

الموسوعة القرآنية الكبرى

المعجم

في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته

تأليف وتحقيق

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

مدير القسم

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني


بسم الله الرحمن الرحیم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المجلد الثالث

إعداد

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإرشاد وإشراف
مدير القسم
الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / تأليف و تحقيق قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلاميّة؛ بإرشاد و إشراف محمّد واعظزاده الخراساني. ــ مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٢٩ق. = ١٣٨٧ش.

ج.

ISBN set 978-964-444-179-0
ISBN 978-964-444-371-8 (ج٣)

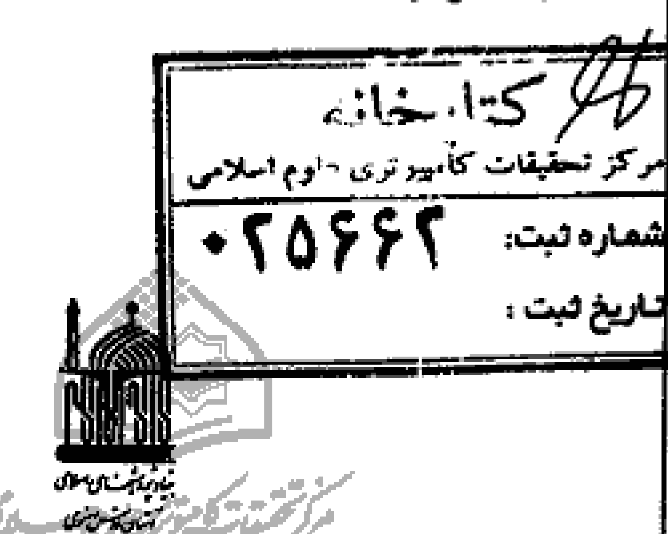
فهرست‌نويسي بر اساس اطلاعات فيپا.

عربي.

١.قرآن ــ واژه‌نامه. ٢. قرآن ــ دايرةالمعارف. الف. واعظزاده خراساني، محمّد، ١٣٠٤ ــ . ب. بنياد پژوهشهاي اسلامي.

BP ٦٦ / ٤ / م٥٧ ٢٩٧/١٣

كتابخانهٔ ملي ايران م٧٨-٨٦٩٧



المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته

المجلّد الثالث

تأليف و تحقيق: قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلاميّة
إشراف: الأستاذ محمّد واعظزاده الخراساني

الطبعة الثانية ١٤٢٩ق / ١٣٨٧ش
٢٠٠٠ نسخة / قيمة الدورة (١٣ جزءاً): ١٤٣٠٠٠٠ ريال
الطباعة: خوشنويس

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم)٧٧٣٣٠٢٩
شركة به‌نشر، (مشهد) الهاتف ٧-٨٥١١١٣٦، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

Web Site:www.islamic-rf.ir E-mail: info @islamic-rf.ir

اين كتاب با تسهيلات حمايتي معاونت امور فرهنگي وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي چاپ شده است.

المشاركون في هذا المجلّد

الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

ناصر النّجفيّ

قاسم النّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاكشور

السيّد عبدالحميد عظيمى

السيّد جواد سيّدى

السيّد حسين رضويان

علي رضا غفراني

وقد فُوّض عرض الآيات و ضبطها إلى أبي الحسن الملكيّ و محمّد الملكوتيّ و مقابلة النّصوص إلى محمّد جواد الحويزيّ و عبدالكريم الرّحيميّ و محمّد رضا النّوريّ و تنضيد الحروف إلى الأُستاذ حسين الطّائيّ في قسم الكمبيوتر.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحتويات

إيضاح

لطول جملة من الموادّ و وسعتها فقد رتّبنا فهرسًا لمواضيعها تيسيراً للباحث

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

المُقدِّمة

نحمد الله تعالى ونشكره على أن وفّقنا لتقديم المجلّد الثّالث من الموسوعة «المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته» إلى عشّاق علوم القرآن وتفسيره والمختصّين بمعرفة لغاته و أسرار بلاغته و رمز إعجازه.

واشتمل هذا الجزء على شرح (١٤) كلمة قرآنية من حرف الألف، ابتداءً من (أل و)، وانتهاءً بـ (أن س). و أوسع الكلمات فيه بحثًا : (أمن) حيث استوعب (٢٧٠) صفحة.

نسأله تعالى، ونبتهل إليه أن يُتمّ علينا نعمته، و يوفّر لنا رحمته، ويُساعدنا في استمرار العمل إلى آخر المطاف، إنّه خير معين، وبالإجابة جدير.

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلاميّة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أ ل و ـ أ ل ي

١٤ لفظًا، ٣٥٦ مرّة: ١٥٥ مكّيّة، ٢٠١ مدنيّة

في ٧٠ سورة: ٤٥ مكّيّة، ٢٥ مدنيّة

يألونكم ١: ١ـ١	أولاهما ١: ١	أولاء ٢: ١ـ١
يأتل ١: ١ـ١	أولاهم ٢: ٢	هؤلاء ٤٦: ٣٤ـ١٢
يؤلون ١: ١ـ١	ألو ١٧: ٧ـ١٠	أولئك ٢٠٤: ٧٩ـ١٢٥
آلاء ٣٤: ٣ـ٣١	أولي ٢٦: ١٠ـ١٦	أولئكم ٢: ١ـ١
الأولى ١٧: ١٧	ألات ٢: ٢	

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الآلاء: النِّعم، واحدتها: إلَى.

وألِيّة: يمين، ومنها أُلوة. [ثمّ استشهد بشعر]

والألِيّة: محمولة على «فَعولة»، وألوة على «فَعْلة»، والفعل: آلَيْت إيلاءً.

وتقول: ماألَيْت عن الجهد في حاجتك، وماألَـوتُك نُصْحًا. والمصدر: الأُلِيّ والأُلُوّ، بمنزلة العُتِيّ والعُتُوّ، إلّا أنّ الأُلِيّ أكثر. [ثمّ استشهد بشعر]

والألُوّة: عُودٌ يُدخَّن به ويُتبخَّر، ويُسمّى عودَ الألُوّة، وهو أجود العود.

والّا يألُو، أي لم يدع. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول عن الائتلاء: تألّى، إذا اجترأ على أمر غيب، فحلف عليه. والائتلاء والإيلاء واحد.

والألْيَة: ألْيَة الشّاة، وألْيَة الإنسان. وكَبْش ألْـيَان، ونَعْجة ألْيانة. ويجوز في الشّعر: آلَى بوزن «أفْعَل» وألْياء بوزن «فَعْلاء».

وألْيَة الخِـنْصِر: اللّحمة الّتي تحتها، وهي ألْيَة اليد.

والمِئلاة: خرقة مع النّائحة سوداء تُشير بها، والجمع: المآلي. [ثمّ استشهد بشعر] (٨: ٣٥٦)

أولاء: يُقْصَر في لغة تميم، وأهل الحجاز يمدُّون أُولاء، والهاء في أوّله زيادة للتّنبيه إذا قلت: هؤلاء، وقلّما يقال: هؤلائك في المخاطبة، وهو جائز في الشّعر.

أُلُو أُولات: مثل: ذَوُو، وذَوات في المعنى، ولايقال إلّا للجميع من النّاس ومايُشبهه. (٨: ٣٧٠)

الكِسائيّ: أقبلَ يضربه لايألُ، يريد لايألو، فحذف، كما قالوا: لاأدرِ. (الجَوْهَريّ ٦: ٢٢٧)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: ألَيْت، أي أبطأت.

وسألني القاسم بن مَعْن عن بيت الرّبيع بن ضَبُع الفزاريّ: *ومااُلَى بنيَّ ولاأساءُوا*

فقلت: أبطَؤُوا. فقال: ماتدَعُ شيئًا، وهو «فعَلت» من ألَوْت، أي: أبطأت. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣٢)

آليتُ: توانيتُ وأبطأت. [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن فارس ١: ١٢٨)

الفَرّاء: يقال: ائتلَى الرّجل، إذا حلف، وفي كتاب الله تعالى: ﴿وَلَايَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ﴾ النّور: ٢٢.

وربما جمعوا ألْوَةً: أُلًى. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال لليمين: ألْوَة وأُلْوَة وإلْوَة وأليّة.

(ابن فارس ١: ١٢٨)

ائتلَيْت «افتَعلت» من ألَوْت: قصّرت، فيقول: لادَرَيْتُ ولاقصّرت في الطّلب، ليكون أشقى لك.

(الأزهَريّ ١٥: ٤٣١)

أبو زَيْد: يقال: كَبْش آلا، مثل عالاً، وألَيان، وكِباشٌ أُلْيٌ مثل عُمْيٍ، ونَعْجة ألْيانة وألْيانتان وألْيانات، وكَبْش ألْيَان وكِباش ألْيانات، مثل أتانٍ قَطَوانَةٍ وحمارٍ قَطَوانٍ، إذا لم يكن يُسهل السّير. (٢٢٣)

هما أليان، للأليتين، وإذا أفردْت الواحدة قيل: ألْيَة.

[ثمّ استشهد بشعر]

وكذلك: هما خُصْيان، الواحدة خُصْيَة.

(الأزهَريّ ١٥: ٤٣٣)

يقال: ألَوْت في الشّيء آلو، إذا قصّرت فيه.

(ابن فارس ١: ١٢٨)

الأصمَعيّ: في الحديث: «ومَجامِرُهم الأُلُوّة غير مُطَرّاة» وهو العُود الّذي يُتبخّر به، وأُراها كلمة فارسيّة عُرّبت. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣٠)

[لادَرَيْت ولاائتَلَيْت] هو من ألَوْت الشّيء، إذا استطعته، فيقول: لادَرَيْت ولااستَطعت أن تدري.

(الأزهَريّ ١٥: ٤٣١)

يقال: ماألَوت جُهدًا، أي لم أدَع جُهدًا، والعامّة تقول: ماآلوك جُهدًا، وهو خطأ. (ابن منظور ١٤: ٤٠)

الأَلْيَة: أصل الإبهام، والضَّرَّة: أصل الخِنْصِر.

(الهَرَويّ ١: ٧٩)

الأخْفَش: آلى من امرأته يُؤلي إيلاءً، وظاهر منها ظِهارًا، كما تقول: قاتل قتالًا. (١: ٣٦٩)

اللِّحيانيّ: يقال لضرب من العُود: ألُوّة، وأُلُوّة ولِيّة ولُوّة، وتجمع ألُوّة: ألاوية. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣٢)

إنّه لذو ألَياتٍ، كأنّه جعل كلّ جُزءٍ ألْيَةً، ثمّ جمع على هذا، ولاتقل: لِيَة ولاإلْيَة فإنّهما خطأ.

(ابن منظور ١٤: ٤٢)

أبو عُبَيْد: فيها [الأَلُوّة] لغتان: الأُلُوّة، والأَلُوّة. الأَلْوة والأَلِيّة: اليمين، والفعل: آلى يُؤلي إيلاءً، وتألّى يتألّى تألّيًا، وائتلى يأتلي ائتلاءً. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣٠)

ابن الأعرابيّ: الأَلْو: التّقصير، والمنع، والاجتهاد، والاستطاعة، والعطيّة. [ثمّ استشهد بشعر]

والعرب تقول: أتاني فلان فما ألَوْت ردّه، أي مااستطعت. وأتاني في حاجة فألَوت فيها، أي اجتهدت فيها. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣١)

الإِلْيَة، بكسر الهمزة: القِبَل. وجاء في الحديث: «لايقام الرّجل من مجلسه حتّى يقوم من إِلْيَة نفسه» أي من قِبَل نفسه.

الأَلِيّ: الرّجل الكثير الأيمان، والأَلَى: الأيمان.

والأَلَى، بمعنى الّذين. (الأزهريّ ١٥: ٤٣٤)

ابن السِّكِّيت: والمستآلية من النّساء: المُسَلِّيَة. والمُؤْتَلِيَة من المِئْلاة. (٣٧٩)

يقال: أَلْوَةٌ وأُلْوَة وإِلْوَة لليمين.

(إصلاح المنطق ١١٧)

هو أَلْيَة الشّاة، مفتوحة الألف، والجمع: أَلَيات. ولاتقل: لِيَّة ولاإِلْيَة، فإنّها خطأ. وتقول: كبش أَلْيان ونعجة أَلْيانة، وكبش آلَى ونعجة أَلْياء وكِباشٌ أُلْيٌ ونِعاج أُلْيٌ وتقول: رجل آلَى واسْتَه وسْتَهُم، إذا كان عظيم الأَسْت. ولايقال: أعجَزُ، وامرأة سَتْهاء وعجزاء. (إصلاح المنطق: ١٦٣)

قولهم: لادَرَيْت ولاائْتَلَيْت، هو «افتعلت» من قولك: ماأَلَوْت هذا، أي مااسطعتُه، أي ولااستطعت. وبعضهم يقول: لادَرَيْتُ ولاأَتْلَيْت، وقد ذكرناه في «تلا». (الجوهَريّ ٦: ٢٢٧٠)

أبو الهَيْثَم: الأَلْو، من الأضداد، يقال: أَلاَ يَأْلُو، إذا فتر وضعُف، وكذلك: أَلَّى وائْتَلَى.

وأَلاَ، وأَلَّى، وتأَلَّى، إذا اجتهد.

(الأزهريّ ١٥: ٤٣٢)

ابن أبي اليَمان: الإيلاء: الحلف، يقال آلى يُؤْلي إيلاءً. (٥٤)

الأَلْو: مصدر أَلاَ الرّجل يَأْلو أَلْوًا، إذا قصّر في أمر، ويقال فيه أيضًا: آلَى يُؤْلي تأليةً[1]، بمعناه.

قال العَجّاج: *أَلّ ومافي صبرها أَلِيّ*

أي يؤول من جهده يبغي منه شيئًا، يقول: صبرها غير آلٍ، على وزن «فاعل» وأَلِيّ «فعيل» معناهما واحد، كقولك: عالم وعليم، ومعناهما لاآلوك جُهْدًا، أي لاأدَع من جُهْدٍ شيئًا.

قال أبو سعيد: قلت لأعرابيّ: أيُّ جمل هذا؟ قال: لاآلوه، أي لاأُطيقه. ويقال فيه: مؤتَل. (٦٧٨)

كُراع النّمل: الأَلْيَة: المجاعة. (ابن منظور ١٤: ٤٣)

ابن دُرَيْد: الأَلْيَة: اليمين، والجمع: أَلَايا، وربّما قيل: الأَلُوَة في معنى الأَلْيَة. ويقال: آلَى الرّجل يُؤْلي إيلاءً، إذا حلَف.

والأَلُوَّة: العُود الّذي يُتَبخَّر به، فارسيّ معرّب، ويقال: أَلُوَّة، بالفتح أيضًا.

يقال: فلان لايألو أن يفعل كذا وكذا، أي لايُقصِّر.

وفي لغة هُذَيْل: لايألو، أي لايقدر.

وأَلْيَةُ الشّاة معروفة، وكبْش أَلْيان، إذا كان عظيم الأَلْيَة، وكذلك الرّجل. ولايقال للمرأة ذلك، وإنّما يقال: عَجْزاء. ويقال: هذه أَلْيَة وهاتان أَلْيان، وتجمع أَلْيَة: أَلَيات. (١: ١٨٨)

المآلي، واحدتها: مِئْلاة، وهي خرقة سوداء تُشير به النّائحة. (٢: ١٦٣)

أَلْيَة الكبْش وكبْش أَلْيانٌ ونعجةٌ أَلْيانة، وتجمع أَلْيَة: أَلَيا، وأَلَيات، والأَلايا.

والأَلْيَة: اليمين، ويجمع: أَلايا، وفي بعض اللّغات:

(١) كذا، والظّاهر آلى يؤلي تألية.

أَلْوَة. (٣: ١٧٨)

القاليّ: الأَلْيّة: اليمين، وفيها أربع لغات، يقال: أَلِيّة وتجمع أَلِيّات وألايا، وأُلْوَة وتجمع أَلَوات، وأُلوة وتجمع أُلًى، وإلْوَة وتجمع إلًى. (٢: ٦٩)

ماأَلَوْتُ: ماقَصَّرتُ، وماأَلَوْتُ: مااستطعت. (٢: ٢٠٦)

الأزهَريّ: الآلاء: النِّعم، واحدتُها: إِلْيٌ وأَلْيٌ، وأَلْوٌ وأَلًى، وإِلًى. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ٤٣٠)

[بعد نقل قول الشَّيبانيّ قال:]

وقال غيره: هو من الأَلْوِ، وهو التّقصير.

يقال: هو يألُو هذا الأمر، أي يُطيقه ويقوَى عليه.

ويقال: إنّي لاآلوك نُصحًا، أي لاأفتُر ولاأُقصّر. (١٥: ٤٣٢)

يقال: كَبْش أَلْيَان ونعجة أَلْيانة، بيِّنة الأَلَى، مقصور. وكَبْش أَلْيَان ونعجة أَلْيا، وكِباش ونِعاج أُلْيٌ مثل عُمْيٍ.

[وبعد نقل قول ابن الأعرابيّ قال:]

وقال غيره: قام فلان من ذي إِلْيَتِهِ، أي من تلقاء نفسه.

ورُوي عن ابن عمر: أنّه كان يقوم له الرّجل من لِيَة نفسه، بلاألف.

قلت: كأنّه اسم من وَلِيَ يلي مثل الشِّيَة، من وَشَى يَشي.

ومَن قال: إِلْيَة فأصلها: وِلْيَة، فقُلبت الواو همزةً. (١٥: ٤٣٣)

الأَلْوُ: يكون جُهْدًا، ويكون تقصيرًا، ويكون استطاعةً. (الهَرَويّ ١: ٧٦)

«الأُلَى» بمعنى الّذين، ومنه قوله:

فإنّ الأُلَى بالطَّفّ من آل هاشِمٍ
تآسَوْا، فسَنُّوا للكرام التّآسيا

وأتى به زياد الأعجم نكرة بغير ألف ولام، في قوله:

فأنتم أُلَى جئتم مع البقل والدَّبى
فطار، وهذا شخصكم غير طائر

وهذا البيت في باب الهجاء من الحماسة، قال: وقد جاء ممدودًا، قال خلف بن حازم:

إلى النَّفَرِ البيض الأُلاءِ كأنّهم
صفائح، يوم الرَّوْع، أخلصها الصَّقْل

والكسرة الّتي في «أُلاء» كسرة بناء لاكسرة إعراب، وعلى ذلك قول الآخر:

فإنّ الأُلاء يعلمونك منهم

وهذا يدلّ على أنّ «أُلَا وأُلاء» نقلتا من أسماء الإشارة إلى معنى «الّذين»، قال: ولهذا جاء فيها المدّ والقصر، وبُني الممدود على الكسر.

وأمّا قولهم: ذهبت العرب الأُلَى، فهو مقلوب من «الأُوَل» لأنّه جمع أُولَى مثل أُخرى وأُخَر، وأنشد ابن برّيّ:

رأيت مواليّ الأُلَى يَخذلونني
على حدثان الدّهر، إذ يتقلّب

فقوله يَخذلونني مفعول ثان أو حال وليس بصلة.

وقال عَبيد بن الأبرص:

نحن الأُلَى، فاجمع جُمو
عك، ثمّ وجّههم إلينا

وعليه قول أبي تمّام:

مِنْ أجل ذلك كانت العرب الأُلى

يدعون هذا سُودداً محدوداً

رأيت بخطّ الشّيخ رضيّ الدّين الشّاطبيّ قال: وللشّريف الرّضيّ يمدح الطّائع:

قد كان جدُّك عصمةَ العرب الأُلى

فاليوم أنت لهم من الأجْذام

وقال ابن الشّجريّ: قوله: «الأُلى» يحتمل وجهين؛ أحدهما أن يكون اسماً ناقصًا بمعنى الّذين، أراد: الأُلى سلفوا، فحذف الصّلة للعلم بها، كما حذفها عَبيد بن الأبرص في قوله:

نحن الأُلى، فاجمع جموعك

أراد: نحن الأُلى عرفتهم، وذكر[١] ابن سيدة «أُلى» في اللّام والهمزة والياء، وقال: ذكرتُه هنا لأنّ سِيبَوَيْه قال: أُلى بمنزلة هُدى، فمثّله بما هو من الياء، وإن كان سِيبَوَيْه ربّما عامل اللّفظ. (ابن منظور ١٥: ٤٣٧)

الجَصّاص: الإيلاء في اللّغة هو الحلف، يقولون: آلى يُؤْلي إيلاءً وأَلِيّة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد اختُصّ في الشّرع بالحلف على ترك الجماع الّذي يكسب الطّلاق، بمضيّ المدّة، حتّى إذا قيل: آلى فلان من امرأته: عقل به ذلك. (١: ٣٥٥)

الصّاحب: والألاء: شجرٌ ورقه وحمله دِباغ، وهو شتاءً وصيفًا أخضر، والواحدة: ألاءة. وأرض مَأْلأة. وأديم مألُوء: مدبوغ به، ومألِيٌّ: مثله.

والإلى: النّعمة، وجمعه: الإلاء والآلاء.

والآلاء: الخِصال الصّالحة، الواحد: إلْي وألْي. وكيف ألاءُ فرَسِك، أي ما يُوْليك من جِرائه وكفايته.

والألْو: الضّرب واللّطم، والعَطيّة أيضًا.

وعُود ألُوَّة: أجود مايُتبخّر به؛ وأُلُوّة: لُغة، ولِيّة ولُوّة، والأَلْوِيَة: جمع ألُوّة، وفي الحديث: «مجامِرُهم الألُوّة» و «الألْيَة» و «الألْوَة» و «الأُلُوّة».

والأَلِيَّة: اليمين، والأَلْيَة: مثلُها. وآليت إيلاءً وائتليت ائتلاءً، وتألّى تألّيًا، وهو برّ المُؤتلي. والإيلاء: أن يحلف الرّجل بالله لايقرب امرأته أربعة أشهر.

وأَلَيْتُ عن حاجتي وألّيت، أي تمكّثتُ عنها حتّى تكادَ تفوت.

وألّيت تألِيةً: أبطأت، مثل ألَوْت.

والمُؤْتلي: المُطيق. والمُولي: المُعوِز.

وماألَوْت عن الجَهْد في حاجتك. وماألَوْت نُصْحًا. ومنه الإِليّ والأُليّ والألْو. ولايألُوا أُليًّا ولايأتلي.

ولاآلو كذا، أي لاأستطيعه، مثل: «فلاتألُ أنْ تتودّد إلى النّاس». وفي الدّعاء عليه: «لادَرَيْتَ ولاائْتَلَيت».

وآلى الرّجل، إذا تمكّث في الأمر. وآلّ عليه: أشبَلَ وعطَف. (١٠: ٣٧٣)

ويُقال من الإيلاء: تألّى وائتلى، إذا حلَف على أمر غَيب.

وأُلى: في لغة يُقصَر، وأهل الحجاز يَمُدّون: أُلاء. والهاء في أوّله زيادة إذا قال: هؤُلائك في المخاطبة، ويقولون: ألالِكَ فعَلوا، بمعنى أُولئك. وهم اللاّئِين فعَلوا ذاك واللاّؤُون، بمعنى الّذين.

أُولُو، والمؤنّث أُولات، والواحد: ذُو.

ويقولون: «لاآتيك أُلْوَةَ بن هُبَيْرة» أي أبدًا. وأُلْوَةُ:

---

(١) لعلّ ما ذكر عن ابن سيدة هو: ثانيهما.

اسم رجل. (١٠: ٣٧٨)

ابن جنّيّ: اعلم أنّ «ألاء» وزنه إذًا مثل «فُعال» كغُراب، وكان حكمه إذا حقّرته على تحقير الأسماء المتمكّنة أن تقول: هذا أُلَيُّ ورأيت أُلَيًّا ومررت بأُلَيٍّ، فلمّا صار تقديره أُلَيًّا أرادوا أن يزيدوا في آخره الألف الّتي تكون عوضًا من ضمّة أوّله، كما قالوا في ذا: ذيّا، وفي تا: تيّا، ولو فعلوا ذلك لوجب أن يقولوا: أُلَيّا، فيصير بعد التّحقير مقصورًا، وقد كان قبل التّحقير ممدودًا، أرادوا أن يُقرّوه بعد التّحقير على ماكان عليه قبل التّحقير من مدّه فزادوا الألف قبل الهمزة، فالألف الّتي قبل الهمزة في أُلَيّاء ليست بتلك الّتي كانت قبلها في الأصل، إنّما هي الألف الّتي كان سبيلها أن تلحق آخرًا فقدّمت لما ذكرناه.

وأمّا ألف «أُلاء» فقد قلبت ياءً كما تقلب ألف غلام إذا قلت: غُلَيّم، وهي الياء الثّانية، والياء الأولى هي ياء التّحقير. (ابن مَنظور ١٥: ٤٣٦)

الجَوهَريّ: ألا الرّجل يألو، أي قصر. وفلان لايألوك نُصْحًا، فهو آلٍ، والمرأة آلية، وجمعها: أوالٍ.

وفي المَثَل: «إلّا حَظِيّةً فَلاَ أَلِيّةً» وقد فسّرناه في حظيّة....

ويقال أيضًا: ألّى يُؤلّي تألية، إذا قصّر وأبطأ....

وتقول: آلاه يألوه ألوًا: استطاعه. [ثمّ استشهد بشعر]

والآلاء: النّعم، واحدها: ألًا بالفتح، وقد يُكسر ويُكتب بالياء، مثاله مِعًى وأمعاء.

وآلى يُؤلي إيلاءً: حلف، وتألّى وائتلى مثله فيه.

ويقال أيضًا: ائتلى في الأمر، إذا قصّر.

والأليّة: اليمين، على «فعيلة» والجمع: ألايا. [ثمّ استشهد بشعر]

وكذلك الأُلْوة والأَلْوة والإلْوة.

وأمّا الأُلُوّة بالتّشديد، فهو العُود الّذي يُتبخّر به. وفيه لغتان: أُلُوّة وأَلُوّة، بضمّ الهمزة وفتحها.

قال الأصمعيّ: هو فارسيّ معرّب.

والمِئلاة بالهمز، على وزن المِعْلاة: الخِرقة الّتي تُمسكها المرأة عند النّوح وتُشير بها، والجمع: المآلي.

والألاء بالفتح: شجر حسن المنظر مُرّ الطّعم. [ثمّ استشهد بشعر]

والأَلْية بالفتح: ألية الشّاة، ولاتقل: إلْية ولاليّة. فإذا ثنّيتَ قلت: أليان، فلاتلحقه التّاء. [ثمّ استشهد بشعر]

وجمعه: ألاء على «فعال».

وكبش آلى على «أفعَل» ونعجة أليا، والجمع: أُلْي على «فُعْل». ويقال أيضًا: كبشٌ أَلْيان بالتّحريك، ونعجةٌ أليانة، وكِباش ألَيانات.

ورجلٌ آلى، أي عظيمُ الألية. وامرأة عجزاءُ، ولاتقل: ألياءُ، وبعضهم يقوله. وقد ألي الرّجل بالكسر يألى ألًى.

وألْيَة الحافر: مؤخّره.

والألْيَة: اللّحمة الّتي في أصل الإبهام، والضَّرّة: الّتي تقابلها. (٦: ٢٢٧٠)

وأمّا «أُولو» فجمع لاواحد له من لفظه، واحده: ذُو. وأُولاتُ للإناث واحدتها: ذات، تقول: جاءني أُولُو

الألباب، وأُولات الأحمال.

وأمّا «أُولَى» فهو أيضًا جمع لاواحد له من لفظه، واحدُه: ذَا للمذكّر، وذِهِ للمؤنّث، يُمدّ ويُقصَر. فإنْ قصرتَه كتبتَه بالياء، وإن مددتَه بنيته على الكسر، ويستوي فيه المذكّر والمؤنّث.

وتصغيره «أُلَيّا». بضمّ الهمزة وتشديد الياء، يُمدّ ويُقصَر، لأنّ تصغير المبهم لايُغيّر أوّله بل يترك على ماهو عليه من فتح أو ضمّ. وتدخل ياء التّصغير ثانيةً إذا كان على حرفين، وثالثةً إذا كان على ثلاثة أحرف. وتدخل عليه «ها» للتّنبيه، تقول: هؤلاء. قال أبو زَيْد: ومن العرب من يقول هؤلاء قومك، فينوّن ويكسر الهمزة.

وتدخل عليه الكاف للخطاب، تقول: أُولئك وأُلاك. قال الكِسائيّ: من قال: أُولئك فواحده: ذلِك، ومن قال: أُولاك فواحده: ذاك. وأُلالِك مثل أُولئك، وأنشد ابن السِّكّيت:

أولالِكَ قومي لم يكونوا أُشابَة

وهل يَعِظ الضِّلّيل إلاّ أُولالِكا

وإنّما قالوا: أُولئك في غير العقلاء.

قال الشّاعر:

ذمّ المنازل بعد منزلة اللّوى

والعَيْش بعد أُولئك الأيّام

وقال تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: ٣٦.

وأمّا «الأُلَى» بوزن العُلَى، فهو أيضًا جمع لاواحد له من لفظه، واحده: الّذي.

وأمّا قولهم: ذهبت العرب الأُلَى، فهو مقلوب من الأُوَل، لأنّه جمع «أُولى» مثل أُخرى وأُخَر. (٦: ٢٥٤٤)

ابن فارِس: الهمزة واللاّم ومابعدهما ـ في المعتلّ ـ أصلان متباعدان:

أحدهما: الاجتهاد والمبالغة، والآخر: التّقصير؛ والثّاني: خلاف ذلك الأوّل، قولهم: آلَى يُؤْلي، إذا حلَف، أَلِيّةً وأَلْوَةً. [ثمّ استشهد بشعر]

والأَلِيّة محمولة على «فَعُولة»، وأَلْوَة على «فَعْلة» نحو القَدْمَة. ويقال: يُؤْلي ويأْتلي، ويتألّى في المبالغة.

وتقول في المثَل: «إلاّ حَظِيّةً فلاأَلِيّةً» يقول: إن أخطأتك الحُظوة فلاتَتألّ أن تتودّد إلى النّاس.

وألَى الكلب عن صيده، إذا قصّر، وكذلك البازيّ ونحوه. (١: ١٢٨)

أبو هِلال: الفرق بين الآلاء والنِّعم: أنّ الأَلَى واحد الآلاء، وهي النّعمة الّتي تتلو غيرها، من قولك: ولِيَه يليه، إذا قرب منه. وأصله: وِلَى.

وقيل: واحد الآلاء إلَى، وقال بعضهم: الإلَى مقلوب من أَلَى الشّيء، إذا عظُم وعَلا، قال: فهو اسم للنّعمة العظيمة. (١٥٩)

الهَرَويّ: الآلاء: النّعماء، واحدها: إلًى وإلْيٌ.

وقوله: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ البقرة: ٢٢٦، الإيلاء: اليمين، وهي الأَلِيّة، وقد آلَى فلان من امرأته.

وفي الحديث: «من يتألّ على الله يكذّبه» أي من حكَم عليه، فقال: ليُدخلنّ الله تعالى فلانًا النّار، وليُنجِحَنّ الله سَعي فلان.

وفي حديث روَته عائشة: «ويلٌ للمتألّين من أُمّتي»

تعني الّذين يحكون على الله، فيقولون: فلان في الجنّة، وفلان في النّار.

وفي الحديث: «لادَرَيْتَ ولاتَلَيْتَ» قال أبو بكر: هو غلط، وصوابه أحد وجهين:

[الأوّل:] أن يقال: «لادَرَيْتَ ولاائتَلَيتَ» أي ولااستطعت أن تدري. يقال: ماآلوه، أي ماأستطيعه، وهو «افتعلْتَ» منه.

والثّاني: «لادَرَيْتَ ولاأتْلَيْتَ» يدعو عليه بألّا تُتلِيَ إبِلُه، أي لايكون لها أولاد تتلوها، أي تتبعها. يقال: أتْلَتِ النّاقة فهي مُتْلِيةٌ، وتلاها أولادها، والوجه الأوّل أجود.

وفي الحديث: «لاصام ولاآلَ» هو «فَعَلَ» من ألَوْتُ. يقال: لاصام ولااستطاع أن يصوم، دعا عليه. ويجوز أن يكون إخبارًا، أي لم يصم ولم يُقصِّر، من قولك: ألَوْتُ، أي قصَّرْتُ.

وفي حديث عمرو: «إنّي واللهِ ماتأبَّطَتْني الإماء ولاحملتني البغايا في غُبَّرات المآلي». المآلي: هي خِرَقُ الحائض الّتي تحتشي بها. يقال: الواحدة: مِئلاةٌ. يقول: لم تلِدْني بغيٌّ كانت تزْني وهي حائض، فيكون العار لازمًا لها من جهتين. والمِئلاةُ: الخِرقة الّتي تُمسكها النّوائح بأيديهنّ.

وفي الحديث: «فتفَل في عين عليٍّ ومسحها بألْيَة إبهامه». قال الأصمعيّ: الألْيَة: أصل الإبهام. (١: ٧٤)

أبو سهل الهَرَويّ: هي ألْيَة الكبش لذَنَبِه، وتُجمع ألَيات بفتح اللّام، وكبشٌ ألْيان بفتح اللّام أيضًا، أي عظيم الألْية، ونعجةٌ ألْيانة بفتحها أيضًا، ورجل آلَى على مثال عالَى، أي عظيم العَجُز، وامرأةٌ عَجْزاء بالمدّ. كذلك كلام العرب، والقياس آلْياء. (٤٦)

ابن سيدة: الألْية: العجيزة، أو ماركب العَجُز من شحم ولحم، الجمع: ألَيات وألايا. رجلٌ ألْيانٌ وآلَى، وامرأة ألْيانة وألْياء: عظيما الألْية، وقد ألِيَ يألَى ألًى. (الإفصاح ١: ٩٤)

الألْية: هي من الشّاة عَجُزُها، أو ماولِيَ العَجُز من شحم ولحم، الجمع: ألَيات وألايا. ألِيَ الكبش يألَى ألًى: عَظُمت ألْيَتُه، وكبش ألْيان ونعجة ألْيانة وألْياء: عظيما الألْية. (٢: ٧٧٦)

الألّاء: الّذي يبيع الألْيَة. (٢: ١٢١١)

الطُّوسيّ: يقال: آلى الرّجل من امرأته يُؤْلي إيلاءً، والِيَّة وألْوَة، وهو الحلف. [ثمّ استشهد بشعر]

وجمع ألِيَّة: ألايا، وألِيّات، كعشيّة وعشايا، وعشيّات. فأمّا جمع ألْوَة فألايا، كركُوبة وركائب.

وجمع ألْيَة: ألاءٍ كصحيفة وصحائف، ومنه ائتلى يأتلي ائتلاءً، وفي التّنزيل: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ﴾ النّور: ٢٢، وتقول: لاتألُو ألِيًّا وألُوًّا، نحو المُضِيّ والعُتُوّ. وماألَوت جُهدًا، ولاألَوته نُصحًا أو غشًّا، ومنه قوله: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ آل عمران: ١١٨.

وأصل الباب التّقصير، فمنه لايألو جُهدًا، ومنه الألْيَة: اليمين، لأنّها لنفي التّقصير. وعُودُ ألْوةٍ وألُوّةٍ: أجود العود، لأنّه خالص. (٢: ٢٣١)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٣٢٣)

الرّاغب: ألَوْتُ في الأمر: قصّرتُ فيه، هو منه، كأنّه رأى فيه الانتهاء. وألَوْتُ فلانًا، أي أولَيْتُه تقصيرًا،

نحو كسَبْتُه، أي أوْلَيْتُه كَسبًا. وماألَوْته جُهدًا، أي ماأوْلَيْتُه تقصيرًا بحسب الجُهْد، فقولك: جُهدًا تمييزٌ، وكذلك ماألَوْته نُصحًا.

وأُولاء في قوله تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ﴾ آل عمران: ١١٩، وقوله: (أُولئِكَ) اسمٌ مبهَم موضوع للإشارة إلى جمع المذكّر والمؤنّث، ولاواحد له من لفظه، وقد يُقْصَر. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٢)

الحَريريّ: يقولون: ماآليت جُهدًا في حاجتك، فيُخطّئُون فيه، لأنّ معنى ماآليْت ماحلفت، وتصحيح الكلام فيه أن يقال: ماألَوْت، أي ماقصّرت.

وحكى الأصمَعيّ قال: إذا قيل لك: ماألَوْت في حاجتك، فقل: بلى أشدّ الألْو.

وقد أجاز بعضهم أن يقال: ماألّيْتَ في حاجتك بتشديد اللّام. [ثمّ استشهد بشعر]

ولفظة «ألَوْت» لاتُستعمل في الواجب ألبتّة، مثل لفظة: أحد وقطّ وصافر وديّار، وكمثل لاجرم ولابُدّ. (٧١)

المَيْبُديّ: التألّي: الحِلف والتحكّم، يقال: آلى وتألّى وائتلى، إذا حَلَف. (٦: ٥٠٦)

الزَّمَخْشَريّ: يقال: ألَا في الأمر يألو، إذا قصّر فيه، ثمّ استعمل معدًّى إلى مفعولين، في قولهم: لاآلوك نُصحًا ولاآلوك جُهدًا على التّضمين، والمعنى لاأمنعك نُصحًا ولاأنقصكه. (١: ٤٥٨)

مثله النَّيسابوريّ (٤: ٤٧)، ونحوه البَيْضاويّ (١: ١٧٨).

استجمَرَ بالألُوّة، وهي العُود. وهو لايألو، ولايأتلي أن يفعل كذا.

ويقول الرّجل: ماألَوتُ عن الجُهد في حاجتك، فيقال له: بل أشدّ الألْو.

وآلَى الرّجل، وائتلى ليفعلنّ، وتألّى على الله، إذا حلَف ليغفرنّ الله له. وعليّ أَلِيّةٌ في ذلك.

وعجبت من الألْي فعلوا كذا.

وكبش ألْيان، ونعجةٌ ألْيانة. (أساس البلاغة: ٩)

الفَخْر الرّازيّ: آلَى يُؤالي إيلاءً، وتألّى يتألّى تألّيًا، وائتلى يأتلي ائتلاءً. والاسم منه أَلِيّة وأَلْوّة، كلاهما بالتّشديد. وحكى أبوعُبَيدة: ألْوة و أُلْوة وإلْوة ثلاث لغات. وبالجملة فالأَلِيّة والقسَم واليمين والحِلف، كلّها عبارات عن معنى واحد.

وفي الحديث: حكاية عن الله تعالى: «آليت أفعل خلاف المقدّرين». [ثمّ استشهد بشعر]

هذا هو معنى اللّفظ بحسب أصل اللّغة، أمّا في عرف الشّرع فهو اليمين على ترك الوطء. (٦: ٨٥)

ابن الأثير: حديث أنس: «أنّ النّبيّ ﷺ آلى من نسائه شهرًا» أي حلَف لايدخل عليهنّ، وإنّما عدّاه بـ«من» حملًا على المعنى، وهو الامتناع من الدّخول، وهو يتعدّى بـ«من».

ومنه حديث عليّ رضي الله عنه: «ليس في الإصلاح إيلاء» أي أنّ «الإيلاء» إنّما يكون في الضّرار والغضب لافي الرّضا والنّفع.

ومنه: «من صام الدّهر لاصام ولاألّى» أي لاصام ولااستطاع أن يصوم، وهو «فعّل» منه كأنّه دعا عليه. ويجوز أن يكون إخبارًا، أي لم يصُم ولم يقصّر، من

أَلَوْت، إذا قصّرت.

قال الخطّابيّ: رواه إبراهيم بن فراس: ولاآلَ، بوزن «عالَ» وفُسّر بمعنى ولارجَع. قال: والصّواب «أَلّى» مشدّدًا ومخفّفًا. يقال: ألّى الرّجل وأَلِيَ، إذا قصّر وترك الجُهْد.

ومنه الحديث: «مامن والٍ إلّا وله بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لاتألوه خَبالًا» أي لاتقصّر في إفساد حاله.

ومنه زواج عليّ رضي الله عنه، قال النّبيّ ﷺ لفاطمة: «مايُبْكيكِ فما أَلَوْتُكِ ونفسي، وقد أصَبتُ لكِ خيرَ أهلي» أي ماقصّرت في أمركِ وأمري؛ حيث اخترت لكِ عليًّا زوجًا.

وفيه: «تفكّروا في آلاء الله ولاتتفكّروا في الله» الآلاء: النّعم، واحدها «أَلًا» بالفتح والقصر، وقد تُكسر الهمزة، وهي في الحديث كثيرة.

ومنه حديث عليّ رضي الله عنه: «حتّى أَوْرى قبسًا لقابسٍ آلاء الله».

وفي صفة أهل الجنّة: «ومَجامِرُهم الأَلُوّة» هو العُود الّذي يُتبخّر به، وتُفتح همزته وتضمّ، وهمزتها أصليّة، وقيل: زائدة.

ومنه حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّه كان يستجمر بالأُلُوّة غير مطرّاة».

ومنه: «فتَفَل في عين عليّ ومسحها بأَلْية إبهامه» ألْية الإبهام: أصلها، وأصل الخِنصِر: الضَّرَّة.

ومنه حديث البَراء رضي الله عنه: «السّجود على أَلْيَتَي الكفّ» أراد ألْيَة الإبهام وضَرَّة الخِنصِر، فغلّب كالعُمَرَين والقمرَين.

في حديث آخر: «كانوا يجتبُّون أَلَيَات الغنم أحياء» جمع الأَلْيَة، وهي طرف الشّاة.

ومنه الحديث: «لاتقوم السّاعة حتّى تضطرب أَلَياتُ نساء دَوْس على ذي الخَلَصَة» ذوالخَلَصَة: بيت كان فيه صنم لدَوْس، يُسمّى الخَلَصَة.

أراد لاتقوم السّاعة حتّى ترجع دَوْس عن الإسلام، فطوف نساؤهم بذي الخَلَصَة وتضطرب أعجازهنّ في طوافهنّ، كما كُنّ يفعلن في الجاهليّة. (١: ٦٢)

ابن مَنْظور: أُلَى وأُلاء: اسم يشار به إلى الجمع، ويدخل عليهما حرف التّنبيه، تكون لما يعقل ولما لايعقل، والتّصغير أُلَيّا وأُلَيّاء؛ قال:

ياماأُمَيْلِح غِزْلانًا بَرَزْنَ لنا
مِن هؤلَيّائكنّ الضّال والسَّمُر

(١٥: ٤٣٦)

الفَيُّوميّ: الأَلَى مقصورٌ، وتفتح الهمزة وتُكسر: النّعمة، والجمع: الآلاء على «أفعال» مثل سبب وأسباب، لكن أُبدلت الهمزة الّتي هي فاء أَلِفًا، استثقالًا لاجتماع همزتين.

والأَلْيَة: أَلْيَة الشّاة، والجمع: أَلَيات، مثل سَجْدة وسَجَدات، والتّثنية أَلْيَان، بحذف الهاء على غير قياس، وبإثباتها في لغة، على القياس.

وأَلِيَ الكَبْش أَلًى، من باب «تعب»: عظُمت أَلْيتُه، فهو أَلْيان، وِزان «سَكْران» على غير قياس، وسُمِع آلَى على وِزان «أعمى» وهو القياس، ونعجة أَلْيانة. ورجل آلَى، وامرأة عَجْزاء.

الأَلِيّة: الحِلف، والجمع: أَلايا، مثل عطيّة وعطايا.

وآلى إيلاءً مثل آتى إيتاءً، إذا حلَف، فهو مؤلٍ، وتألّى وائتلى كذلك. (١: ٢٠)

الفيروزاباديّ: الأَلاء، كسَحاب ويُقصَر: شجرٌ مُرٌّ دائم الخُضرة، واحدته: ألاءة، وألاء أيضًا. وسِقاءٌ مألُوٌّ ومألِيٌّ: دُبِغ به.

وألا ألْوًا وأُلُوًّا وأُلِيًّا وألّى وائتلى: قصّر وأبطأ وتكبّر.

«وإلّا حَظِيَةٌ فلاأَلِيّة» أي إن لم أحْظَ فلاأزالُ أطلُب ذلك، وأُجهِد نفسي فيه.

وماأَلَوْتُه: مااستطَعتُه. والشّيءَ ألْوًا وأُلُوًّا: ماتركتُه.

والأَلْوةُ ويثلّث، والأَلِيّةُ والأَلِيّا: اليمين. وآلى وائتلى وتألّى: أقسمَ.

ولادَرَيْتَ ولاائتَلَيْتَ، أو ولاأَلَيْتَ إتباعٌ، وقيل: ولاأتْلَيْت، أي لاأتلَتْ إبلُك.

والأَلُوّة: الفَلْوة والسُّبْحَةُ والعُود يُتبخّر به، كالأُلُوّة والأُلُوّ، بضمّتين فيهما. والإلِيَة بكسرتين، الجمع: ألاويَة.

والأَلُوّ: العطيّة، ويَعرُ الغنم، وقد آلَى المكان.

الأَلْيَة: العجيزة أو ماركِبَ العُجُزَ من شحم ولحم، الجمع: أَلَيات وأَلايا. ولاتقل: إِلْيَةٌ ولالِيّةٌ. وقد أَلِيَ كسَمِع.

وكبش أَلْيَان ويُحرّك، وألَى وآلٍ وآلَى، ونَعْجةٌ أَلْيانةٌ وأَلْيا، وكذا الرّجل والمرأة من رجال أُلْيٍ ونساء أُلْيٍ وأَلْيانات وألايا وألاءٍ.

والأَلْيَة: اللّحمةُ في ضرّة الإبهام، وحَماةُ السّاق، والجماعة، والشّحمة، وبالكسر: القِبَل والجانِب.

والآلاء: النّعم، واحدها: إِلْيٌ وأَلْوٌ وأَلْيٌ وأَلًى وإِلًى.

والأَلِيّ كغنيّ: الكثير الأيمان.

وأَلْيَةُ ماء، وبالضّمّ: بلدان بالمغرب. وأَلْيَتان: هَضْبتان بالحَوْأَب. (٤: ٣٠٢)

الطُّرَيحيّ: آلاء الله أي نعمه، واحدها: أَلًى بالقصر والفتح، وقد تُكسر الهمزة.

وفي الغريب: واحدها: ألْيٌ، بالحركات الثّلاث.

وقيل: «الآلاء» هي النّعم الظّاهرة، و«النّعماء» هي النّعم الباطنة.

ومنه الحديث: «تفكّروا في آلاء الله ولاتتفكّروا في الله».

ومنه الحديث: «آلَى أهل المدينة أن لاينوحوا على ميّت حتّى يبدؤوا بحمزة» أي حلفوا.

وقوله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ﴾ النّور: ٢٢، هو يفتعل من الأَلِيّة، أي يحلف.

والأَلِيّة على «فعيلة»: اليمين، والجمع: أَلايا.

وألَى الرّجل، إذا قصّر وترك الجهد.

ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ آل عمران: ١١٨، أي لايقصّرون لكم في الفساد.

وألا، يألُوه كغزاه يغزوه: استطاعه. وعليه حمل قول الملَكين للميّت عند قول «لاأدري»: «لادَرَيْتَ ولاإئتَلَيْتَ» أي لااستطعت.

والأَلْيَة: أَلْيَةُ الشّاة، ولاتكسر الهمزة، ولايقال: لِيّة، والجمع: أَلَيات، كسجْدة وسَجَدات، والتّثنية أَلْيان، بحذف التّاء كسَكْران.

و«إليا» نقل أنّه اسم عليّ[عليه السلام] بالسّريانيّة، وهي

لغة اليهود. (١: ٢٩)

الآلوسيّ: أصل الألو: التّقصير، يقال: ألا كغزا يألوا ألوًا، إذا قصّر وفتر وضعف. [ثمّ استشهد بشعر]

وهو لازم يتعدّى إلى المفعول بالحرف، وقد يستعمل متعدّيًا إلى مفعولين في قولهم: «لاآلوك نُصحًا ولاآلوك جُهدًا»، على تضمين معنى المنع، أي لاأمنعك ذلك. وقد يعمل بمنع التّرك، فيتعدّى إلى واحد. (٤: ٣٧)

محمّد إسماعيل إبراهيم: ألا في الأمر ألوًا: قصّر فيه وأبطأ. وفي حديث معاذ: «أجتهدُ رأيي ولاآلو». آلى إيلاءً: حلَف، وآلى على نفسه وأقسم، وتألّى وائتلى: أقسم وحلَف.

والألو: العطيّة، والآلاء: النّعم، واحدها: الألى والإلى. (٤٤)

مَجمع اللّغة: ألا في الأمر يألو ألوًا وأُلوًّا وائتلى: قصّر فيه وأبطأ، ويقال: لاآلوك نُصحًا أو جُهدًا، أي لاأُقصّر ولاأُفتر.

والألوة والأليّة: الحلف، يقال: آلى يُؤلي إيلاءً، وائتلى يأتلي ائتلاءً: أقسم.

وخُصّ «الإيلاء» في اصطلاح الشّرع أن يحلف الزّوج على أن لايقرب زوجه أربعة أشهر فأكثر. يقال: آلى من زوجه يُؤلي إيلاءً.

الآلاء: النّعم، واحدها: ألو كدلو، أو ألًا كرحًا، أو إلى كمِعًى. (١: ٤٨)

المُصطفَويّ: الأصل في هذه المادّة هو التّواني والتّساع، الموجب إلى التّقصير والتّأخير في العمل، وقضاء الأمر. ومن لوازم هذا المعنى: ترك العمل وعدم صرف الاستطاعة في طلبه وتحصيله، والإبطاء والتّأخير. ومايقال من معانٍ أُخر فهي للياتيّ من هذه المادّة، فخلطوا بينهما.

والّذي يقوى في النّفس: أنّ «الألو» بمعنى التّواني والتّقصير، و«الألي» بمعنى البُلوغ وظهور القدرة. وهذان المعنيان متقابلان، ولايبعد أن يكون بين المادّتين اشتقاق أكبر، ويؤخذ أحد المفهومين من الآخر بنسبة التّقابل، ثمّ تفرّعت من المعنيين معانٍ أُخر.

فمن مفهوم التّقصير والتّواني: التّأخير، الإبطاء، التّرك، البُعد.

ومن مفهوم البلوغ: التّصميم، والعهد، والحِلف، والاستطاعة، وإظهار القدرة، والعطوفة، والنّعمة، والانتهاء، والاجتهاد، والأليّة، والنّعمة.

فظهر أنّ الحِلف من متفرّعات البلوغ والتّصميم، فهو عهد جدّيّ وتصميم نهائيّ في العمل والإقدام على أمر. وهكذا النّعمة، فهي ترجع إلى إظهار الرّحمة والانتهاء في العطوفة، وكذلك النّعمة الخاصّة الّتي هي الأليّة في الشّاة. وكلّ هذه المعاني في قبال التّواني والتّقصير.

وتبيّن أنّ مفهوم «الألي» ليس مرادفًا للنّعمة، بل كلّ مايُعدّ من مصاديق الإكمال في الرّحمة، والبلوغ في العطوفة، سواء كان بالأمر أو بالتّقدير أو بالخلق أو بتهيئة الأسباب أو بالنّظم أو بالنّعم العموميّة، ظاهرةً أو باطنةً، دنيويّةً أو أُخرويّةً.

وهذا المعنى يظهر عند التّدبّر في مصاديق «الآلاء» في سورة الرّحمان: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ * فَبِاَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ١٧، ١٨.

فصاديق «الآلاء» في تلك الآيات الكريمة مختلفة جدًّا، والجامع بينها مفهوم الانتهاء في الإحسان والبُلوغ، في إظهار الرّحمة وعدم التّقصير فيه.

وقد يُستشكل بأنّ العذاب كيف يكون من النّعم على العباد؟

فيقال: البلوغ في إحقاق الحقّ والانتهاء في بسط العدل، وإجراء الحكم والقانون وحفظ النّظم؛ كلّها من الرّحمة والنّعمة ومن الألي. (١: ١٠٩)

النُّصوص التّفسيريّة

يَأْلُونَكُمْ

يَاۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَايَأْلُونَكُمْ خَبَالًا... آل عمران: ١١٨

ابن الأعرابيّ: لايقصّرون في فسادكم. (الأزهَريّ ١٥: ٤٣١)

الطّبَريّ: لايستطيعونكم شرًّا، من ألَوْت آلو أُلُوًّا. يقال: ماألَا فلان كذا، أي مااستطاع. (٤: ٦٠)

الزّجّاج: لايبقون في إلقائكم فيما يضرّكم. (الطّبْرِسيّ ١: ٤٩٢)

الطّوسيّ: لايقصّرون في أمركم خبالًا، من قولهم: ماألوتُ في الحاجة جُهدًا ولاآلو الأمر، أي لاأُقصّر جُهدًا. (٢: ٥٧١)

نحوه الرّاغِب (٢٢)، والمَيْبُديّ (٢: ٢٥٥)، وأبو رِزق (٢: ٢٥٣)، ومَجمع اللّغة (١: ٤٨)، وابن عَطيّة (أبو حَيّان ٣: ٣٩)، والكاشانيّ (١: ٣٤٤)، والمُصطَفَويّ (١: ١٠٩).

الطّبْرِسيّ: أي لايقصّرون فيما يُؤدّي إلى فساد أمركم، ولايدعون جُهدهم في مضرّتكم. (١: ٤٩٢)

الفَخر الرّازيّ: أي لايدعون جهدهم في مضرّتكم وفسادكم، يقال: ماألَوْته نُصحًا، أي ماقصّرت في نصيحته، وماألَوْته شرًّا مثله. (٨: ٢١١)

القُرطُبيّ: لايتركون الجُهد في فسادكم، يعني أنّهم وإن لم يقاتلوكم في الظّاهر، فإنّهم لايتركون الجُهد في المكر والخديعة. (٤: ١٧٩)

الآلوسيّ: أصل الألْو: التّقصير، يقال: ألَا كغزا يألو ألْوًا، إذا قصّر وفتر وضعف، وهو لازم يتعدّى إلى المفعول بالحرف. وقد يستعمل متعدّيًا إلى مفعولين في قولهم: لاآلوك نُصحًا ولاآلوك جُهدًا، على تضمين معنى المنع، أي لاأمنعك ذلك. وقد يجعل بمنع التّرك فيتعدّى إلى واحد.

ومعنى الآية على الأوّل: لايقصّرون لكم في الفساد والشّرّ، بل يجهدون في مضرّتكم؛ وعليه يكون الضّمير المنصوب والاسم الظّاهر منصوبين بنزع الخافض. وإليه ذهب ابن عَطيّة، وجوّز أن يكون الثّاني منصوبًا على الحال، أي مُخبلين، أو على التّمييز.

واعتُرض ذلك بأنّه لاإيهام في نسبة التّقصير إلى الفاعل، ولايصحّ جعله فاعلًا إلّا على اعتبار الإسناد المجازيّ والنّصب بنزع الخافض؛ ووقوع المصدر حالًا ليس بقياس إلّا فيما يكون المصدر نوعًا من العامل، نحو أتاني سرعة وبُطْءً، كما نصّ عليه الرّضيّ في بحث المفعول به والحال ـ واعتمده السّالكوتيّ ـ. ونقل أبو حَيّان أنّ التّمييز هنا محوّل عن المفعول نحو: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ

عُيُونًا﴾ القمر: ١٢، وهو من الغرابة بمكان، لأنّ المفروض أنّ الفعل لازم فمِن أينَ يكون له مفعول ليحوّل عنه! وملاحظة تعدّيه إليه بتقدير الحرف قول بالنّصب على نزع الخافض، وقد سمعت مافيه.

وأُجيب بالتزام أحد الأمرين، أو كونه منصوبًا على النّزع، مع القول بالسّماع هنا.

والمعنى على الثّاني: لايمنعونكم خبالًا، أي إنّهم يفعلون معكم مايقدرون عليه من الفساد، ولايبقون عندهم شيئًا منه في حقّكم، وهو وجه وجيه. والتّضمين قياسيٌّ على الصّحيح، والخلاف فيه واهٍ لايُلتفت إليه، والمعنى والإعراب على الثّالث ظاهران بعد الإحاطة بما تقدّم. (٤: ٣٧)

عبدالكريم الخطيب: وفي قوله تعالى: ﴿لَايَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ آل عمران: ١١٨، إشارة إلى السّبب الدّاعي إلى الحذر من مخالطة هؤلاء الّذين يعادون الإسلام ويكيدون له، إنّهم يجهدون كلّ جهدهم في النّيل من المسلمين، لايقصّرون في أمر فيه نكاية بالمسلمين، وخبالهم، وإضعاف لشأنهم. (٢: ٥٦٥)

يُؤْلُونَ

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ...

البقرة: ٢٢٦

ابن مَسعود: هو [الإيلاء] الحلف أن لايقربها يومًا أو أقلّ أو أكثر، ثمّ لايطأها أربعة أشهر فتَبين منه بالإيلاء.

مثله النّخعيّ، وقَتادة، والحكم، وابن أبي ليلى، وحمّاد بن سليمان، وإسحاق. (أبو حيّان ٢: ١٨٠)

الإمام عليّ عليه السلام: يكون الحلف على الامتناع من الجماع على وجه الغضب والضّرار. (الطّبرسيّ ١: ٣٢٤)

ابن عبّاس: هو الحلف أن لايطأها أبدًا.

(أبو حيّان ٢: ١٨٠)

كلّ يمين منعت جماعًا فهي إيلاء.

مثله النّخعيّ، والثّوريّ، وأبو حنيفة، ومالك، وأبو ثور، وأبو عُبَيْد، وابن المُنذر، والقاضي أبوبكرابن العربيّ. (أبو حيّان ٢: ١٨١)

كان إيلاء الجاهليّة السّنة والسّنتين وأكثر من ذلك. يقصدون بذلك إيذاء المرأة عند المساءة، فوقّت لهم أربعة أشهر، فمن آلى بأقلّ من ذلك فليس بإيلاء حكميّ. (القُرطبيّ ٣: ١٠٣)

ابن المُسيّب: يحلفون. (الطّبريّ ٢: ٤١٧)

كان الرّجل لايريد المرأة ولايحبّ أن يتزوّجها غيره، فيحلف أن لايقربها، فكان يتركها بذلك لاأيّما ولاذات بعل، والغرض منه مضارّة المرأة. ثمّ إنّ أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضًا، فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزّوج مدّة حتّى يتروّى ويتأمّل، فإن رأى المصلحة في ترك هذه المضارّة فعلها، وإن رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها. (الفَخر الرّازيّ ٦: ٨٥)

هو في الجماع وغيره من الضّرار، نحو أن يحلف لايكلّمها. (الطّبرسيّ ١: ٣٢٤)

النّخعيّ: [يكون الحلف] في الغضب والرّضا.

مثله الشّعبيّ. (الطّبرسيّ ١: ٣٢٤)

الحسَن: يكون الحلف على الامتناع من الجماع،

على وجه الغضب والضّرار. (الطَّبْرِسيّ ١: ٣٢٤)

الثَّوريّ: هو الحلف أن لا يطأ أربعة أشهر، وبعد مضيّها يسقط الإيلاء، ويكون الطّلاق، ولا تسقط قبل المضيّ إلّا بالفَيء، وهو الجماع في داخل المدّة.

مثله أبو حنيفة. (أبو حيّان ٢: ١٨١)

ابن قُتَيْبَة: يحلفون، يقال: آليت من امرأتي أُولي إيلاءً، إذا حلف أن لا يجامعها، والاسم الأَليّة. (٨٥)

الطَّبَريّ: الّذين يقسمون أَلِيّة، والأَلِيّة: الحلف. (٢: ٤١٧)

السِّجِستانيّ: يحلفون على وطء نسائهم، يعني من الأَليّة وهي اليمين، يقال: آلوه أَلْوَة وأُلْوَةً وإِلْيَةً: اليمين. وكانت العرب في الجاهليّة يكره الرّجل منهم المرأة، ويكره أن يتزوّجها غيره، فيحلف أن لا يطأها أبدًا ولا يخلّي سبيلها إضرارًا بها، فتكون معلّقة عليه حتّى يموت أحدهما. فأبطل الله عزّ وجلّ ذلك من فعلهم، وجعل الوقت الّذي يعرف فيه ما عند الرّجل للمرأة أربعة أشهر. (٢٥)

الطُّوسيّ: الإيلاء في الآية، المراد به اعتزال النّساء وترك جماعهنّ على وجه الإضرار بهنّ. وكأنّه قيل: للّذين يؤلون أن يعتزلوا نساءهم تربّص أربعة أشهر منهم.

واليمين الّتي يكون بها الرّجل مُوليًا، هي اليمين بالله عزّ وجلّ، أو بشيء من صفاته الّتي لا يشركه فيها غيره، على وجه لا يقع موقع اللّغو الّذي لا فائدة فيه، ويكون الحلف على الامتناع من الجماع على جهة الغضب والضّرار، وهو المرويّ عن عليّ عليه السلام، وابن عبّاس، والحسن. (٢: ٢٣٢)

الزَّمَخْشَريّ: قرأ عبد الله (آلوا مِن نِسَائِهِم) وقرأ ابن عبّاس (يقسمُون مِن نِسَائهم).

فإن قلت: كيف عُدّي بـ(مِن) وهو مُعدًّى بـ«على»

قلت: قد ضمّن في هذا القسم المخصوص معنى البُعد، فكأنّه قيل: يبعدون من نسائهم مُؤْلين أو مقسمين.

والإيلاء من المرأة أن يقول: والله لا أقربك أربعة أشهر فصاعدًا؛ على التّقييد بالأشهر، أو لا أقربك على الإطلاق. ولا يكون فيما دون أربعة أشهر إلّا ما يُحكى عن إبراهيم النَّخعيّ. (١: ٣٦٣)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ٣٥٢)

الطَّبْرِسيّ: أي يحلفون، وفيه حذف، أي أن يعتزلوا عن وطء نسائهم، على وجه الإضرار بهنّ. (١: ٣٢٤)

ابن الأنباريّ: (مِنْ نِسَائِهِمْ) جارّ ومجرور متعلّق بالظّرف، كما تقول: لك منّي المعونة. وليست (مِنْ) متعلّقة بـ(يُؤْلُونَ) لأنّه يقال: آلى على امرأته. وقول العامّة: آلى من امرأته غلط، وكأنّه لمّا سمع قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ البقرة: ٢٢٦، ظنّ أنّ (مِنْ) تتعلّق بـ(يُؤْلُونَ) فجوّز أن يقال: آلى من امرأته، وليس كذلك. (١: ١٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: [بعد ذكر الإيلاء بحسب اللّغة قال:]

أمّا في عرف الشّرع فهو اليمين على ترك الوطء، كما إذا قال: والله لا أُجامعك، ولا أُباضعك ولا أقربك. ومن المفسّرين من قال: في الآية حذف، تقديره: للّذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم. إلّا أنّه حذف لدلالة الباقي عليه.

وأنا أقول: هذا الإضمار إنّما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على المعهود اللّغويّ، أمّا إذا حملناه على المتعارف في الشّرع استغنينا عن هذا الإضمار.

أمّا قوله: (مِنْ نِسَائِهِمْ) ففيه سؤال، وهو أنّه يقال: المتعارف أن يقال: حلف فلان على كذا أو آلى على كذا، فلِمَ أُبدلت لفظة «على» هاهنا بلفظة «مِنْ»؟

والجواب من وجهين:

الأوّل: أن يراد لهم من نسائهم تربّص أربعة أشهر، كما يقال: لي منك كذا.

والثّاني: أنّه ضمّن في هذا القسم معنى البُعد، فكأنّه قيل: يبعدون من نسائهم مُؤلين أو مقسمين. (٦: ٨٥)

نحوه النّيسابوريّ. (٢: ٢٥٣)

القُرطُبيّ: (يُؤْلُونَ) معناه يحلفون، والمصدر إيلاء وأليّة وألوة وإلوة.

وقرأ أُبيّ وابن عبّاس: (لِلَّذِينَ يقسِمُونَ)، ومعلوم أنّ يقسمون تفسير يُؤْلُون. وقرىء (لِلَّذِينَ آلَوا) يقال: آلى يُؤلي إيلاءً، وتألّى تألّيًا، وائتلى ائتلاءً، أي حلف. ومنه: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ﴾ النّور: ٢٢.

[وفيه بحث طويل في شرائط الإيلاء وكيفيّته فراجع] (٣: ١٠٢)

أبو حَيّان: قال الجمهور: هو الحلف أن لا يطأ أكثر من أربعة أشهر، فإن حلف على أربعة أشهر أو مادونها فليس بمولٍ وكانت يمينًا محضًا، لو وطيء في هذه المدّة لم يكن عليه شيء كسائر الأيمان. وهذا قول مالك، والشّافعيّ، وأحمد، وأبي ثور.

والظّاهر من الآية أنّ «الإيلاء» هو الحلف على الامتناع من وطء امرأته مطلقًا، غير مقيّد بزمان.

[وفيه أيضًا بحوث مستوفاة، فراجع] (٢: ١٨١)

رشيد رضا: الإيلاء من المرأة أن يحلف الرّجل إنّه لا يقربها، وهو ممّا يكون مِنَ الرّجال عند المغاضبة والغيظ. وفيه امتهان للمرأة وهضم لحقّها وإظهار لعدم المبالاة بها، فترك المقاربة الخاصّة المعلومة ضرارًا معصيةٌ، والحلف عليه حلف على ما لا يرضى الله تعالى به، لما فيه من ترك التّوادّ والتّراحم بين الزّوجين، وما يترتّب على ذلك من المفاسد في أنفسهما وفي عيالهما وأقاربهما.

والظّاهر أنّ حكم هذا الإيلاء الحلف يدخل في معنى الآية السّابقة، على الوجه الأوّل من الوجهين اللّذين أوردناهما، وهو أنّه يجب على المؤلي أن يحنث ويكفّر عن يمينه، ولكنّه إذا لم يفعل هذا الواجب لم يكن آثمًا في نفسه فقط، فيقال: حسبه ما يلق من جزاء إثمه، بل يكون بإثمه هاضمًا لحقّ امرأته، ولا يبيح له العدل هذا الهضم والظّلم، ولذلك أنزل الله فيه هذا الحكم. (٢: ٣٦٨)

الطَّباطَبائيّ: الإيلاء من الألية بمعنى الحلف. وغلب في الشّرع في حلف الزّوج أن لا يأتي زوجته غضبًا وإضرارًا، وهو المراد في الآية.

والظّاهر أنّ تعدية الإيلاء بـ(مِنْ) لتضمينه معنى الابتعاد ونحوه، فيفيد وقوع الحلف على الاجتناب عن المباشرة، ويشعر به تحديد التّربّص بأربعة أشهر، فإنّها الأمد المضروب للمباشرة الواجبة شرعًا. ومنه يعلم أنّ المراد بالعزم على الطّلاق مع إيقاعه، ويشعر به أيضًا تذييله بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٧، فإنّ السّمع إنّما يتعلّق بالطّلاق الواقع لا بالعزم

عليه. (٢: ٢٢٦)

المُصطفَويّ: الّذين يظهرون التّواني ويؤخّرون أنفسهم عن أزواجهم فلهم تربّص أربعة أشهر.

(١: ١١٠)

يَأْتَلِ

وَلَا يَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ... النّور: ٢٢

ابن عبّاس: لايحلف، بلغة قريش.

(اللّغات في القرآن: ٣٦)

لايقسم. (السّيوطيّ ٢: ٣٢)

الحسَن: لايحلف أُولو الفضل.

(ابن هشام ٣: ٣١٦)

مثله الضّحّاك. (الطّبَريّ ١٨: ١٠٣)

الفَرّاء: الائتلاء: الحلف. وقرأ بعض أهل المدينة (ولايَتَألّ أُولُو الفَضْل) وهي مخالفة للكتاب، من تألّيت. (٢: ٢٤٨)

أبو عُبَيْدَة: مجازه ولايفتعل، من آليتُ: أقسمتُ. وله موضع آخر من ألوت بالواو. (٢: ٦٥)

يقصّر، من «افتعل» ألوت قصّرت، ومنه: ﴿لَايَأْلُونَكُمْ﴾ آل عمران: ١١٨. (أبو حيّان ٦: ٤٤٠)

ابن هِشام: ﴿وَلَايَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ﴾ ولايألُ أُولو الفضل منكم. (٣: ٣١٦)

ابن قُتَيْبَة: لايحلف، وهو «يفتعل» من الأليّة، وهي اليمين. وقُرئت أيضًا (ولايتألّ) على «يتفعّل». (٣٠٢)

الطّبَريّ: واختلف القرّاء في قراءة قوله: (وَلَايَأْتَلِ)، فقرأته عامّة قرّاء الأمصار (وَلَايَأْتَلِ) بمعنى «يفتعل» من الأليّة، وهي القسم بالله، سوى أبي جعفر وزيد بن أسلم، فإنّه ذُكِر عنهما أنّهما قرءا ذلك (ولايتألّ) بمعنى «يتفعّل» من الأليّة.

والصّواب من القراءة في ذلك عندي قراءة من قرأ (وَلَايَأْتَلِ) بمعنى «يفتعل» من الأليّة، وذلك أنّ ذلك في خطّ المصحف كذلك، والقراءة الأُخرى مخالفة خطّ المصحف. فاتّباع المصحف مع قراءة جماعة القُرّاء، وصحّة المقروء به، أولى من خلاف ذلك كلّه.

(١٨: ١٠١)

السِّجِسْتانيّ: يحلف «يفتعل» من الأليّة، وهي اليمين. وقُرئت (يَتَألّ) على «يتفعّل» من الأليّة أيضًا. ويأتل أيضًا «يفتعل» من قولك: ماألوت جُهدًا، أي ماقصّرت. (١٣٣)

نحوه القُرطُبيّ (١٢: ٢٠٨)، وأبو حيّان (٦: ٤٤٠)، والمَيْبُديّ (٦: ٥٠٦).

الطُّوسيّ: الائتلاء: القسم، يقال: آلى يُؤلي إيلاءً، إذا حلف على أمرٍ من الأُمور، ويأتل «يفتعل» من الأليّة على وزن «يقتضي» من القضيّة. ومن قرأ (يَتَألّ) فعلى وزن «يتفعّل» والمعنى لايحلف أن لايؤتي. (٧: ٤٢١)

الزَّمَخْشَريّ: هو من ائتلى، إذا حلف «افتعال» من الأليّة. وقيل: من قولهم: ماألوت جُهدًا، إذا لم تدّخر منه شيئًا.

ويشهد للأوّل قراءة الحسَن (ولايَتألّ) والمعنى لايحلفوا على أن لايحسنوا إلى المستحقّين للإحسان، أو لايقصّروا في أن يحسنوا إليهم، وإن كانت بينهم وبينهم

شَحْناء لجناية اقترفوها، فليعودوا عليهم بالعفو والصّفح، وليفعلوا بهم مثل مايرجون أن يفعل ربّهم مع كثرة خطاياهم وذنوبهم. (٣: ٥٦)

الطَّبْرِسيّ: أي لايحلف أو لايقصّر ولايترك.

(٤: ١٣٤)

الفَخْر الرّازيّ: ذكروا في قوله: (وَلَايَأْتَلِ) وجهين:

الأوّل[1]: وهو المشهور أنّه من ائتلى، إذا حلف «افتعل» من الأليّة، والمعنى لايحلف. قال أبو مسلم: هذا ضعيف لوجهين:

أحدهما: أنّ ظاهر الآية على هذا التّأويل يقتضي المنع من الحلف على الإعطاء، وهم أرادوا المنع من الحلف على ترك الإعطاء، فهذا المتأوّل قد أقام النّفي مكان الإيجاب، وجعل المنهيّ عنه مأمورًا به.

وثانيهما: أنّه قلّما يوجد في الكلام «افتعلت» مكان «أفعلت»، وهنا آليت من الأليّة «افتعلت»، فلايقال: أفعلت، كما لايقال: من ألزمت التزمت، ومن أعطيت اعتطيت. ثمّ قال في (يَأْتَلِ): إنّ أصله يأتلي، ذهبت الياء للجزم، لأنّه نهيّ، وهو من قولك: ماألَوتُ فلانًا نُصحًا، ولم آل في أمري جهدًا، أي ماقصّرت ـ ولايألُ ولايأتَلِ واحدٌ ـ فالمراد لاتقصّروا في أن تُحسنوا إليهم. ويوجد كثيرًا «افتعلت» مكان «فعلت»، تقول: كسبت واكتسبت، وصنعت واصطنعت، ورضيت وارتضيت. فهذا التّأويل هو الصّحيح دون الأوّل، [وهو: لايحلف] ويُروى هذا التّأويل أيضًا عن أبي عُبَيْدَة.

أجاب الزّجّاج عن السّؤال الأوّل بأنّ «لا» تحذف في اليمين كثيرًا، قال الله تعالى: ﴿وَلَاتَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا﴾ البقرة: ٢٢٤، يعني أن لاتبرّوا.

وأجابوا عن السّؤال الثّاني أنّ جميع المفسّرين الّذين كانوا قبل أبي مسلم فسّروا اللّفظة باليمين، وقول كلّ واحد منهم حجّة في اللّغة فكيف الكلّ، ويعضده قراءة الحسن (وَلَايَتَألَّ). (٢٣: ١٨٦)

النَّيْسابوريّ: (وَلَايَأْتَلِ) وهو «افتعل» من الأليّة، أي لايحلف على عدم الإحسان. وحرف النّفي يحذف من جواب القسَم كثيرًا، فهي كقراءة من قرأ (وَلَايَتَألَّ).

وقيل: هو من قولهم: ماألَوت جُهدًا، إذا لم يدّخر من الاجتهاد شيئًا، أي لايقصّر في الإحسان إلى المستحقّين. (١٨: ٨٠)

أبو السُّعود: أي لايحلف «افتعال» من الأليّة. وقيل: لايقصّر من الألْو. والأوّل هو الأظهر. (٤: ٥٢)

الآلوسيّ: أي لايحلف «افتعال» من الأليّة.

وقال أبو عُبَيْدَة: واختاره أبو مسلم، أي لايقصّر، من الألْو بوزن الدّلْو، والأُلُوّ بوزن العُتوّ. قيل: والأوّل أوفق بسبب النّزول. [إلى أن قال:]

وقرأ عبد الله بن عَبّاس بن ربيعة، وأبو جعفر مولاه، وزيد بن أسلم (يَتَألَّ) مضارع تألّى، بمعنى حلف.

وهذه القراءة تؤيّد المعنى الأوّل لـ(يَأْتَلِ).

(١٨: ١٢٥)

الطَّباطَبائيّ: الائتلاء: التّقصير والتّرك والحلف. وكلّ من المعاني الثّلاثة لايخلو من مناسبة، والمعنى لايقصّر أُولو الفضل منكم. (١٥: ٩٤)

---

(١) قد غفل عن بيان الوجه الثّاني وكأنّه اكتفى بما حكاه عن أبي مسلم في السّؤال الثّاني أنّه بمعنى: لايقصّر.

عبد الكريم الخَطيب: أي ولايمتنع أو يـقصِّر. (٩: ١٢٥٣)

الآء

١ـ...فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

الأعراف: ٦٩

ابن عَبّاس: أي نعم الله عليكم.

(الفَخْر الرّازيّ ١٤: ١٥٨)

نحوه قَتادَة والسُّدّيّ، وابن زَيْد. (الطَّبَريّ ٨: ٢١٦)

مثله الطَّبْرِسيّ (٢: ٤٣٧)، والحسن (الطُّوسيّ ٤: ٤٧٥).

الإمام الصّادق عليه السلام: هي أعظم نعم الله على خلقه، وهي: ولايتنا. (الكاشانيّ ٢: ٢١١)

أبو عُبَيْدَة: أي نعم الله، وواحدها في قول بعضهم: أَلًى، تقديرها قفًا، وفي قول بعضهم: إلًى، تقديرها مِعًى. (١: ٢١٧)

الطَّبَريّ: «الآلاء» فإنّها جمع، واحدها: إِلْيٌ، بكسر الألف، في تقدير مِعي، ويقال: أَلًى في تقدير قفًا، بفتح الألف. وقد حُكي سماعًا من العرب إِلْي، مثل حِسْي. (٨: ٢١٦)

السِّجِسْتانيّ: نعم الله واحدها: إلْيٌ وألًى وإلًى. (١١)

القَيْسيّ: واحد آلاء: إِلًى أو أَلًى أو أُلْيٌ أو إِلْيٌ، بمنزلة واحد. (١: ٣٢٣)

الطُّوسيّ: الآلاء، في واحدها لغات: «ألًا مثل مَعًا، و«ألًا» مثل قفًا، و«إلْي» مثل حِسْي، و«إلًى» مثل دِمًى.

قال الشّاعر:

أبيض لايرهب الهزال ولا
يقطع رحمًا ولايخون إلًّا

«إلًا وألًا» رويا جميعًا.

معناه اذكروا نعم الله واشكروه عليها، لكي تفوزوا بثواب الجنّة والنّعيم الدّائم الأبديّ. (٤: ٤٧٥)

الواحديّ: واحد الآلاء: إلْي وألْوٌ وإلًى، نظير الآلاء، الآناء، واحدها: إنًا وأَنْيٌ وإِنْيٌ.

(الفَخْر الرّازيّ ١٤: ١٥٨)

المَيْبُديّ: تذكّروا أيادي الله الجميلة عليكم. (٣: ٦٤٤)

الزَّمَخْشَريّ: في استخلافكم وبسطة أجرامكم، وماسواها من عطاياه. وواحد الآلاء: أَلًى، ونحوه أَنًى وآناء وضِلَع وأضلاع وعنب وأعناب. (٣: ٨٧)

مثله النَّيسابوريّ. (٨: ١٦٠)

الفَخْر الرّازيّ: لابدّ في الآية من إضمار، والتّقدير: واذكروا آلاء الله واعملوا عملًا يليق بتلك الإنعامات لعلّكم تفلحون. (١٤: ١٥٨)

أبو السُّعود: الّتي أنعم بها عليكم من فنون النّعماء الّتي هذه من جملتها. وهذا تكرير للتّذكير لزيادة التّقرير، وتعميم إثر تخصيص. (٢: ١٧٤)

البُرُوسَويّ: جمع إلًى، بمعنى النّعمة، وهو تعميم تخصيص. (٣: ١٨٦)

الآلوسيّ: أي نعمه سبحانه وتعالى، وهي جمع إِلْي، بكسر فسكون، كحِمْل وأحمال، أو أُلْي، بضمّ فسكون،

كقُفل وأقفال، أو إلى، بكسر ففتح مقصورًا، كمِعًى وأمعاء، أو بفتحتين مقصورًا، كقفًا وأقفاء.

وهذا تكرير للتّذكير لزيادة التّقرير، وتعميم أثر تخصيص، أي اذكروا الآلاء الّتي من جملتها ماتقدّم. (١٥٧:٨)

القاسميّ: أي في استخلافكم، وبسطة أجرامكم، وماسواها من عطاياه، لتخصّصوه بالعبادة. (٧: ٢٧٧١)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ وَلَاتَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ الأعراف: ٧٤

٢ـ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾. النّجم: ٥٥

الطّبَريّ: فبأيّ نعمات ربّك يابن آدم الّتي أنعمها عليك، ترتاب وتشكّ وتجادل؟!

والآلاء: جمع ألًى. وفي واحدها لغات ثلاثة: إلْيٌ على مثال عِلْيٍ، وإليٌ على مثال عِليٍ، وألًى على مثال علًى. (٢٧: ٨٠)

الطّوسيّ: إنّما قيل بعد تعديد النّعم: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾ لأنّ النّعم الّتي عُدّدت على من ذكر نعم من الله علينا، لما لنا في ذلك من اللّطف في الانزجار عن القبيح، مع أنّه نالهم مانالهم بكفرهم النّعم، فبأيّ نعم ربّك أيّها المخاطب تتمارى حتّى تكون مقارنًا لهم في سلوك بعض مسالكهم، أي فما بقيت لك شبهة بعد تلك الأهوال في جحده نعمه. (٩: ٤٤٠)

المَيْبُديّ: أي تشكّ وتجادل أيّها الإنسان بما أولاك من النّعم أو بما كفاك من النّقم! وقيل: بأيّ نعم ربّك الدّالّة على وحدانيّته تشكّ؟ (٩: ٣٧١)

الزّمَخْشَريّ: قد عدّد نعمًا ونقمًا وسمّاها كلّها آلاء، من قبل مافي نقمة من المزاجر والمواعظ للمعتبرين. (٤: ٣٥)

الطّبْرسيّ: قيل: لمّا عدّ الله سبحانه مافعله ممّا يدلّ على وحدانيّته قال: فبأيّ نعم ربّك الّتي تدلّ على وحدانيّته تتشكّك؟ وإنّما ذكره بالنّعم بعد تعديد النّقم، لأنّ النّقم الّتي عُدّدت هي نعم علينا لما لنا فيها من اللّطف في الانزجار عن القبيح؛ إذ نالهم تلك النّقم بكفرانهم المنعم. (٥: ١٨٣)

الفَخْر الرّازيّ: إن قيل: المذكور من قبلُ نعم والآلاء نعم، فكيف قال: آلاء ربّك؟

نقول: لمّا عدّ من قبل النّعم وهو الخلق من النّطفة ونفخ الرّوح الشّريفة فيه والإغناء والإقناء، وذكر أنّ الكافر بنعمه أهلك، قال: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾ فيصيبك مثل ماأصاب الّذين تماروا من قبل، أو تقول: لمّا ذكر الإهلاك، قال للشّاكّ: أنت ماأصابك الّذي أصابهم؛ وذلك بحفظ الله إيّاك ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾ النّجم: ٥٥ وسنزيده بيانًا في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ الرّحمن: ١٣. (٢٩: ٢٥)

أبو حَيّان: وهو استفهام في معنى الإنكار، أي آلاؤه، وهي النّعم لايتشكّك فيها سامع. وقد سبق ذكر نعم ونقم، وأُطلق عليها كلّها «آلاء» لما في النّقم من الزّجر والوعظ لمن اعتبر. (٨: ١٧٠)

الآلوسيّ: الاستفهام للإنكار، والآلاء ـ جمع إلْي ـ: النّعم، والمراد بها ماعدّ في الآيات قبل. وسمّي الكلّ بذلك

مع أنّ منه نقمًا، لما في النّقم من العبر والمواعظ للمعتبرين، والانتفاع للأنبياء والمؤمنين، فهي نعم بذلك الاعتبار أيضًا.

وقيل: التّعبير بالآلاء للتّغليب. وتعقّب بأنّ المقام غير مناسب له. (٢٧: ٧١)

٣ـ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾. الرّحمن: ١٣

ابن زَيْد: الآلاء: القدرة، فبأيّ آلائه تكذّب، خلقكم كذا وكذا، فبأيّ قدرة الله تكذّبان؟!

(الطّبَريّ ٢٧: ١٢٤)

ابن قُتَيْبَة: أمّا تكرار: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فإنّه عدّد في هذه السّورة نعماءه، وأذكرَ عباده آلاءه، ونبّههم على قدرته ولطفه بخلقه، ثمّ أتبع ذكر كلّ خلّة وصفها بهذه الآية، وجعلها فاصلة بين كلّ نعمتين، ليفهّمهم النّعم ويقرّرهم بها.

وهذا كقولك للرّجل: أجل أحسنت إليه دهرك وتابعت عنده الأيادي، وهو في ذلك يُنكرك ويكفرك، ألم أبوّئك منزلًا وأنت طريد؟ أفتُنكر هذا؟ وألم أحملك وأنت راجل؟ ألم أحجّ بك وأنت صرورة؟ أفتُنكر هذا؟

ومثل ذلك تكرار: ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ القمر: ١٥، ١٧، أي هل من معتبر ومتّعظ.

(تأويل مشكل القرآن: ٢٤٠)

نحوه المَيْبُديّ (٩: ٤٠٩)، والقُرطُبيّ (١٧: ١٦١).

الحسين بن الفضل: التّكرير طردًا للغفلة، وتأكيدًا للحجّة. (القُرطُبيّ ١٧: ١٦٠)

عبد الجبّار: ربما قيل: إنّه تعالى ذكر في أوّل السّورة أنّه: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرّحمن: ٣، ٤، فكيف قال: من بعد: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾؟

وجوابنا: أنّه بعد ذلك ذكر مع الإنس الجنّ، فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ * وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ الرّحمن: ١٤، ١٥، ثمّ عطف على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ لأنّه كلّف تعالى في الأرض الإنس والجنّ. وإنّما كرّر تعالى في هذه الآيات الكثيرة ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ لأنّه ذكر نعمة بعد نعمة فأتبعه ذلك، وهذا ممّا يحسن ممّا يذكر نعمه وأياديه.

فإن قال: ففي جملة الآيات ماليس فيه نعمة كقوله: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ﴾ الرّحمن: ٤٤، إلى غير ذلك.

وجوابنا: أنّ ذلك من النّعم إذا تدبّره المرء وخاف منه، فصار زاجرًا له عن المعاصي. (٤١٠)

الإسكافيّ: تكريره إحدى وثلاثين مرّة.

للسّائل أن يسأل عن العدّة الّتي جاءت عليها هذه الآية متكرّرة، وعن فائدتها.

والجواب أن يقال: نبّه الله تعالى على ماخلق من نعم الدّنيا المختلفة في سبع منها، وأفرد سبعًا للتّرهيب والإنذار والتّخويف بالنّار، وفصّل بين السّبع الأوّل والسّبع الآخر بواحدة ثلاث آيات سويّ، فيها بين النّاس كلّهم فيما كتب الله من الفناء عليهم، حيث يقول: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ الرّحمن ٢٦، أي مَن على الأرض، وهذه الفاصلة للتّسوية بين الملائكة وبين الإنس والجنّ في الافتقار إلى الله تعالى، وإلى المسألة والإشفاق من خشية الله، وهي

قوله: ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الرّحمٰن: ٢٩، وإنّما كانت الأوّل سبعًا، لأنّ أُمّهات النّعم الّتي خلقها الله سبعًا سبعًا كالسّماوات والأرضين ومعظم الكواكب، وكانت الثّانية سبعًا، لأنّها على قسمة أبواب جهنّم لمّا كانت في ذكرها. وبعد هذه السّبع ثمانية في وصف الجنان وأهلها على قسمة أبوابها، وثمانية أُخرى بعدها للجنّتين اللّتين دون الجنّتين الأُوليين، لأنّه قال تعالى: في مفتتح الثّمانية المتقدّمة: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ الرّحمٰن: ٤٦، فلمّا استكملت هذه الآية ثماني مرّات قال: ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ الرّحمٰن: ٦٢، فمضت ثمانية في وصف الجنّتين وأهلها، وثمانية في جنّتين دونها للثّمانية المتقدّمة إليه، فكان الجميع إحدى وثلاثين مرّة.

فإن قال قائل: فقد سوّى بين الجنّة والنّار في الاعتداد بالإنعام على الثّقلين بوصفها، وإنّما النّعمة إحداهما دون الأُخرى؟

والجواب أن يقال: إنّ الله تعالى مُنعِم على عباده نعمتين: نعمة الدّنيا ونعمة الدّين، وأعظمها الأُخرى، واجتهاد الإنسان ورهبته ممّا يؤلمه أكثر من اجتهاده ورغبته فيما ينعمه، فالتّرهيب زجر على المعاصي وبعث على الطّاعات، وهو سبب النّفع الدّائم، فأيّة نعمة أكبر إذًا من التّخويف بالضّرر المؤدّي إلى أشرف النّعم، فلمّا جاز عند ذكر ماأنعم به علينا في الدّنيا وعند ذكر ماأعدّه للمطيعين في الأُخرى أن يقول: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ الرّحمٰن: ١٣، جاز أن يقول عند ذكر مايخوّفنا به ممّا يصرفنا عن معصيته إلى طاعته الّتي تكسبنا نعيم جنّته كذلك، لأنّ هذا أشوق إلى تلك الكرامة من وصف ماأُعدّ فيها من النّعمة.

فإن قال: إنّ السّبع الأوّل قد عرفت من ستّ منها نعمة الله علينا في البرّ والبحر، والسّابعة هي ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ الرّحمٰن: ٢٦، وأيّة نعمة في ذلك حتّى تُعدّ من نعمة الدّنيا؟

والجواب أن يقال: فيه التّسوية بين الصّغير والكبير، والأمير والمأمور، والمالك والمملوك، والظّالم والمظلوم، في الفناء المؤدّي إلى دار البقاء، ومجازاة المحسن والمسيء بحقّه من الجزاء، فالمظلوم يؤخذ حقّه، والظّالم يُقرع فيترك الظّلم له، وسبب الفناء يعلمه الإنسان باضطرار، فلانعمة إذًا أكبر من هذه. (٤٦٣)

الشّريف المرتضى: أمّا التّكرار في سورة الرّحمان فإنّما حَسُن للتّقرير بالنّعم المختلفة المعدّدة، فكلّما ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها، ووبّخ على التّكذيب بها، كما يقول الرّجل لغيره: ألم أحسن إليك بأن خوّلتك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأن خلّصتك من المكاره؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا وكذا؟ فيحسُن منه التّكرير لاختلاف مايقرّره به، وهذا كثير في كلام العرب وأشعارهم. [ثمّ ذكر أشعارًا كثيرة إلى أن قال:]

وهذا المعنى أكثر من أن نُحصيه، وهذا هو الجواب عن التّكرار في سورة المرسلات، بقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ المرسلات: ١٥، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٣٤.

فإن قيل: إذا كان الّذي حسّن التّكرار في سورة الرّحمان ماعدّده من آلائه ونعمه، فقد عدّد في جملة ذلك ماليس بنعمة، وهو قوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ

وَنُحَاسٌ فَلَاتَنْتَصِرَانِ﴾ الرّحمن: ٣٥، وقوله: ﴿هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ* يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ اٰنٍ﴾ الرّحمن: ٤٣، ٤٤، فكيف يحسن أن يقول بعقب هذا: ﴿فَبِأَيِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ وليس هذا من الآلاء والنّعم؟

قلنا: الوجه في ذلك أنّ فعل العقاب وإن لم يكن نعمة فذكره ووصفه والإنذار به من أكبر النّعم، لأنّ في ذلك زجرًا عمّا يستحقّ به العقاب، وبعثًا على مايستحقّ به الثّواب. فإنّما أشار بقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، بعد ذكر جهنّم والعذاب فيها إلى نعمته بوصفها والإنذار بعقابها، وهذا ممّا لاشبهة في كونه نعمة. (١: ١٢٣)

الطّوسيّ: إنّما كرّرت هذه الآية، لأنّه تقرير بالنّعمة عند ذكرها على التّفصيل نعمة نعمة، كأنّه قيل: بأيّ هذه الآلاء تكذّبان. ثمّ ذكرت آلاء أُخر فاقتضت من التّذكير والتّقرير بها مااقتضت الأُولى، ليتأمّل كلّ واحد في نفسها وفي ماتقتضيه صفتها من حقيقتها الّتي تتفضّل بها، من غيرها. (٩: ٤٦٨)

الكرمانيّ: كرّر الآية إحدى وثلاثين مرّة، ثمانية منها ذكرت عقيب آيات فيها تعداد عجائب خلق الله، وبدائع صُنعه، ومبدأ الخلق ومعادهم، ثمّ سبعة منها عقيب آيات فيها ذكر النّار وشدائدها على عدد أبواب جهنّم. وحسن ذكر الآلاء عقيبها لأنّ صرفها ودفعها نعمًا تُوازي النّعم المذكورة، أو لأنّها حلّت بالأعداء، وذلك يعدّ من أكبر النّعماء.

وبعد هذه السّبعة ثمانية في وصف الجنان وأهلها على عدد أبواب الجنّة، وثمانية أُخرى بعدها للجنّتين اللّتين دونهما. فن اعتقد الثّمانية الأُولى وعمل بموجبها استحقّ كلتا الثّمانيتين من الله، ووقاه السّبعة السّابقة، والله تعالى أعلم. (١٨٦)

المَيْبُديّ: واعلم أنّ في بعض هذه السّورة ذكر الشّدائد والعذاب والنّار والنّعمة من وجهين: [ثمّ ذكر نحو الكرمانيّ] (٩: ٤١٠)

الفخر الرّازيّ: ماالحكمة في تكرير هذه الآية وكونه إحدى وثلاثين مرّة؟

نقول: الجواب عنه من وجوه:

الأوّل: إنّ فائدة التّكرير التّقرير، وأمّا هذا العدد الخاصّ فالأعداد توقيفيّة لايطّلع على تقدير المقدّرات أذهان النّاس، والأولى أن لايبالغ الإنسان في استخراج الأُمور البعيدة في كلام الله تعالى.

الثّاني: ماقلناه: إنّه تعالى ذكر في السّورة المتقدّمة ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ القمر: ١٨، أربع مرّات لبيان ما في ذلك من المعنى، وثلاث مرّات للتّقرير والتّكرير. وللثّلاث والسّبع من بين الأعداد فوائد ذكرناها في قوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ﴾ لقمان: ٢٧، فلمّا ذكر العذاب ثلاث مرّات ذكر الآلاء إحدى وثلاثين مرّة، لبيان مافيه من المعنى، وثلاثين مرّة للتّقرير. والآلاء مذكورة عشر مرّات أضعاف مرّات ذكر العذاب، إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى اِلَّا مِثْلَهَا﴾ الأنعام: ١٦٠.

الثّالث: إنّ الثّلاثين مرّة تكرير بعد البيان في المرّة

الأُولى، لأنّ الخطاب مع الجنّ والإنس، والنّعم منحصرة في دفع المكروه وتحصيل المقصود، لكن أعظم المكروهات عذاب جهنّم: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ﴾ الحجر: ٤٤، وأتمّ المقاصد نعيم الجنّة ولها ثمانية أبواب، فإغلاق الأبواب السّبعة وفتح الأبواب الثّمانية جميعه نعمة وإكرام. فإذا اعتبرت تلك النّعم بالنّسبة إلى جنسَي الجنّ والإنس تبلغ ثلاثين مرّة وهي مرّات التّكرير للتّقرير، والمرّة الأُولى لبيان فائدة الكلام. وهذا منقول وهو ضعيف، لأنّ الله ذكر نعم الدّنيا والآخرة، وماذكره اقتصار على بيان نعم الآخرة.

الرّابع: هو أنّ أبواب النّار سبعة والله تعالى ذكر سبع آيات تتعلّق بالتّخويف من النّار، من قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ الرّحمن: ٣١، إلى قوله تعالى: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ﴾ الرّحمن: ٤٤، ثمّ إنّه تعالى ذكر بعد ذلك جنّتين؛ حيث قال: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ الرّحمن: ٤٦، ولكلّ جنّة ثمانية أبواب تفتح كلّها للمتّقين. وذكر من أوّل السّورة إلى ماذكرنا من آيات التّخويف ثماني مرّات: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ سبع مرّات للتّقرير بالتّكرير، استيفاء للعدد الكثير الّذي هو سبعة. وقد بيّنّا سبب اختصاصه في قوله تعالى: ﴿سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ لقمان: ٢٧، وسنعيد منه طرفًا إن شاء الله تعالى، فصار المجموع ثلاثين مرّة. والمرّة الواحدة الّتي هي عقيب النّعم الكثيرة لبيان المعنى وهو الأصل، والتّكثير تكرار فصار إحدى وثلاثين مرّة. (٢٩: ٩٦)

الرّازيّ: فإن قيل: بعض الجمل المذكورة في هذه السّورة ليست من النّعم، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ الرّحمن: ٢٦، وقوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ الرّحمن: ٣٥، فكيف حسن الامتنان بعدها بقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾؟

قلنا: من جملة الآلاء دفع البلاء وتأخير العقاب، فإبقاء من هو مخلوق للفناء نعمة، وتأخير العقاب عن العصاة أيضًا نعمة، فلهذا امتنّ علينا بذلك.

(مسائل الرّازيّ: ٣٣٢)

الطُّوفيّ: فائدة التّكرير إعلامهم بتأكيد استحقاقه لعبادتهم، بتذكيره إيّاهم نعمه عليهم عند كلّ فرد من أفرادها، كما يقول الرّجل لعبده: ألم أكسُك، ألم أُزوّجك؟ ألم أرحك من التّعب، فبأيّ نعمي تكذّب؟ ألم أنقذك من الجناية الفلانيّة؟ ألم أعطك الضّيعة الفلانيّة؟ ويعدّد نعمه عليه، ثمّ يقول: فبأيّ آلاء تكذّب؟ ومعنى هذا الكلام وقوّته أنّك لاتستطيع تكذيب شيء من ذلك لوضوحه وظهوره. (الإكسير في علم التّفسير: ٢٥٠)

السُّيوطيّ: إنّها وإن تكرّرت نيّفًا وثلاثين مرّة، فكلّ واحدة تتعلّق بما قبلها؛ ولذلك زادت على ثلاثة. ولو كان الجميع عائدًا إلى شيء واحد لما زاد على ثلاثة، لأنّ التّأكيد لايزيد عليها، قاله ابن عبد السّلام وغيره.

وإن كان بعضها ليس بنعمة فذكر النّقمة للتّحذير نعمة. وقد سئل: أيّ نعمة في قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ الرّحمن: ٢٦؟ فأُجيب بأجوبة، أحسنها: النّقل من دار الهموم إلى دار السّرور، وإراحة المؤمن والبارّ من الفاجر. (٣: ٢٣٦)

البُرُوسَويّ: في «بحر العلوم» الآلاء: النّعم الظّاهرة

والباطنة الواصلة إلى الفريقين، وبهذا يظهر فساد ماقيل: من أنّ الآلاء هي النّعم الظّاهرة فحسب، والنّعماء هي النّعم الباطنة.

والصّواب: أنّها من الألفاظ المترادفة كالأُسُود والليُوث، والفُلك والسُّفُن.

وفي «التّأويلات النّجميّة» الآلاء: هي النّعمة الظّاهرة والنّعماء الباطنة. والآيات المتوالية تدلّ على هذا، لأنّها نعمة ظاهرة بالنّسبة إلى أهل الظّاهر.

ومعنى تكذيبهم بالآلاء كفرهم بها. والتّعبير عن الكفر بالتّكذيب لما أنّ دلالة الآلاء المذكورة على وجوب الإيمان والشّكر شهادة منها بذلك، فكفرهم بها تكذيب بها لامحالة، أي فإذا كان الأمر كما فصّل فبأيّ فرد من أفراد آلاء مالِكِكُما ومربّيكما بتلك الآلاء تكذّبان، مع أنّ كلاًّ منها ناطق بالحقّ شاهد بالصّدق، فالاستفهام للتّقرير، أي للحمل على الإقرار بتلك النّعم، ووجوب الشّكر عليها. (٩: ٢٩٢)

القاسميّ: في «عروس الأفراح» فإن قلت: إذا كان المراد بكلّ ماقبله فليس ذلك بإطناب، بل هي ألفاظ كلّ أُريد به غير ماأُريد به الآخر.

قلت: إذا قلنا: العبرة بعموم اللّفظ، فكلّ واحد أُريد بالآخرة ولكن كرّر ليكون نصًّا فيما يليه، ظاهرًا في غيره.

فإن قلت: يلزم التّأكيد؟

قلت: والأمر كذلك، ولايرد عليه أنّ التّأكيد لايزاد به عن ثلاثة، لأنّ ذاك في التّأكيد الّذي هو تابع. أمّا ذكر الشّيء في مقامات متعدّدة أكثر من ثلاثة، فلايمتنع.

وقال العزّ بن عبد السّلام في آخر كتابه: الإشارة إلى الإيجاز. وأمّا قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فيجوز أن تكون مكرّرة على جميع أنعمه ويجوز أن يراد بكلّ واحدة منهنّ ماوقع بينها وبين قبلها من نعمة، ويجوز أن يراد بالأُولى ماتقدّمها من النّعم، وبالثّانية ماتقدّمها، وبالثّالثة ماتقدّم على الأُولى والثّانية، وبالرّابعة ماتقدّم على الأُولى والثّانية والثّالثة، وهكذا إلى آخر السّورة. (١٥: ٥٦٣٦)

الطَّباطَبائيّ: والخطاب في الآية لعامّة الثّقلين: الجنّ والإنس، ويدلّ على ذلك توجيه الخطاب إليهما صريحًا، فيما سيأتي من قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ الرّحمٰن: ٣١، وقوله: ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ الرّحمٰن: ٣٣، وقوله ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ﴾ الرّحمٰن: ٣٥، فلايُصغى إلى قول من قال: إنّ الخطاب في الآية للذّكر والأُنثى من بني آدم، ولاإلى قول من قال: إنّه من خطاب الواحد بخطاب الاثنين، ويفيد تكرّر الخطاب نحو ياشرطيّ اضربا عنقه، أي اضرب عنقه اضرب عنقه.

وتوجيه الخطاب إلى عالَمي الجنّ والإنس هو المصحّح لعدّ ماسنذكره من شدائد يوم القيامة وعقوبات المجرمين من أهل النّار من آلائه ونعمه تعالى، فإنّ سوق المسيئين وأهل الشّقوة في نظام الكون إلى ماتقتضيه شقوتهم ومجازاتهم بتبعات أعمالهم من لوازم صلاح النّظام العامّ الجاري في الكلّ الحاكم على الجميع، فذلك نعمة بالقياس إلى الكلّ وإن كان نقمة بالنّسبة إلى طائفة خاصّة منهم وهم المجرمون، وهذا نظير مانجده في السّنن والقوانين الجارية في المجتمعات، فإنّ التّشديد على أهل البغي والفساد ممّا يتوقّف عليه حياة المجتمع وبقاؤه،

وليس يتنعّم به أهل الصّلاح خاصّة، كما أنّ إثابة أهل الصّلاح بالثّناء الجميل والأجر الحسن كذلك.

فما في النّار من عذاب وعقاب لأهلها، وما في الجنّة من كرامة وثواب آلاء ونعم على معشر الجنّ والإنس، كما أنّ الشّمس والقمر والسّماء المرفوعة والأرض الموضوعة والنّجم والشّجر وغيرها آلاء ونعم على أهل الدّنيا. (١٩: ٩٨)

أولاء

١ـ ﴿هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَايُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ آل عمران: ١١٩

أبو العالية: يعني المنافقين، دليله قوله تعالى: ﴿وَاِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا اٰمَنَّا﴾ آل عمران: ١١٩.

مثله مُقاتِل. (القُرطُبيّ ٤: ١٨١)

الفَرّاء: العرب إذا جاءت إلى اسم مُكنّى قد وُصف بهذا وهذان وهؤلاء، فرّقوا بين «ها» وبين «ذا» وجعلوا المكنّى بينهما، وذلك في جهة التّقريب لا في غيرها، فيقولون: أين أنت؟ فيقول القائل: هأنذا، ولايكادون يقولون: هذا أنا.

وكذلك التّثنية والجمع، ومنه: ﴿هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ﴾ وربّما أعادوا «ها» فوصلوها بذا وهذان وهؤلاء، فيقولون: هاأنت هذا، وهاأنتم هؤلاء، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ﴾ النّساء: ١٠٩.

فإذا كان الكلام على غير تقريب أو كان مع اسم ظاهر، جعلوا «ها» موصولة بـ«ذا» فيقولون: هذا هو، وهذان هما، إذا كان على خبر يكتفي كلّ واحد بصاحبه بلافعل. والتّقريب لابدّ فيه من فعل لنقصانه، وأحبّوا أن يُفرّقوا بذلك بين معنى التّقريب وبين معنى الاسم الصّحيح. (١: ٢٣١)

نحوه الطّبَريّ. (٤: ٦٥)

الزّجّاج: قال بعض النّحويّين: العرب إذا جاءت إلى اسم مُكنّى قد وصف بـ«هذا» جعلته بين «ها» و«ذا»، فيقول القائل: أين أنت؟ فيقول المجيب: هأنذا. قال: وذلك إذا أرادوا جهة التّقريب، قال: فإنّما فعلوا ذلك ليفصلوا بين التّقريب وغيره.

ومعنى التّقريب عنده أنّك لاتقصد الخبر عن هذا الاسم، فتقول: هذا زيد.

والقول في هذا عندنا أنّ الاستعمال في المضمر أكثر فقط، أعني أن يفصل بين «ها» و«ذا» لأنّ التّنبيه أن يلي المضمَر أبيَنُ.

فإن قال قائل: ها زيد ذا، وهذا زيد، جاز، لااختلاف بين النّاس في ذلك.

وهذا عندنا على ضربين: جائز أن يكون (أُولَاءِ) في معنى الّذين، كأنّه قيل: هأنتم الّذين تحبّونهم ولايحبّونكم. وجائز أن يكون (تُحِبُّونَهُمْ) منصوبة على الحال، و (أَنْتُمْ) ابتداءٌ و (أُولَاءِ) الخبر.

المتي: انظروا إلى أنفسكم محبّين لهم، نُهوا في حال محبّتهم إيّاهم. (١: ٤٦٢)

الطُّوسيّ: قال الحسن بن عليّ المغربيّ: (أُولَاءِ) يعني به المنافقين، كما تقول: ماأنت زيدًا تُحبُّه، ولايُحبّك. وهذا مليح غير أنّه يحتاج أن يقدّر عامل في (أُولَاءِ)

ينصبه، يُفسّره قوله: (يُحِبُّونَهُمْ) لأنّه مشغول لايعمل فيا قبله، كقوله: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ﴾ يس: ٣٩، في مَنْ نصبه.

وأُولاء للرّجال، وللنّساء أُولات، وهو مبنيّ على الكسر. وكان الأصل السّكون والألف قبلها ساكنة، فحُرّك لالتقاء السّاكنين على أصل الكسرة. (٢: ٥٧٣)

الزَّمَخْشَريّ: (ها) للتّنبيه، و(أَنْتُمْ) مبتدأ، و(أُولَاءِ) خبره، أي أنتم أُولاء الخاطئون في موالاة منافقي أهل الكتاب. (١: ٤٥٩)

أبو حَيّان: تقدّم لنا الكلام على نظير ﴿هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ﴾ في قوله: ﴿هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ﴾ آل عمران: ٦٦، قراءةً وإعرابًا.

وتلخيصه هنا أن يكون (أُولَاءِ) خبرًا عن (أَنْتُمْ) و(تُحِبُّونَهُمْ) مستأنف أو حال، أو صلة على أن يكون (أُولَاءِ) موصولًا، أو خبرًا لـ(أَنْتُمْ) و(أُولَاءِ) منادًى، أو يكون (أُولَاءِ) مبتدأ ثانيًا و(تُحِبُّونَهُمْ) خبر عنه والجملة خبر عن الأوّل، أو يكون (أُولَاءِ) في موضع نصب، نحو: أنا زيدًا ضربته، فيكون من الاشتغال، واسم الإشارة في هذين الوجهين واقع على غير ماوقع عليه (أَنْتُمْ) لأنّ (أَنْتُمْ) خطاب للمؤمنين، و(أُولَاءِ) إشارة إلى الكافرين.

وفي الأوجه السّابقة مدلوله ومدلول (أَنْتُمْ) واحدٌ وهو المؤمنون، وعلى تقدير الاستئناف في (تُحِبُّونَهُمْ) لاينعقد ممّا قبله مبتدأ وخبر، إلاّ بإضمار وصف تقديره: أنتم أُولاء الخاطئون في موالاة غير المؤمنين، إذ ﴿تُحِبُّونَهُمْ وَلَايُحِبُّونَكُمْ﴾ بيان لخطئهم في موالاتهم، حيث يبذلون المحبّة لمن يبغضهم. (٣: ٣٩)

٢ـ قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَى أَثَرِى وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى. طٰه: ٨٤

الطَّبَريّ: يقول: قومي على أثري يلحقون بي. (١٦: ١٩٥)

أبو البَقاء: (أُولَاءِ) اسم موصول، و(عَلَى أَثَرِى) صلته. (إملاء مامَنّ به الرّحمان ٢: ١٢٥)

الطَّبْرِسيّ: (هُمْ أُولَاءِ) مبتدأ وخبر، ويجوز أن يكون (أُولَاءِ) بدلًا من (هُمْ) ويكون (عَلَى أَثَرِى) في موضع رفع بأنّه خبر المبتدأ. وعلى الوجه الأوّل يجوز أن يكون (عَلَى أَثَرِى) في موضع نصب على الحال، والعامل فيه معنى الإشارة في (أُولَاءِ)، ويجوز أن يكون خبرًا بعد خبر. (٤: ٢٣)

القُرطُبيّ: قال أبو حاتم: قال عيسى: بنو تميم يقولون: «هم أُولَى» مقصورة مرسلة، وأهل الحجاز يقولون: «أُولاءِ» ممدودة.

وحكى الفرّاء: (هُمْ أُولَايَ عَلَى أَثَرِي)، وزعم أبو إسحاق الزّجّاج: أنّ هذا لاوجه له. قال النّحّاس: وهو كما قال، لأنّ هذا ليس ممّا يضاف، فيكون مثل هُدايَ.

ولايخلو من إحدى جهتين: إمّا أن يكون اسمًا مبهمًا فإضافته محال، وإمّا أن يكون بمعنى «الّذين» فلايضاف أيضًا، لأنّ مابعده من تمامه، وهو معرفة. (١١: ٢٣٣)

الآلوسيّ: (أُولَاءِ) اسم إشارة كما هو المشهور، مرفوع المحلّ على الخبريّة. (١٦: ٢٤٢)

هٰؤُلَاء

١ـ ... فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ. البقرة: ٣١

مُجاهِد: بأسماء هذه الّتي حدّثتُ بها آدم.
(الطَّبَرِيّ ١: ٢١٨)

الطَّبَرِيّ: أنبئوني بأسماء مَن عرضتُه عليكم أيّتها الملائكة. (١: ٢١٨)

الطُّوسيّ: (هؤُلَاءِ): لغة قريش ومَن جاورهم، بإثبات ألف بين الهاء والواو، ومدّ الألف الأخيرة. وتميم وبكْر وعامّة بني أسد يقصّرون الألف الأخيرة، وبعض العرب يسقط الألف الأُولى الّتي بين الهاء والواو، ويمدّ الأخيرة. [ثمّ استشهد بشعر]

وحقّق الهمزة ابنُ عامر وأهلُ الكوفة إذا اتّفقا من كلمتين.

وقرأ أبو عمرو، وأحمد بن صالح عن قالون بتحقيق الأُولى فحذف الثّانية. وقرأ وَرْش، وقُنْبُل، وأبو جعفر، وأُوَيس[1] بتحقيق الأُولى وتليين الثّانية. وقرأ ابن كثير إلّا قُنْبُلًا، ونافع إلّا وَرْشًا، وأحمد بن صالح بسكون الأُولى وتحقيق الثّانية في المكسورتين والمضمومتين، وفي المفتوحتين بتحقيق الأُولى وحذف الثّانية. (١: ١٤٢)

ابن عَطِيّة: (هؤُلَاءِ) ظاهره حضور اشخاص، وذلك عند العرض على الملائكة. وليس في هذه الآية مايوجب أنّ الاسم أُريد به المسمّى، كما ذهب إليه المكّيّ والمهدويّ.

فمن قال: إنّه تعالى عرض على الملائكة أشخاصًا استقام له مع لفظ (هؤُلَاءِ)، ومن قال: إنّه إنّما عرض أسماء فقط، جعل الإشارة بـ(هؤُلَاءِ) إلى أشخاص الأسماء وهي غائبة؛ إذ قد حضر ماهو منها بسبب، وذلك أسماؤها، وكأنّه قال لهم في كلّ اسم: لأيّ شخصٍ هذا.

والّذي يظهر أنّ الله تعالى علّم آدم الأسماء، وعرض مع ذلك عليه الأجناس أشخاصًا، ثمّ عرض تلك على الملائكة وسألهم عن تسمياتها الّتي قد تعلّمها آدم، ثمّ إنّ آدم قال لهم: هذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا. و(هؤُلَاءِ) لفظ مبنيّ على الكسر، والقصر فيه لغة تميم، وبعض قيس، وأسد. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٢٠)

الطَّبْرِسيّ: قرأ أهل المدينة وأهل البصرة (هؤُلَاءِ) بمَدّة واحدة، ولايمدّونها إلّا على قدر خروج الألف، ويمدّون (أولَاءِ) كأنّهم يجعلونه كلمتين. والباقون يمدّون مدّتين في كلّ القرآن.

فأمّا الهمزتان من كلمتين ـ نحو: ﴿هؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ونحوها ـ فأبو جعفر، ونافع برواية وَرْش، وابن كثير برواية القوّاس، ويعقوب يهمزون الأُولى ويخفّفون الثّانية ويشيرون بالكسرة إليها، وكذلك يفعلون في كلّ همزتين متّفقتين تلتقيان من كلمتين مكسورتين كانتا أو مضمومتين أو مفتوحتين.

فالمكسورتان: ﴿عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ النّور: ٣٣، والمضمومتان ﴿أَوْلِيَاءُ أُولٰئِكَ﴾ الأحقاف: ٣٢، ليس في القرآن غيره، والمفتوحتان: ﴿جَاءَ أَحَدَكُمُ﴾ الأنعام: ٦١، و﴿شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ عبس: ٢٢.

وأبو عمرو، والبزّيّ بهمزة واحدة فيتركان إحداهما أصلًا إذا كانتا متّفقتين، ونافع برواية إسماعيل، وابن كثير

---

(١) كذا، والظّاهر: رُوَيس.

برواية ابن فليح بتليين الأُولى وتحقيق الثّانية، وإذا اختلفتا فاتّفقوا على همز الأُولى وتليين الثّانية نحو: ﴿كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ...﴾ البقرة: ١٣، و﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَٰمَةِ﴾ المائدة: ١٤.

فأمّا ابن عامر، وعاصم، والكِسائيّ فإنّهم يهمزون همزتين في جميع ذلك، متّفقتين كانتا أو مختلفتين.

أمّا الحذف والتّليين فللتّخفيف، وأمّا الهمز فللحمل على الأصل. (١: ٧٥)

أبو حَيّان: [بعد الإشارة إلى ماحكيناه عن ابن عَطيّة قال:]

وهذا فيه بُعْد وتكلّف وخروج عن الظّاهر بغير داعية إلى ذلك. (١: ١٤٦)

٢ـ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم. البقرة: ٨٥

الطَّبَريّ: يتّجه في قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَآءِ﴾ وجهان:

أحدهما: أن يكون أُريد به: ثمّ أنتم ياهؤلاء، فترك «يا» استغناءً بدلالة الكلام عليه، كما قال: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا﴾ يوسف: ٢٩، وتأويله: يايوسف أعرض عن هذا؛ فيكون معنى الكلام حينئذٍ: ثمّ أنتم يامعشر يهود بني إسرائيل بعد إقراركم بالميثاق الّذي أخذته عليكم لاتسفكون دماءكم ولاتُخرجون أنفسكم من دياركم.

والوجه الآخر: أن يكون معناه ثمّ أنتم قوم تقتلون أنفسكم، فيرجع إلى الخبر عن (أنتم)، وقد اعترض بينهم وبين الخبر عنهم بـ(هؤلاء)، كما تقول العرب: أنا ذاالقوم، وأنا هذا أجلس. ولو قيل: أنا هذا أجلس كان صحيحًا جائزًا، كذلك: أنت ذاك تقوم.

وقد زعم بعض البصريّين أنّ قوله: (هٰؤُلَآءِ) في قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَآءِ﴾ تنبيه وتوكيد لـ(أَنتُمْ)، وزعم أنّ (أَنتُمْ) وإن كانت كناية أسماء جماع المخاطبين فإنّما جاز أن يؤكّدوا بـ(هؤُلَآءِ) وأُولى، لأنّها كناية عن المخاطبين. (١: ٣٦٩)

ابن عَطيّة: (هٰؤُلَآءِ) دالّة على أنّ المخاطبة للحاضرين لاتحتمل ردًّا إلى الأسلاف. قيل: تقدير الكلام: ياهؤلاء، فحذف حرف النّداء. ولايحسن حذفه عند سيبويه مع المبهمات، لاتقول: هذا أقبل.

وقيل: تقديره: أعني هؤلاء، وقيل: (هؤُلَآءِ) بمعنى «الّذين» فالتّقدير: ثمّ أنتم الّذين تقتلون. (١: ١٧٤)

الزَّمَخْشَريّ: ثمّ أنتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون، يعني أنّكم قوم آخرون غير أُولئك المقرّين تنزيلًا لتغيّر الصّفة منزلة تغيّر الذّات، كما تقول: رجعت بغير الوجه الّذي خرجت به. (١: ٢٩٣)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَآءِ﴾ فيه إشكال، لأنّ قوله: (أَنتُمْ) للحاضرين و(هٰؤُلَآءِ) للغائبين، فكيف يكون الحاضر نفس الغائب؟

وجوابه من وجوه:

أحدها: تقديره: ثمّ أنتم ياهؤلاء.

ثانيها: تقديره: ثمّ أنتم أعني هؤلاء الحاضرين.

ثالثها: أنّه بمعنى «الّذين» وصِلته (تَقْتُلُونَ)، وموضع (تَقْتُلُونَ) رفع إذاكان خبرًا، ولاموضع له إذا كان صلةً.

رابعها: (هٰؤُلَاءِ) تأكيد لـ(أَنْتُمْ) والخبر (تَـقْتُلُونَ). (٣: ١٧٢)

أبو حَيّان: هذا استبعاد لما أخبر عنهم به من القتل والإجلاء والعدوان، بعد أخذ الميثاق منهم وإقرارهم وشهادتهم. واختلف المُعْرِبون في إعراب هذه الجملة، فالمختار أنّ (أَنْتُمْ) مبتدأ و(هٰؤُلَاءِ) خبر و(تَقْتُلُونَ) حال. وقد قالت العرب: ها أنت ذا قائمًا، وها أنا ذا قائمًا. وقالت أيضًا: هذا أنا قائمًا، وها هو ذا قائمًا. وإنّما أخبر عن الضّمير باسم الإشارة في اللّفظ، وكأنّه قال: أنت الحاضر وأنا الحاضر وهو الحاضر، والمقصود من حيث المعنى الإخبار بالحال، ويدلّ على أنّ الجملة حال مجيئهم بالاسم المفرد منصوبًا على الحال فيما قلناه من قولهم: ها أنت ذا قائمًا، ونحوه. [وبعد نقل قول الزّمخشريّ قال:]

والظّاهر أنّ المشار إليه بقوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ﴾ هم المخاطبون أوّلًا فليسوا قومًا آخرين، ألا ترى أنّ هذا التّقدير الّذي قدّره الزّمخشريّ من تنزيل تغيّر الصّفة منزلة تغيّر الذّات لايتأتّى في نحو: ها أنا ذا قائمًا، ولا في: هاأنتم أولاء، بل المخاطب هو المشار إليه من غير تغيّر.

وقال ابن عَطيّة: وقال الأُستاذ الأجلّ أبو الحسن بن أحمد شيخنا: (هٰؤُلَاءِ) رفع بالابتداء و(أَنْتُمْ) خبر مقدّم و(تَقْتُلُونَ) حال، بها تمّ المعنى وهي كانت المقصود، فهي غير مستغنًى عنها، وإنّما جاءت بعد أن تمّ الكلام في المسند والمسند إليه، كما تقول: هذا زيد منطلقًا، وأنت قد قصدت الإخبار بإنطلاقه لاالإخبار بأنّ هذا هو زيد، انتهى مانقله ابن عَطيّة عن شيخه.

ولاأدري ماالعلّة في العدول عن جعل (أَنْتُمْ) المبتدأ و(هٰؤُلَاءِ) الخبر إلى عكس هذا، والعامل في هذه الحال اسم الإشارة بما فيه من معنى الفعل، قالوا: وهو حال منه، فيكون إذا ذاك قد اتّحد ذو الحال والعامل فيها.

وذهب بعض المُعرِبين إلى أنّ (هٰؤُلَاءِ) منادى، محذوف منه حرف النّداء. وهذا لايجوز عند البصريّين، لأنّ اسم الإشارة عندهم لايجوز أن يُحذف منه حرف النّداء.

ونُقل جوازه عن الفرّاء، وخرّج عليه الآية الزّجّاج وغيره جُنوحًا إلى مذهب الفرّاء، فيكون على هذا القول (يَقْتُلُونَ) خبرًا عن (أَنْتُمْ). وفُصل بين المبتدإ والخبر بالنّداء، والفصل بينهما بالنّداء جائز.

وإنّما ذهب مَن ذهب إلى هذا في هذه الآية، لأنّه صعب عنده أن ينعقد من ضمير المخاطب واسم الإشارة جملة من مبتدإ وخبر.

وذهب ابن كيسان وغيره إلى أنّ (أَنْتُمْ) مبتدأ و(يَقْتُلُونَ) الخبر و(هٰؤُلَاءِ) تخصيص للمخاطبين، لِما نُبّهوا على الحال الّتي هم عليها مقيمون، فيكون إذ ذاك منصوبًا بـ«أعني».

وقد نصّ النّحويّون على أنّ التّخصيص لايكون بالنّكرات ولابأسماء الإشارة، والمُستقرأُ من لسان العرب أنّه يكون «أيّا» نحو: اللّهمّ اغفر لنا أيّتها العصابة، أو معرّفًا بالألف واللّام نحو: نحن العرب أقرى النّاس للضّيف، أو بالإضافة نحو: «نحن معاشر الأنبياء لانورّث»، وقد يكون علمًا، كما أنشدوا:

بنا تميمًا يكشف الضّباب

وأكثر مايأتي بعد ضمير متكلّم كما مثّلناه، وقد جاء

بعد ضمير مخاطب كقولهم: بك الله نرجو الفضل.

وذهب بعضهم إلى أنّ (هؤُلَاءِ) موصول بمعنى الّذي، وهو خبر عن (أَنْتُمْ) ويكون (تَقْتُلُونَ) صلة لـ(هؤُلَاءِ). وهذا لايجوز على مذهب البصريّين، وأجاز ذلك الكوفيّون، وهي مسألة خلافيّة مذكورة في علم النّحو. (١: ٢٩٠)

٣ـ هَاأَنْتُمْ هؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ...

آل عمران: ٦٦

الطُّوسيّ: إن قيل: أين خبر أنتم في (هَاأَنْتُمْ)؟

قيل: يحتمل أمرين:

أحدهما: (حَاجَجْتُمْ) على أن يكون (هؤُلَاءِ) تابعًا عطف بيان.

والثّاني: أن يكون الخبر (هؤُلَاءِ) على معنى هؤُلاء بمعنى «الّذين» ومابعده صلة. (٢: ٤٩١)

الزَّمَخْشَريّ: يعني أنتم هؤُلاء الأشخاص الحَمْقى، وبيان حماقتكم وقلّة عقولكم أنّكم جادلتم فيما لكم به علم. (١: ٤٣٥)

ابن عَطيّة: (هؤُلَاءِ) فيه لغتان: المدّ والقصر، وقد جمعها في بيت الأعشى في بعض الرّوايات:

هؤُلا ثمّ هؤلاء قد اعطيتَ

نِعالًا محذُوّةً بِنِعالِ

وأمّا إعراب ﴿هَاأَنْتُمْ هؤُلَاءِ﴾ فابتداء وخبر، و(حَاجَجْتُمْ) في موضع الحال لايُستغنى عنها، وهي بمنزلة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ﴾ البقرة: ٨٥. ويحتمل أن يكون (هؤُلَاءِ) بدلًا أو صفة، ويكون الخبر (حَاجَجْتُمْ). (١: ٤٥٠)

أبو حَيّان: قرأ الكوفيّون وابن عامر والبزّيّ (هَاأَنْتُمْ) بألف بعد الهاء بعدها همزة (أَنْتُمْ) محقّقة. وقرأ نافع وأبو عمرو ويعقوب بهاء بعدها ألف بعدها همزة مُسهّلة بين بين، وأبدل أناسٌ هذه الهمزة ألفًا محضة لوَرْش (ها) للتّنبيه، لأنّه يكثر وجودها مع المضمرات المرفوعة، مفصولًا بينها وبين اسم الإشارة، حيث لااستفهام. وأصلها أن تباشر اسم الإشارة لكن اعتُني بحرف التّنبيه، فقُدّم، وذلك نحو قول العرب: ها أنا ذا قائمًا، وها أنت ذا تصنع كذا، وها هو ذا قائمًا.

ولم ينبّه المخاطب هنا على وجود ذاته بل نبّه على حال غفل عنها لشغفه بما التبس به. وتلك الحالة هي أنّهم حاجّوا فيما لايعلمون، ولم ترد به التّوراة والإنجيل، فتقول لهم: هَبْ أنّكم تحتجّون فيما تدّعون أن قدْ وَردَ به كتب الله المتقدّمة فَلِم تحتجّون فيما ليس كذلك؛ وتكون الجملة خبريّة وهو الأصل، لأنّه قد صدرت منهم المحاجّة فيما يعلمون، ولذلك أنكر عليهم بعد المحاجّة فيما ليس لهم به علم.

وعلى هذا يكون (ها) قد أُعيدتْ مع اسم الإشارة توكيدًا، وتكون في قراءة قُنْبُل قد حذف ألف (ها) كما حذفها مَنْ وقفَ على ﴿أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ . الرّحمن: ٣١. (ياأيُّهْ) بالسّكون، وليس الحذف فيها بقويّ في القياس.

وقال أبو عمرو ابن العلاء وأبو الحسن الأخفش: الأصل في (هَاأَنْتُمْ): أأنتم، فأُبدل من الهمزة الأُولى الّتي للاستفهام (ها) لأنّها أُختها، واستحسنه النّحّاس. وإبدال الهمزة «هاءً» مسموع في كلماتٍ ولاينقاس، ولم يسمع

ذلك في همزة الاستفهام، لايحفظ من كلامهم: هتضرب زيدًا، بمعنى أتضرب زيدًا، إلّا في بيتٍ نادرٍ جاءت فيها يدل همزة الاستفهام وهو

وأتت صواحبها وقلن هذا الّذي

منح المودّة غيرنا وجفانًا

ثمّ الفصل بين الهاء المُبدلة من همزة الاستفهام وهمزة «أنتْ» لايناسب، لأنّه إنّما يُفصل لاستثقال اجتماع الهمزتين، وهنا قد زال الاستثقال بإبدال الأُولى هاء، ألاترى أنّهم حذفوا الهمزة في نحو: أُريقه، إذ أصله: أأريقه، فلمّا أبدلوها هاءً لم يحذفوا بل قالوا: أهَريقه. وقد وجّهوا قراءة قُنْبُل على أنّ «الهاء» بدل من همزة الاستفهام لكونها هاء لاألفَ بعدها.

وعلى هذا من أثبت الألف فيكون عنده فاصلة بين الهاء والمُبدَلة من همزة الاستفهام وبين همزة (أنتُم) أجرى البَدل في الفصل مجرى المُبدَل منه، والاستفهام على هذا معناه «التّعجُّب» من حماقتهم، وأمّا من سهّل فلأنّها همزة بعد ألف على حد تسهيلهم إيّاها في «هيأة» وأمّا تحقيقها فهو الأصل، وأمّا إبدالها ألفًا فقد تقدّم الكلام في ذلك، في قوله: ﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ البقرة: ٦.

و(أَنْتُمْ) مبتدأ و(هٰؤُلَاءِ) الخبر و(حَاجَجْتُمْ) جملة حاليّة، كقول: هاأنت ذا قائمًا، وهي من الأحوال الّتي ليست يُستغنى عنها، كقوله: ﴿ثُمَّ اَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ﴾ البقرة: ٨٥ على أحسن الوجوه في إعرابه. [ثمّ نقل كلام الزّمَخشَريّ وأضاف:]

وأجازوا أن يكون (هٰؤُلَاءِ) بدلًا وعطف بيان، والخبر (حَاجَجْتُمْ) وأجازوا أن يكون (هٰؤُلَاء) موصولًا، بمعنى «الّذي» وهو خبر المبتدإ و(حَاجَجْتُمْ) صلته، وهذا على رأي الكوفيّين. وأجازوا أيضًا أن يكون مُنادى، أي ياهؤلاء، وحذف منه حرف النّداء، ولايجوز حذف حرف النّداء من المشار على مذهب البصريّين، ويجوز على مذهب الكوفيّين. وقد جاء في الشّعر حذفه وهو قليل، نحو قول رجل من طيء:

إنّ الأُلى وصفوا قومي لهم فهم

هذا اعتصم تلق من عاداك مخذولًا

وقال:

لايغرّنكم أُولاء من القو

م جُنُوح للسّلم فهو خداع

يريد ياهذا اعتصم وياأُولاء. (٢: ٤٨٥)

أُولٰئِكَ

١ـ أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. البقرة: ٥

ابن مَسعود: أمّا الّذين يؤمنون بالغيب، فهم المؤمنون من العرب، والّذين يؤمنون بما أُنزل إليك: المؤمنون من أهل الكتاب، ثمّ جمع الفريقين فقال: ﴿أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

مثله ابن عبّاس. (الطّبَريّ ١: ١٠٦)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل فيمن عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: ﴿أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾، فقال بعضهم: عنَى بذلك أهل الصّفتين المتقدّمتين، أعني المؤمنين بالغيب من العرب والمؤمنين، وبما أُنزل إلى محمّد ﷺ وإلى من قبله من الرّسُل، وإيّاهم جميعًا وصف

بأنّهم على هدى منه، وأنّهم هم المفلحون.

وقال بعضهم: بل عنى بذلك المتّقين الّذين يؤمنون بالغيب، وهم الّذين يؤمنون بما أُنزل إلى محمّد، وبما أُنزل إلى من قبله من الرّسل.

وقال آخرون: بل عنى بذلك الّذين يؤمنون بما أُنزل إلى محمّد ﷺ وبما أُنزل إلى من قبْله، وهم مؤمنو أهل الكتاب، الّذين صدّقوا بمحمّد ﷺ وبما جاء به، وكانوا مؤمنين من قبل بسائر الأنبياء والكتب.

وأولى التّأويلات عندي بقوله: ﴿أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ ماذكرت من قول ابن مسعود، وابن عبّاس، وأن تكون (أُولٰئِكَ) إشارة إلى الفريقين، أعني المتّقين ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ البقرة: ٤، وتكون (أُولٰئِكَ) مرفوعة بالعائد من ذكرهم في قوله: ﴿عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ وأن تكون (الَّذِينَ) الثّانية معطوفة على ماقبل من الكلام، على ماقد بيّنّاه. (١: ١٠٦)

الزّمخشريّ: في اسم الإشارة الّذي هو (أُولٰئِكَ) إيذان بأنّ مايرد عقيبه فالمذكورون قبله أهل لاكتسابه، من أجل الخصال الّتي عُدّدت لهم. (١: ١٤١)

الطّبْرِسيّ: موضع (أُولٰئِكَ) رفع بالابتداء، والخبر ﴿عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ وهو اسم مبنيّ، والكاف حرف خطاب لامحلّ له من الإعراب، وكُسِرت الهمزة فيه لالتقاء السّاكنين. (١: ٤٠)

الفَخْر الرّازيّ: في تكرير (أُولٰئِكَ) تنبيه على أنّهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهُدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضًا، فقد تميّزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين.

فإن قيل: فلِمَ جاء مع العاطف، وماالفرق بينه وبين قوله: ﴿أُولٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ الأعراف: ١٧٩؟

قلنا: قد اختلف الخبران هنا، فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثَمّت، فإنّهما متّفقان، لأنّ التّسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، وكانت الجملة الثّانية مقرّرة لما في الأُولى، فهي من العطف بمعزل. (٢: ٣٤)

نحوه الآلوسيّ. (١: ١٢٥)

القُرطُبيّ: قال النّحّاس: أهل نجد يقولون: أُلالك، وبعضهم يقول: أُلالك، الكاف للخطاب.

قال الكِسائيّ: من قال: أُولئك فواحده: ذلك، ومن قال: أُلاك فواحده: ذاك، وأُلالك مثل أُولئك. [ثمّ استشهد بشعر]

وربّما قالوا: أُولئك، في غير العقلاء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٨١)

أبو حَيّان: (أُولٰئِكَ) اسم إشارة للجمع، يشترك فيه المذكّر والمؤنّث، والمشهور عند أصحابنا أنّه للرُّتبة القُصوى كأُولالك. وقال بعضهم: هو للرّتبة الوُسطى، قاسه على «ذا» حين لم يزيدوا في الوسطى عليه حرف الخطاب، بخلاف أُولالك.

ويضعّف قوله كون هاء التّنبيه لاتدخل عليه، وكتبوه بالواو فرقًا بينه وبين إليك، وبُني لافتقاره إلى حاضر يُشار إليه به، وحُرّك لالتقاء السّاكنين، وبالكسر على أصل التقائهما. (١: ٤٣)

٢ـ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمٰى أَبْصَارَهُمْ. محمّد: ٢٢، ٢٣

الطَّبَريّ: هؤلاء الّذين يفعلون هذا، يعني الّذين يفسدون ويقطّعون الأرحام الّذين لعنهم الله، فأبعدهم من رحمته. (٢٦: ٥٧)

الفَخر الرّازيّ: إشارة لمن سبق ذكرهم من المنافقين، أبعدهم الله عنه أو عن الخير فأصمّهم، فلايسمعون الكلام المستبين، وأعماهم فلايتّبعون الصّراط المستقيم، وفيه ترتيب حسن. (٢٨: ٦٤)

أبو حَيّان: (أولٰئك) إشارة إلى مرضى القلوب فأصمّهم عن سماع الموعظة، وأعمى أبصارهم عن طريق الهدى. (٨: ٨٢)

البُرُوسَويّ: إشارة إلى المخاطبين بطريق الالتفات، إيذانًا بأنّ ذكر إهانتهم أوجب إسقاطهم عن رتبة الخطاب، وحكاية أحوالهم الفظيعة لغيرهم. وهو مبتدأ، خبره قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ﴾. (٨: ٥١٧)

مثله الآلوسيّ. (٢٦: ٦٩)

الطَّباطَبائيّ: الإشارة إلى المفسدين في الأرض المقطّعين للأرحام. وقد وصفهم الله بأنّه لعنهم فأصمّهم، وأذهب بسمعهم فلايسمعون القول الحقّ، وأعمى أبصارهم فلايرون الرّأي الحقّ. (١٨: ٢٤٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ لقد لفّق اللّغويّون بين «أ ل و» و«أ ل ي»، ودمجوهما في مادّة «أ ل و» كما فعل الجَوهَريّ، أو في مادّة «أ ل ي» كما فعل الأزهَريّ. أمّا ابن فارِس فقد تردّد في لاميهما، كما هو دَيدنه في مثل هذه المواضع.

٢ـ والحقيقة أنّهما مادّتان منفصلتان. فما دلّ على الاجتهاد والتّقصير أو اليمين، فهو واويّ اللّام، يقال: ألا يألو ألْوًا، وألّى يؤلّي تألية، وائتلى يأتلي ائتلاءً، إذا قصّر واجتهد. ويقال: ماألوتك نُصحًا، وماألّيت عن الجهد في حاجتك، أي ماقصّرت.

ومنه: آلى بمعنى حلف فإنّه جهد في تسجيل المطلوب، يقال: آلى يؤلي إيلاءً، وتألّى يتألّى تألّيًا: حلف واجتهد.

ومنه أيضًا: الأُلوة ـ بتثليث الهمزة ـ والأَلِيّة، وهي اليمين، لأنّ صاحب اليمين بمثابة المقصّر، فيحلف صادقًا أو كاذبًا لدرء حالة التّقصير عنه.

والأَلُوّة ـ بفتح الهمزة وضمّها ـ أي العود الّذي يُتبخّر به، غير عربيّ ـ كما قيل ـ ولايعرف في سائر اللّغات السّاميّة أيضًا. ولعلّه معرّب اللّفظ الفارسيّ «ألَو»، أي لهيب النّار[1]، فتصرّف العرب في لفظه، وتسامحوا في معناه، كما فعلوا ذلك في لفظ «هندسة»؛ إذ أنّ أصله في الفارسيّة «أندازه»، أي مقياس الشّيء ومقداره[2].

٣ـ وأمّا مادلّ على النّعمة والقحط، فهو يائيّ اللّام، بدليل الاشتقاق، يقال: أَلِيَ الرّجل يألى ألًى فهو آلى، إذا كان عظيم العجز. وفي التّثنية يقال: هما أليان وأليتان. والجمع يقال: كباش أُلْي وأليانات، ويقال أيضًا: أليات.

(١) راجع معجم دهخدا ٨: ١٠٣ بالفارسيّة.
(٢) المصدر السّابق ٨: ٣٤٣.

ومنه: الآلاء، وهي النّعم، واحدها «إلى» مثل مِعًى، و«ألًى» مثل قَفًى، و«إلْي» مثل حِسْي، و«ألْي» مثل رَمْي.

ومنه أيضًا: الألْيَة، وهي ذَنَب الشّاة، لأنّها تكتنز عندما يمرَعُ الجنابُ[1]، وتكثُر الأعشاب. فهي أمارة الخير والخصب، مثل اللّبن أمارة الغنى والرّخاء عند العرب.

وقالوا مجازًا: ألْية الإنسان، أي عجزه، وألْية الإبهام أو الخِنْصِر، أي اللّحمة الّتي تحته، وألْية القَدَم، أي مؤخّر المَوطِيء، وألْية السّاق: عضلتها، وألْية الحافر: مؤخّره.

ومنه: الألْية، وهي المجاعة والجدب، فهذا نقيض النّعمة في اليائيّ، كالاجتهاد والتّقصير في الواويّ.

٤ـ ومن «أ ل ي» أيضًا لفظ «أُلَى»، «الّذين»، كما قرّره ابن سيدة، حذوًا لسيبويه، وعليه سائر اللّغويّين.

وأمّا «أُلو» و«أُلات» و«أُلاء» و«هؤلاء» و«أُولئك»، فهي من «أ ل و»، كما يرشد إليه اللّفظ. وقد ضُبطت بهذا الشّكل في الإملاء الحديث، كما يلاحظ في «لسان العرب» وغيره، إلّا لفظ «أُولئك»، فإنّه مشترك بين رسم الخطّ القديم والحديث، ولمزيد من التّفصيل لاحظ «أ و ل».

الاستعمال القرآنيّ

١ـ ورد الألو ـ الواويّ ـ ثلاث مرّات في القرآن:

﴿لَاتَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَايَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ آل عمران: ١١٨

﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ البقرة: ٢٢٦

﴿وَلَايَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ﴾ النّور: ٢٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ معنى هذه الآيات لايخرج عن نطاق التّقصير، فقد أطبق المفسّرون على أنّ الأُولى بمعنى التّقصير، واتّفقوا اجماعًا على أنّ الثّانية بمعنى الحِلف، واختلفوا في الثّالثة؛ إذ فسّروها بالحلف تارةً، وبالتّقصير تارةً أُخرى.

ثانيًا: وللحدّ من جور المسلمين وتسديدهم، نهاهم الله تعالى عن اتّخاذ البطانة من غيرهم في الآية الأُولى، لأنّهم لايألونهم خَبالًا، أي لايقصّرون فيهم فسادًا، وعن الحِلف أو التّقصير في الإنفاق على الأقرباء والمحتاجين في الثّالثة. وحدّد لهم مدّة الإيلاء بأربعة أشهر في الثّانية، كي لايتجاوز هذه المدّة؛ إذ كان إيلاء العرب في الجاهليّة السّنة والسّنتين.

ثالثًا: أنّ الحكم في الأُولى والثّانية عامّ نزولًا وتشريعًا، يسري إلى جميع المكلّفين في كلّ زمان ومكان، أمّا الحكم في الثّالثة فخاصّ نزولًا وعامّ تشريعًا، فهو وإن نزل بشأن فرد ـ وهو أبو بكر على رواية ـ وبشأن جماعة من الصّحابة على رواية أُخرى ـ ويؤيّده صيغة الجمع ـ غير أنّ الآية تتناول الأُمّة إلى يوم القيامة؛ وذلك بأن لايغتاظ ذوفضل وسعة، فيحلف ألّا ينفع مَن هذه صفته غابر الدّهر[2].

٢ـ وجاء الألَى ـ اليائيّ ـ جمعًا (٣٤) مرّة:

﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الأعراف: ٦٩

---

(١) يمرَعُ الجنابُ: يخصبُ المكان.

(٢) لاحظ القرطبيّ ١٢: ٢٠٧.

﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ الأعراف: ٧٤

﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾ النجم: ٥٥

﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ الرّحمن: ١٣ ـ ٧٧، (٣١) مرّة.

يلاحظ أوّلًا: أنّ الآيات الثّلاث الأُوَل جاءت ضمن سرد حكاية الأقوام الكافرة وإهلاكها، فقد وردت الأُولى ضمن قصّة نوح مع قومه، ثمّ إهلاكهم، وإرسال هود إلى عاد، وإهلاكهم أيضًا. وجاءت الثّانية خلال قصّة صالح مع قومه ثمود، ثمّ إهلاكهم. والثّالثة عقب الإخبار بإهلاك قوم نوح وعاد وثمود وأصحاب المؤتفكة.

وثانيًا: عدّ الله تعالى في هذه الثّلاث إهلاك الجيل الّذي سلف نعمة للجيل الّذي خلف، وتتجلّى هذه النّعمة في خلافة الأسلاف في الأرض، واستثمار منافعها، وزيادة علمهم، كما صرّح في آيتي الأعراف (٦٩و٧٤)؛ إذ قال في الأُولى خطابًا لقوم عاد: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، وقال في الثّانية خطابًا لقوم ثمود: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾.

ولم يذكر الاستخلاف في الأرض في آية النّجم، رغم أنّ مشركي مكّة هم أخلاف عاد وثمود الّذين كانوا يسكنون أعالي الحجاز، كما أثبتت الحفريّات الأثريّة الحديثة. بيد أنّه ذكر في مواضع أُخرى من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ * ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ يونس: ١٣، ١٤، علمًا بأنّ الله تعالى كلّما منّ على أمّة بخلافة الأرض أهلكها لعصيانها، إلّا أُمّة محمّد ﷺ. وسيأتي تفصيل ذلك في مادّة «خ ل ف».

وثالثًا: تكرّرت الآية الرّابعة (٣١) مرّة في سورة الرّحمان، وهذا العدد يقارب نصف آيات هذه السّورة. وقد بحث المفسّرون كثيرًا حول هذا التّكرار، كما سبق في النّصوص. ونحن لانرى هذا التّكرار إلّا إمعانًا في التّوبيخ والتّقريع للإنس والجنّ، وليس تعدادًا لنعم الله عليهما فقط ـ كما قالوا ـ إذ سبقت هذه الآية آيات، تنذرهما عذابًا، وتعدّهما شرًّا، كقوله: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ الرّحمن: ٤٣، وإن تكلّفوا توجيهها ـ لاحظ النّصوص ـ وليس أيضًا تناسقًا مع رؤوس الآي فحسب ـ كما قيل ـ إذ التّناسق في رؤوس الآي وإن كان موجودًا، إلّا أنّه لايوجب التّكرار.

ورابعًا: أنّ السّور الثّلاث الّتي ورد فيها هذا اللّفظ تتضمّن التّهديد والوعيد، سوى سورة الرّحمان، فغلب عليها جانب الوعد والرّحمة؛ فسورة الأعراف تغلب عليها العظات والحكايات والتّرهيب والتّرغيب. وتبدأ سورة النّجم بمدح النّبيّ ﷺ، ثمّ ذمّ المشركين، وتنتهي بالتّهديد والوعيد. أمّا سورة الرّحمان فتعدّ أوّل الأمر منن الله تعالى على الإنسان، وتعقّب ذلك بالتّهديد والوعيد، ثمّ تنتهي بوصف الجنّة وأهلها.

٣ـ جاء (أُولَاءِ) في القرآن مرّتين:

﴿هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَايُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ آل عمران: ١١٩

﴿قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ طٰه: ٨٤

وقد ذكر المفسّرون ـ كما سبق في النُّصوص ـ لهذه الكلمة وجهين:

الأوّل: أنّها اسم إشارة، ثمّ اختلفوا في المشار إليهم وفي إعرابه في الآيتين؛ ففي الأُولى قيل: إنّ (هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ) مبتدأ، أي أنتم أُولئك الخاطئون، و(تُحِبُّونَهُمْ) في موضع حال عن (أُولَاءِ) أو استئناف، أو خبر عن (أَنْتُمْ) و(أُولَاءِ) بدل عن (أَنْتُمْ)، أو هو منادى، وحذف حرف النّداء، لدلالة الكلام عليه، كقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هٰذَا﴾ يوسف: ٢٩، أو مبتدإ ثانٍ، و(تُحِبُّونَهُمْ) خبر عنه، والجملة خبر عن (أَنْتُمْ). هذا كلّه بناء على أنّ المراد بـ(أُولَاءِ) المؤمنون.

وأمّا لو أُريد بها المنافقون، فمحلّه نصب، من قبيل «أنت زيدًا تحبّه ولايُحبّك»، فهو منصوب بعامل مقدّر، يفسّره (تُحِبُّونَهُمْ)، فيكون من باب الاشتغال، أي أنتم وهؤلاء مختلفون قلبًا، فأنتم تحبّونهم، وهم لايحبّونكم، وعليه، فيكون (أَنْتُمْ) مبتدأ، ومابعده جملة خبره.

وكذلك قيل في الآية الثّانية: إنّ (هُمْ أُولَاءِ) مبتدأ وخبر، و(عَلَىٰ أَثَرِي) حال، والعامل فيه معنى الإشارة، أو خبر بعد خبر، أو (أُولَاءِ) بدل عن (هُمْ)، و(عَلَىٰ أَثَرِي) خبر عن (هُمْ).

الثّاني: أنّ (أُولَاءِ) في الآيتين اسم موصول بمعنى «الّذين» خبر للمبتدإ، ومابعدها صلة لها. وعليه، فالمراد بـ(أَنْتُمْ أُولَاءِ): المؤمنون. وهذا هو الأقرب عندنا، لكنّه يحتاج إلى إقامة شواهد من غير القرآن، على أنّ (أُولَاءِ) و(هٰؤُلَاءِ) جاءا موصولين.

وجاء (هٰؤُلَاءِ) (٢٦) مرّة في القرآن اسم إشارة إلى الجمع الغائب، منها أربع مرّات في سياق (هَا أَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ):

١ـ ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ٨٥

٢ـ ﴿هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ آل عمران: ٦٦

٣ـ ﴿هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ النّساء: ١٠٩

٤ـ ﴿هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ محمّد: ٣٨

وقد اختلفت في هذه الآيات كلمة المفسّرين حول موضع (هٰؤُلَاءِ) إعرابًا، مع اتّفاقهم على أنّ المراد بـ(هٰؤُلَاءِ) نفس المراد بـ(أَنْتُمْ)، وهو مبتدأ، و(هٰؤُلَاءِ) تأكيد له، أو منادى بتقدير: ياهؤلاء، فيكون مابعده خبر المبتدإ، أو يجعل (هٰؤُلَاءِ) موصولًا، ومابعده صلة له، والجملة خبر. وهناك وجوه أُخرى بعيدة عن الذّوق العربيّ، فلاحظ النُّصوص.

والقول الأخير أولى بالصّواب لو ثبت مجيء (هٰؤُلَاءِ) موصولًا، كما قلنا في (أُولَاءِ)، إلّا أنّه يستشكل عليه بأنّهما لو كانا موصولين، لوجب الإتيان بضمير الغيبة في الصّلة، راجعًا إلى الموصول، والحال أنّ الضّمير في جميع الآيات السّتّ في (أُولَاءِ) و(هٰؤُلَاءِ) ضمير خطاب، ومازال باب البحث مفتوحًا.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إلياس، إلياسين

لفظان مكّيّان ثلاث مرّات في سورتين مكّيّتين

إلياس ٢: ٢ إلياسين ١: ١

النّصوص اللّغويّة

الجَوهَريّ: إلياس: اسم أعجميّ وقد سمّت العرب به، و هو إلياس بن مُضَر بن نزار بن معدّ بن عدنان. (٣: ٩٠٤)

الجَواليقيّ: أسماء الأنبياء كلّها أعجميّة نحو: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وإلياس وإدريس وإسرائيل وأيّوب،إلاّ أربعة أسماء، وهي: آدم وصالح وشعيب ومحمّد. (٦١)

ابن الأنباريّ: إلياس، بكسر الهمزة، وجعله موافقًا لاسم النّبيّ. وفي اشتقاقه أقوال:

منها: أن يكون فِعيالًا من «الألْس» وهي الخديعة.

منها: أنّ «الألْس» اختلاط العقل.

منها: أنّه إفعال من قولهم: رجل أليس، وهو الشّجاع الّذي لايفرّ. (السّهيليّ ١: ٩)

ابن الطّيّب: هو فِعيال من «الألْس» وهو الخديعة والخيانة، أو من «الألْس» وهو اختلاط العقل. وقيل: هو إفعال من «ليس» يقال: رجل أليس، أي شجاع لايفرّ. أو أخذوه من ضدّ الرّجاء، ومدّوه. وإلياس بن مُضَر في التّحتيّة، وهو اسم عبرانيّ. (الزّبيديّ ٤: ٩٧)

المُصطَفويّ: إنّ كلمة «إيليّا» قد ضبطت في التّوراة العِبريّة هكذا أي إليّاهو، وفي الفارسيّة بخطّ العبريّ مثلها، وفي الفارسية ترجمة فاضلخان هكذا إيلياه، وفي العربيّة طبع «١٨١١م» هكذا إيليا، وفي يوحنّا إيلياء، وفي أغلب النّسخ المتأخّرة المترجمة هكذا إيليّا.

وأمّا كلمة «إلياس» فالظّاهر أنّها معرّبة من إليّاهو، أو إيلياه أو إيلياء. وحرف السّين تلحق أواخر الأسماء في اليونانيّة كثيرًا كما في هِرمَس، دِيوجانس، دِيوغانس، هِيرِدوطُس، يولياس، طيطوس.

وتوجد في الكلمات المعرّبة وغيرها كثيرًا، كما في إبليس، برجيس، بلقيس، جرجيس، سندوس، عبدوس، طمروس، طرابلس، طرطوس، طخموس، جرنفس. راجع باب ما آخره السّين من قاموس اللّغة تجد فيها لغات كثيرة من هذا القبيل.

وإلحاق السّين في غالب موارده إمّا للوقف والسّكت كالهاء، وإمّا للدّلالة على العظمة والمبالغة والكثرة والزّيادة. (١: ١١٣)

النّصوص التّفسيريّة والتّاريخيّة

إلياس

١- ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ الأنعام: ٨٥

ابن مسعود: إدريس هو إلياس، وإسرائيل هو يعقوب. (الطّبريّ ٧: ٢٦١)

كعب: هو الخضر. (الطّبرسيّ ٢: ٣٣)

الضّحّاك: كان إلياس من ولد إسماعيل. (القرطبيّ ٧: ٣٢)

وَهْب بن مُنَبِّه: ابن يَرْد بن مهلائيل بن أنوش بن قينان بن آدم، وهو جدّ نوح.

مثله ابن اسحاق. (الآلوسيّ ٧: ٢١٤)

ابن اسحاق: هو إلياس بن سناس ابن فنحاص بن العيزار بن عمران. (الخازن ٢: ١٢٨)

الطّبَريّ: واختلفوا في (إلياس)، فكان ابن إسحاق يقول: هو إلياس بن يَسّى بن فنْحاص بن العيزار بن هارون بن عمران، ابن أخي موسى نبيّ الله، وكان غيره يقول: هو إدريس.

وأمّا أهل الأنساب فإنّهم يقولون: إدريس جدّ نوح ابن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ، وأخنوخ هو إدريس بن يَرْد بن مهلائيل.

والّذي يقول أهل الأنساب أشبه بالصّواب؛ وذلك أنّ الله تعالى نسب إلياس في هذه الآية إلى نوح وجعله من ذرّيّته، ونوح ابن إدريس عند أهل العلم فمحال أن يكون جدّ أبيه منسوبًا إلّا أنّه من ذرّيّته. (٧: ٢٦١)

إلياس بن ياسين بن فنْحاص بن العيزار بن هارون بن عمران. وقال محمّد بن إسحاق: ثمّ إنّ الله عزّ وجلّ قبض حزقيل، وعظمت في بني إسرائيل الأحداث، ونسوا ماكان من عهد الله إليهم حتّى نصبوا الأوثان وعبدوها من دون الله، فبعث الله إليهم إلياس بن ياسين ابن فنحاص بن العيزار بن هارون بن عمران نبيًّا.

وإنّما كانت الأنبياء من بني إسرائيل بعد موسى يبعثون إليهم بتجديد مانسوا من التّوراة، فكان إلياس مع ملك من ملوك بني إسرائيل، يقال له: «أحاب»[١] وكان اسم امرأته «أزبل»[٢] وكان يسمع منه ويصدّقه، وكان إلياس يقيم له أمره، وكان سائر بني إسرائيل قد اتّخذوا

---

(١) وقد جاءت كلمة «أحاب» في الكامل لابن الأثير ١: ١١٨، «أخاب» بالخاء المعجمة وفي العرائس للثّعلبيّ: ١٧٦، «لاجب» وفي كشف الأسرار للميبديّ ٨: ٢٩٤، «إجب» وفي البدء والتّاريخ للمقدسيّ ٣: ٩٩، «آحب» وفي المعارف لابن قُتَيْبَة: ٥٣، «أحب».

(٢) وقد جاء في البدء والتّاريخ للمقدسيّ (٣: ٩٩) والمعارف لابن قُتَيْبَة: (٩٧)، «أزبيل».

صنمًا يعبدونه من دون الله، يقال له: بعل. وقال ابن إسحاق: وقد سمعت بعض أهل العلم يقول: ماكان بعل إلّا امرأة يعبدونها من دون الله، يقول الله لمحمّد ﷺ ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ... وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ الصافّات: ١٢٣ـ ١٢٦، فجعل إلياس يدعوهم إلى الله عزّ وجلّ، وجعلوا لايسمعون منه شيئًا إلّا ماكان من ذلك الملك، والملوك متفرّقة بالشّام كلّ ملك له ناحية منها يأكل

فقال ذلك الملك الّذي كان إلياس معه يقوم له بأمره ويراه على هدًى من بين أصحابه يومًا: يا إلياس والله ماأرى ماتدعو إليه إلّا باطلًا، والله ماأرى فلانًا وفلانًا يعدّ ملوكًا من ملوك بني إسرائيل، قد عبدوا الأوثان من دون الله إلّا على مثل مانحن عليه، يأكلون ويشربون ويتنعّمون، مملكين ما ينقص دنياهم أمرهم الّذي تزعم أنّه باطل، وما نرى لنا عليهم من فضل فيزعمون، والله أعلم: أنّ إلياس استرجع وقام شعر رأسه وجلده، ثمّ رفضه وخرج عنه ففعل ذلك الملك فعل أصحابه عبد الأوثان، وصنع مايصنعون، فقال إلياس: اللّهمّ إنّ بني إسرائيل قد أبوا إلّا الكفر بك والعبادة لغيرك فغيّر مابهم من نعمتك. [إلى أن قال:]

إنّه أُوحي إليه: إنّا قد جعلنا أمر أرزاقهم بيدك وإليك حتّى تكون أنت الّذي تأمر في ذلك، فقال إلياس: اللّهمّ فامسك عنهم المطر، فحبس عنهم ثلاث سنين حتّى هلكت الماشية والدّوابّ والهوامّ والشّجر، وجهد النّاس جهدًا شديدًا.

وكان إلياس فيما يذكرون حين دعا بذلك على بني إسرائيل قد استخفى شفقًا على نفسه منهم وكان حيث ماكان وضع له رزق، فكانوا إذا أوجدوا ريح الخبز في دار أو بيتٍ قالوا: لقد دخل إلياس هذا المكان فطلبوه، ولقي أهل ذلك المنزل منهم شرًّا.

ثمّ إنّه أوى ليلة إلى امرأة من بني إسرائيل لها ابن يقال له: اَلْيَسع بن أخطوب، به ضُرٌّ فآوته وأخفت أمره، فدعا إلياس لابنها فعوفي من الضّرّ الّذي كان به، وأتبع اَلْيَسع إلياس فآمن به وصدّقه ولزمه، فكان يذهب معه حيثما ذهب، وكان إلياس قد أسنّ وكبر، وكان اَلْيَسع غلامًا شابًّا.

فيزعمون، والله أعلم: أنّ الله أوحى إلى إلياس أنّك قد أهلكت كثيرًا من الخلق ممّن لم يعص سوى بني إسرائيل، ممّن لم أكن أُريد هلاكه بخطايا بني إسرائيل، من البهائم والدّوابّ والطّير والهوامّ والشّجر، بحبس المطر عن بني إسرائيل.

فيزعمون، والله أعلم أنّ إلياس قال: أي ربّ دعني أكن أنا الّذي أدعو لهم به، وأكن أنا الّذي آتيهم بالفرج ممّا هم فيه من البلاء الّذي أصابهم لعلّهم أن يرجعوا و ينزعوا عمّا عليه من عبادة غيرك. قيل له: نعم، فجاء إلياس إلى بني إسرائيل فقال لهم: إنّكم قد هلكتم جهدًا وهلكت البهائم والدّوابّ والطّير والهوامّ والشّجر بخطاياكم، وإنّكم على باطل وغرور. [إلى أن قال:]

ثمّ قالوا لإلياس: ياإلياس إنّا قد هلكنا فادع الله لنا، فدعا لهم إلياس بالفرج ممّا هم فيه وأن يُسقَوا، فخرجت سحابة مثل التُّرس بإذن الله على ظهر البحر وهم ينظرون ثمّ ترامى إليه السّحاب، ثمّ أدجنت ثمّ

أرسل الله المطر فأغاثهم، فحييت بلادهم وفرّج عنهم ما كانوا فيه من البلاء، فلم ينزعوا ولم يرجعوا، وأقاموا على أخبث ما كانوا عليه.

فلمّا رأى ذلك إلياس من كفرهم دعا ربّه أن يقبضه إليه فيريحه منهم، فقال له فيما يزعمون: انظر يوم كذا وكذا، فاخرج فيه إلى بلد كذا وكذا، فما جاءك من شيء فاركبه ولاتهبه، فخرج إلياس وخرج معه اَلْيَسع بن أخطوب حتّى إذا كان بالبلد الّذي ذكر له في المكان الّذي أمر به، أقبل فرس من نار حتّى وقف بين يديه فوثب عليه فانطلق به، فناداه اَلْيَسع: ياإلياس ياإلياس ماتأمرني، فكان آخر عهدهم به، فكساه الله الرّيش، وألبسه النّور وقطع عنه لذّة المطعم والمشرب، وطار في الملائكة، فكان إنسيًّا ملكيًّا أرضيًّا سمائيًّا.

ثمّ قام بعد إلياس بأمر بني إسرائيل اَلْيَسع.

(تاريخ الأُمم والملوك ١: ٣٢٥)

المَقْدسيّ: قصّة إلياس، هو إلياس بن العادر من ولد يوشع بن نون. وكان ابن إسحاق يقول: هو إلياس بن يَسِّي من ولد هارون بن عمران، يقال له: إلياس وإلياسين وإدرياسين،: هو ذو الكِفْل بعينه. بعثه الله بعد حزقيل إلى مَلِك يبعلبكّ يقال له: آحب، وله امرأة يقال لها: أزبيل، كان يستخلفها على ملكه إذا غاب، قتّالةً للأنبياء عابدةً للأصنام، ولهم صنمٌ عظيم اسمه بعل، فكذّبوه وعصوه ونفوه. فأمسك الله عنهم السّماء حتّى أجهدهم الجوع، فطلبوا إلياس كلّ مطلب يعنتوه ويراجعوه فيدعو لهم.

وكان اَلْيَسع بن أخطوب تلميذ إلياس، فبعثه الله إليهم: إن أردتم أن يكشف الله عنكم الضّرّ فدعوا عبادة الأصنام، قال: فآمنوا وصدّقوا، فرفع الله عنهم البلاء وعاشوا، ثمّ عادوا إلى كفرهم، فدعا إلياس أن يُريحه منهم.

ذكر الاختلاف في هذه القصّة: زعموا أنّ إلياس كان سيّاحًا يأكل الحشيش الأخضر حتّى يُرى ذلك في أمعائه من وراء حجاب أضلاعه، ولمّا كفروا به أوحى الله إليه: قد جعلتُ رِزْقهم بيدك، فحبس عنهم القطر ثلاث سنين حتّى أكلوا الجِيَف والكلاب الميتة، فلمّا عادوا إلى كفرهم بعد إيمانهم به، سأل ربّه أن يرفعه من بينهم، فأتاه فجاءةً دابّة لونها لون النّار، فوثب عليها فانطلقت به، وناداه تلميذه: اَلْيَسع: بِمَ تأمرني؟ قال: بطاعة الله والعهد، وكساه الله الرّيش، وقطع عنه لذّة المطعم والمشرب، وجعله أرضيًّا سماويًّا ملكيًّا إنسيًّا.

قال الحسن: هو موكّل بالفيافي، والخِضر بالبحار، يجتمعان بالمواسم في كلّ عام. (٣: ٩٩)

البَغَويّ: اختلفوا فيه [إلياس] قال ابن مسعود: هو إدريس وله اسمان، مثل يعقوب وإسرائيل. والصّحيح أنّه غيره، لأنّ الله تعالى ذكره من وُلْدِ نوح. وإدريس جدّ أبي نوح، وهو إلياس بن بشير بن فنحاص بن عيزار بن هارون بن عمران. (٢: ١٢٨)

المَيْبُديّ: قال قوم: إنّ إلياس هو إدريس، وهذا غير صحيح، لأنّ الله تعالى نسب إلياس في هذه الآية إلى نوح وعدّه من أبنائه. والمشهور أنّ نوحًا من أبناء إدريس، فهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن إدريس، الّذي يقال له: أخنوخ.

القول الصّحيح هو أنّ إلياس من أبناء هارون، وهو إلياس بن بشر بن فينحاص بن العيزار بن هارون بن عمران. (٣: ٤١٥)

نحوه الخازن. (٢: ١٢٨)

الفَخْر الرّازيّ: إن قيل: رعاية التّرتيب واجبة، والتّرتيب إمّا أن يعتبر بحسب الفضل والدّرجة وإمّا أن يعتبر بحسب الزّمان والمدّة، والتّرتيب بحسب هذين النّوعين غير معتبر في هذه الآية فاالسّبب فيه؟.

قلنا: الحقّ أنّ حرف الواو لايوجب التّرتيب، وأحد الدّلائل على صحّة هذا المطلوب هذه الآية، فإنّ حرف الواو حاصلها ههنا مع أنّه لايفيد التّرتيب ألبتّة، لابحسب الشّرف ولابحسب الزّمان.

وأقول: عندي فيه وجه من وجوه التّرتيب، وذلك لأنّه تعالى خصّ كلّ طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الإكرام والفضل.

فن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق: الملك والسّلطان والقدرة، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبًا عظيمًا. [إلى أن قال:]

والمرتبة الخامسة: الزّهد الشّديد والإعراض عن الدّنيا، وترك مخالطة الخلق، وذلك كما في حقّ زكريّا ويحيى وعيسى وإلياس، ولهذا السّبب وصفهم بأنّهم من الصّالحين. (١٣: ٦٤)

البَيْضاويّ: قيل: هو إدريس جدّ نوح عليه السلام، فيكون البيان مخصوصًا بمن في الآية الأُولى. وقيل: هو من أسباط هارون أخي موسى. (١: ٣١٩)

أبو حَيّان: قرن بينهم لاشتراكهم في الزّهد الشّديد والإعراض عن الدّنيا، وبدأ بزكريّا ويحيى لسبقهما عيسى في الزّمان، وقدّم زكريّا لأنّه والد يحيى، فهو أصل ويحيى فرع. وقرن عيسى وإلياس لاشتراكهما في كونهما لم يموتا بعد. وقدّم عيسى، لأنّه صاحب كتاب ودائرة متّسعة.

وتقدّم ذكر أنساب هؤلاء الأنبياء إلّا إلياس، وهو إلياس بن بشير بن فنحاص بن العيزار بن هارون بن عمران. وروي عن ابن مسعود: أنّ إدريس هو إلياس، وردّ ذلك بأنّ إدريس هو جدّ نوح عليه السلام، تظافرت بذلك الرّوايات. وقيل: إلياس هو الخضر. وقرأ ابن عبّاس ـ باختلاف عنه ـ والحسن وقتادة بتسهيل همزة إلياس. (٤: ١٧٣)

الفيروزابادي: إلياس اسم أعجميّ كسائر أشكاله، لامجال للعربيّة فيه، وإلياسين المذكور في التّنزيل إشارة إلى إلياس وأتباعه، والّذي يقرأ (آل ياسين) المراد إلياس وأتباعه أيضًا، لأنّ نسبه: إلياس بن ياسين بن عيزار بن هارون بن عمران.

وقيل: (آل ياسين) المراد به آل مصطفى صلى الله عليه وآله ولكن فيه ضعف من حيث المعنى، فإنّه لامناسبة بينه وبين ماقبله.

وكان إلياس من أنبياء بني إسرائيل، أُرسل إلى قوم كانوا ببعلبكّ، وكانوا يعبدون صنمًا سمّوه بعلًا وبلغ قومه في إيذائه وجفائه الغاية، وعاقبهم الله تعالى أنواعًا من العقوبة. وكانوا يلجؤون إلى إلياس، فكان يسأل الله لهم العفو فيأتيهم الفرج بدعائه. إلى أن ملّ إلياس من أذاهم ونقض عهدهم، فتضرّع إلى الله تعالى وسأله الخلاص

من مقاساتهم، فأذن له في مفارقتهم، وسلبه شهوة الطّعام والشّراب حتّى يطبّع كطبع الملك، فصار إنسيًّا ملكيًّا أرضيًّا سماويًّا، شرقيًّا غربيًّا، برّيًّا بحريًّا، مثل أخيه الخضر.

قد دعاه الله تعالى في القرآن بخمسة أسماء: مؤمن: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْـمُؤْمِنِينَ﴾ الصّافّات: ١٣٢، محسن: ﴿إِنَّا كَـذٰلِكَ نَجْـزِى الْـمُحْسِنِينَ﴾ الصّافّات: ١٣١، إلياسين: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ﴾ الصّافّات : ١٣٠، إلياس ومرسل: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْـمُرْسَلِينَ﴾ الصّافّات: ١٢٣ (بصائر ذوي التمييز: ٦: ٧٨)

المجلسيّ: [بعد نقل روايات بشأن إلياس وإيليا قال:]

لا يبعد اتّحاد إلياس وإليا، لتشابه الاسمين والقصص المشتملة عليهما. (١٣: ٤٠٠)

الآلوسيّ: قال ابن إسحاق في المبتدإ: هو ابن يس ابن فنحاص بن العيزار بن هارون، أخي موسى بن عمران عليهما السلام.

وحكى القتيبيّ: أنّه من سبط يوشع، وقيل: من ولد إسماعيل عليه السلام.

وعن ابن مسعود: أنّه إدريس، وهو ـ على ماقال ابن إسحاق ـ ابن يَرْد بن مهلائيل بن أنوش بن قَينان بن شَيث بن آدم، وهو جدّ نوح، كما أشرنا إليه. وروي ذلك عن وَهْب بن مُنَبِّه.

وفي المستدرك عن ابن عبّاس أنّه كان بين نوح وإدريس ألف سنة، وعلى القول بأنّه قبل نوح يكون البيان مختصًّا بمن في الآية الأُولى. (٧: ٣١٤)

محمّد إسماعيل ابراهيم: إلياس نبيّ من أنبياء بني إسرائيل من نسل هارون عليه السلام، أرسله الله تبارك وتعالى إلى قومه بني إسرائيل. ويرى بعض المفسّرين أنّه هو ذو الكفل. (٤٤)

المصطفويّ: «المعارف»: إلياس هو من سبط يوشع ابن نون، بعثه الله إلى بعلبكّ، وكانوا يعبدون صنمًا يقال له: بعل، وملكهم أحب وامرأته أزبيل، وكان يستخلفها على ملكه إذا غاب.

الملوك الأوّل ١٧: وقال إيليّا التِّشبيّ ـ من مستوطني جِلعاد ـ لأخآب حيّ هو الرّبّ إله إسرائيل الّذي وقفتُ أمامه، إنّه لايكون طلٌّ ولا مطرٌ في هذه السّنين إلّا عند قولي.

وفي ١٦: ٢٩: ومَلِك أخآبُ بن عُمريّ على اسرائيل في السّامرة اثنتين وعشرين سنة حتّى اتّخذ إيزابَلَ ابنةَ اثبَعلَ مَلِكِ الصّيدونيّين امرأةً، وسارَ وعَبَدَ البعل، وسجد له.

وفي ١٩: ١٩: فذهب إيليّا من هناك ووجد أَلِيشَع بن شافاط يحرُث، واثني عشر فدّان بقر قدّامه وهو مع الثّاني عشر، فمرّ إيليّا به وطرح رداءه عليه، فترك البقر وركض وراء إيليّا.

الملوك الثّاني ٢: ٩: ولمّا عبرا قال إيليّا لأليشع: أُطلب ماذا أفعلُ لك. وفيما هما يسيران ويتكلّمان، إذا مَركَبة من نار وخَيْلٌ من نار ففصل بينهما، فصعد إيليّا في العاصفة إلى السّماء، وكان أليشع يرى وهو يصرخ: ياأبي ياأبي مَركَبةَ إسرائيل وفرسانها، ولم يره بعد...

يوحنّا ١: ١٩: هذه هي شهادة يوحنّا حين أرسل

اليهود من أُورشليم كهنةً ولاويّين ليسألوه مَن أنت؟ فسألوه إذاً ماذا، إيليّا أنت؟ فقال: لست أنا، النّبيّ أنت؟ فأجاب لا.

يظهر من هذه الكلمات أنّ كهنة أُورشليم كانوا ينتظرون ظهور المسيح، وظهور إيليّا، ورجعته بعد مارفع إلى السّماء، وظهور النّبيّ المطلق، وهو نبيّ الإسلام.

﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الأنعام: ٨٥

فقد عدّ (إلياس) في رديف زكريّا ويحيى وعيسى، اشارة إلى أنّ هدايته واجتباءه وتفضيله كان من نوع هدايتهم عليهم السلام، ثمّ قال: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٨٦، فذكرهم في رديف واحد.

وهذا المعنى منظور في كلّ مورد ذكرت أسماء الأنبياء عليهم السلام في مقام ذكر فضلهم واجتبائهم وهدايتهم، وكيفيّة سُلوكهم والعمل برسالتهم. وليس في الآيات دلالة على تقدّم زمانهم أو تأخّره، فإنّه أمرٌ ماديّ تاريخيّ لاربط فيه إلى النّبوّة والرّسالة والهداية والتّبليغ.

فيستفاد من الآية الكريمة أنّ إلياس عليه السلام كان في حال التّجرّد والانقطاع والتّوجّه التّامّ والتّبتّل الخالص والعبوديّة الكاملة. (١١٣:١)

٢ـ وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ الصّافّات: ١٢٣

ابن مسعود: إنّ إلياس هو إدريس، له اسمان كما ليعقوب اسمان: إسرائيل ويعقوب. (المَيْبُديّ ٨: ٢٩٤)

مثله قَتادَة، ومحمّد بن إسحاق، والضّحّاك.

(ابن كثير ٦: ٣٣)

ابن عبّاس: هو من أنبياء بني إسرائيل، من ولد هارون بن عمران بن عمّ اليَسَع.

مثله محمّد بن إسحاق. (الطّبْرِسيّ ٤: ٤٥٧)

وَهْب بن مُنَبِّه: أنّه ذو الكفل.

(الطّبْرِسيّ ٤: ٤٥٧)

مثله الكَرْمانيّ. (الآلوسيّ ٢٣: ١٣٩)

ابن اسحاق: هو من ولد هارون، وهو اسم نبيّ، وهو أعجميّ، فلذلك لم ينصرف. ولو جعل «إفعالاً» من الأليس، وهو الشّجاع الجري، لجاز.

(الطّوسيّ ٨: ٥٢٥)

الفَرّاء: ذُكر أنّه نبيّ، وأنّ هذا الاسم اسم من أسماء العبرانيّة، كقولهم: إسماعيل وإسحاق، والألف واللّام منه. ولو جعلته عربيًّا من الأليس، فتجعله «إفعالاً»، مثل الإخراج والإدخال، لجرى.

وقد قرأ بعضهم (وإنّ اليَأْسَ) يجعل اسمه يأسًا، أدخل عليه الألف واللّام. (٢: ٣٩١)

ابن حَنْبَل: إنّ إلياس هو إدريس.

خمسة من الأنبياء لهم اسمان: إلياس هو إدريس، ويعقوب هو إسرائيل، ويونس هو ذو النّون، وعيسى هو المسيح، ومحمّد هو أحمد. (البُرُوسَويّ ٧: ٤٨١)

أبو زُرْعَة: قرأ ابن عامر (وإنّ إليَأْسَ) بغير همز، وقرأ الباقون (وإنّ إلياس) بالهمز، جعلوا أوّل الاسم على هذه القراءة الألف، كأنّه من نفس الكلمة، تقول: إلياس، كما تقول: إسحاق وإبراهيم. وحجّته قوله بعدها: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ (٦٠٩)

الطّوسيّ: كلّهم قرأ (وإنّ إلياس) بقطع الهمزة إلّا

أنّ أبا عامر، فإنّه فصل الهمزة وأسقطها في الدّرج، فإذا ابتدأ فتحها، قال أبو عليّ النّحويّ: يجوز أن يكون حذف الهمزة حذفًا، كما حذفها أبو جعفر في قوله: ﴿إِنَّهَا لَاحْدَى الْكُبَرِ﴾ المدّثّر: ٣٥، ويحتمل أن تكون الهمزة الّتي تصحب لام التّعريف وهي تسقط في الدّرج، وأصله «ياس».

أخبر الله تعالى أنّ (إلياس) من جملة من أرسله الله إلى خلقه نبيًّا داعيًا إلى توحيده وطاعته، حين قال لقومه: ﴿أَلَا تَتَّقُونَ﴾ الصّافّات: ١٢٤. (٨: ٥٢٤)

المَيْبُديّ: قال عبد الله بن مسعود: (إلياس) هو إدريس نفسه، وله اسمان كما ليعقوب اسمان: إسرائيل ويعقوب. وجاء في مصحف ابن مسعود: (وَإِنَّ إِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) وبه قال عِكْرِمَة.

وأمّا جمهور المفسّرين فقد قالوا: إنّه كان من أنبياء بني إسرائيل بعد موسى، وهو من أبناء هارون، وهو إلياس بن بشير بن فنحاص بن العيزار بن هارون بن عمران.

وقيل: هو ابن عمّ اليَسع، وكانت بعثته بعد حزقيل النّبيّ، ولمّا قضى حزقيل نحبه طغى بنو إسرائيل وعاثوا فسادًا، فعَبَدَ سبط منهم صنمًا يُسمّى «بعلًا» في ناحية من نواحي الشّام تُدعى «بعل بكّ» وبه سمّيت مدينتهم بعلبكّ، وكان طوله عشرون ذراعًا، وله أربعة أوجه، وكان يدخل الشّيطان في جوفه ويكلّمهم فيوقعهم في الفتنة ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ الأعراف: ١٨٦، وكان لهم ملك اسمه أجب، وله امرأة اسمها أزبيل، وكانت قتّالة للأنبياء، يقال: هي الّتي قتلت يحيى بن زكريّا.

وهذا الملك وامرأته وذلك السّبط من بني إسرائيل الّذي اتّخذ من مدينة بعلبكّ مسكنًا له عاكفين على عبادة البعل، فأرسل الله تعالى إليهم إلياس النّبيّ فدعاهم إلى توحيد الله، ولكن مازادهم إلّا نفورًا، فتولّوا عنه وأجمعوا على قتله، فهرب إلياس منهم إلى الجبل، ولبث في غار سبع سنوات وكان يأكلّ حشائش الأرض ونباتها، وكان عيون الملك أجب طيلة هذه المدّة يبحثون عنه في كلّ مكان، ولكنّ الله حفظه ونجّاه منهم.

وبعد هذه المدّة خرج من مخبئه وأوى إلى بيت امرأة وهي أُمّ يونس بن متّى، وكان يومذاك طفلًا رضيعًا فآوته تلك المرأة ستّة أشهر وتكفّلت بمعيشته.

وورد في قصّته: أنّ يونس مات في صغره فجزعت أمّه عليه، وفزعت إلى إلياس قائلة: «أنت نبيّ الله ودعاؤك مستجاب فادع حتّى يحييه» فدعا إلياس ربّه فاستجاب الله دعاءه وأحيا يونس، وقفل إلياس راجعًا إلى الجبل. وكان الملك وقومه يزدادون عتوًّا وطغيانًا على مرور الأيّام.

ولمّا علم الملك أجب وزوجته أزبيل بمخبأ إلياس، أرسلا إليه خمسين رجلًا شجاعًا ليلقوا القبض عليه بمكر وخديعة ومن ثمّ يقتلوه، فوصل هؤلاء الخمسون إلى سفح الجبل، ونادوا بأعلى أصواتهم: ياأيّها النّبيّ إنّا آمنّا بك وبما أُنزل إليك، وقد آمن بك الملك أجب أيضًا وقومه وصدّقوك، وهم نادمون على ما بدا منهم، لله عليك أخرج إلينا لكي نعتذر إليك.

فقال إلياس: اللّهم إن كانوا صادقين فيما يقولون فأذن لي أن أبرز إليهم، وإن كانوا كاذبين فاكفنيهم

وارمهم بنار تحرقهم.

ومااستتمّ كلامه حتّى نزلت نارٌ من السّماء وأحرقتهم فهلكوا، وبلغ خبر هلاكهم إلى أجب، فمااعتبر ولارجع عن غيّه وكفره بل ازداد طغيانًا وعصيانًا، ثمّ دعا إلياس ربّه أن يبتليهم بالقحط والجوع قائلًا: اللّهم احبس عنهم قطر السّماء وبركات الأرض جزاءً لما عملوا.

فأوحى الله إليه: «ياإلياس أنا أرحم بخلقي من ذلك وإن كانوا ظالمين، ولكن أُعطيك مرادك ثلاث سنين» فلم تمطر السّماء ولم تخضرّ الأرض ثلاث سنين حتّى هلك بعض من النّاس والبهائم والدّوابّ.

وكان مع إلياس غلامٌ اسمه أليسع بن أخطوب قد آمن به، وكان تابعه يذهب معه أنّى يذهب، ثمّ أوحى الله إليه: «ياإلياس إنّك قد أهلكت كثيرًا من الخلق ممّن لم يعص من البهائم والدّوابّ والطّيور والهوامّ».

وبعد ذلك أنزل الله عليهم المطر فاخضرّ الجناب وأمرعوا. ولكنّهم ظلّوا مصرّين على كفرهم وشركهم، وأجمعوا على قتل إلياس، فدعا ربّه بأن يخلّصه منهم، فقيل له: اذهب إلى المكان الفلانيّ حتّى ترى فرسًا تركب عليه ولاتخف. فجاء إلى الميعاد ورأى أليسع معه فرسًا ناريًّا، وقيل: لونه كلون النّار، فركب إلياس عليه فرفعه إلى السّماء، وقال أليسع: ياإلياس ماتأمرني؟ فرمى إلياس إليه بكسائه من الجوّ، يعني جعلتك خليفتي على بني إسرائيل. [إلى أن قال:]

وقال بعضهم: إلياس موكّلٌ بالفيافي، والخضر موكّل بالبحار، وهما يصومان شهر رمضان ببيت المقدس، ويوافيان الموسم في كلّ عام، وهما آخر من يموت من بني آدم؛ فذلك قوله عزّ وجلّ: في سورة الصّافّات: ١٢٣، ١٢٤ ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ عذاب الله بالإيمان به. (٨: ٢٩٤)

الفَخْر الرّازيّ: قرأ ابن عامر: (وإنّ إلياس) بغير همزة على وصل الألف، والباقون بالهمزة وقطع الألف، قال أبو بكر بن مهران: من ذكر عند الوصل الألف فقد أخطأ، وكان أهل الشّام ينكرونه ولايعرفونه. قال الواحديّ: وله وجهان:

أحدهما: أنّه حذف الهمزة من إلياس حذفًا، كما حذفها ابن كثير من قوله: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾

والآخر: أنّه جعل الهمزة الّتي تصحب اللّام للتّعريف، كقوله: (واليسع). (٢٦: ١٦١)

أبو حَيّان: قال ابن مسعود وقتادة: هو إدريس عليه السلام. ونقلوا عن ابن مسعود وابن وثّاب والأعمش والمنهال بن عمر والحكم بن عتيبة الكوفيّ أنّهم قرأوا (وَإِنَّ إِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ).

وهي محمولة عندي على تفسيره، لأنّ المستفيض عن ابن مسعود أنّه قرأ (وَإِنَّ إِلياس)، وأيضًا تفسيره إلياس بأنّه إدريس لعلّه لايصحّ عنه، لانّ إدريس في التّاريخ المنقول كان قبل نوح، وفي سورة الأنعام ذكر إلياس وأنّه من ذرّيّة إبراهيم، أو من ذرّيّة نوح على مايحتمله قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ﴾ الأنعام: ٨٤ وذكر في جملة هذه الذّرّيّة إلياس.

وقيل: إلياس من أولاد هارون.

وقرأ الجمهور (وَإِنَّ إِلياس) بهمزة قطع مكسورة،

وقرأعكرمة والحسن بخلاف عنهما، والأعرج وأبو رجاء وابن عامر وابن محيصن بوصل الألف، فاحتمل أن يكون وصل همزة القطع، واحتمل أن يكون اسمه ياسًا، ودخلت عليه «ال» كما دخلت على «اليسع».

وفي حرف أُبيّ ومصحفه (وإنّ ايليس) بهمزة مكسورة بعدها ياء ساكنة بعدها لام مكسورة بعدها ياء ساكنة وسين مفتوحة.

وقرىء (وإنّ إدراس) لغة في إدريس، كإبراهام في إبراهيم. (٧: ٣٧٣)

الآلوسيّ: قال الطّبريّ: هو إلياس بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هارون أخي موسى عليهما السلام، فهو إسرائيليّ من سبط هارون. وحكى القتبيّ أنّه من سبط يوشع. وحكى الطّبرسيّ أنّه ابن عمّ اليسع وأنّه بعث بعد حزقيل، وفي «العجائب» للكرمانيّ أنّه ذوالكفل. وعن وهب أنّه، عمّر كما عمّر الخضر، ويبقى إلى فناء الدّنيا.

وأخرج ابن عساكر عن الحسن: أنّه موكّل بالفيافي، والخضر بالبحار والجزائر، وإنّهما يجتمعان بالموسم في كلّ عام. وحديث اجتماعه مع النّبيّ في بعض الأسفار، وأكله معه من مائدة نزلت عليهما من السّماء ـ هي خبز وحوت وكرفس ـ وصلاتهما العصر معًا، رواه الحاكم عن أنس، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد وكلّ ذلك من التّعمير، وما بعده لايعوّل عليه.

وحديث الحاكم ضعّفه البيهقيّ، وقال الذّهبيّ: موضوع، قبّح الله تعالى مَن وضعه، ثمّ قال: وماكنت أحسب ولاأجوز أنّ الجهل يبلغ بالحاكم إلى أن يصحّح هذا. [إلى أن قال:]

وقرىء (إدراس) وهو لغة في إدريس، كإبراهام في إبراهيم. وإذا فسّر إلياس بإدريس على أنّ أحد اللّفظين اسم والآخر لقب، فإن كان المراد بهما من سمعت نسبه فلا بأس به، وإن كان المراد بهما إدريس المشهور الّذي رفعه الله تعالى مكانًا عليًّا، وهو على ماقيل: أخنوخ بن يرد بن مهلاييل بن أنوش بن قينان بن شيث بن آدم. وكان على ماذكره المؤرّخون قبل نوح، وفي «المستدرك» عن ابن عبّاس أنّ بينه وبين نوح ألف سنة، وعن وَهْب أنّه جدّ نوح، أشكل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٨٣-٨٦، لأنّ ضمير ذرّيّته إمّا أن يكون لإبراهيم لأنّ الكلام فيه، وإمّا أن يكون لنوح لأنّه أقرب، ولأنّ يونس ولوطًا ليسا من ذرّيّة إبراهيم. وعلى التّقديرين لايتسق نظم إلياس المراد به إدريس الّذي هو قبل نوح، على ماسمعت في عداد الذّرّيّة، ويرد على القول بالاتّحاد مطلقًا أنّه خلاف الظّاهر، فلاتغفل. (٢٣: ١٣٩)

القاسميّ: هو من أنبياء بني إسرائيل من بعد زمن سليمان، أرسله الله لمّا انتشرت الوثنيّة في الإسرائيليّين، وساعد على انتشارها بينهم ملوكهم، وبنوا لها المذابح وعبدوها من دون الله تعالى، ونبذوا أحكام التّوراة

ظهريًا. فقام إلياس عليه السلام يوبّخهم على ضلالهم ويدعوهم إلى التّوحيد. ويُسمّى في التّوراة إيليا، وله نبأ فيها كبير. (١٤: ٥٠٥٩)

محمّدإسماعيل إبراهيم: (إلياس) نبيّ من أنبياء بني إسرائيل من نسل هارون، أرسله الله إلى قومه بني إسرائيل، ويرى بعض المفسّرين أنّه ذوالكفل. (٤٤)

هوتسما: هو النّبيّ إيليا المذكور في التّوراة، ورد ذكره مرّتين في القرآن. (٢: ٦٠٤)

المصطفويّ: ﴿وَاِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اَلَا تَتَّقُونَ * اَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ الصّافّات: ١٢٣_١٢٥، هذه الآيات الكريمة في مقام ذكر جمع من المرسلين الّذين أُرسلوا إلى النّاس، فيذكرون واحدًا واحدًا ويذكر ماهو الجالب من جريان رسالته، ثمّ يختم بجملة ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى اِلْ يَاسِينَ﴾ الصّافّات: ١٢٩، ١٣٠.

ففي هذه الآيات أيضًا يقول تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى اِلْ يَاسِينَ﴾ الصّافّات: ١٢٩، ١٣٠، فيستفاد من نظم الآيات الكريمة أنّ المراد من كلمة ﴿اِلْ يَاسِينَ﴾ هو إلياس المذكور قطعًا، والأقوال الأُخر في هذا المورد خلاف نظم الآيات وظاهرها. (١: ١١٦)

اِلْ يَاسِينَ

سَلَامٌ عَلَى اِلْ يَاسِينَ. الصّافّات: ١٣٠

الإمام عليّ عليه السلام: (سَلَامٌ عَلَى اِلْيَاسِينَ) (يس): محمّد، ونحن آل يس. (البحرانيّ ٤: ٣٣)

ابن عبّاس: أي على آل محمّد. (أبوزرعة: ٦١٠)

مثله الكاشانيّ. (٤: ٢٨١)

مُجاهِد: هو إلياس. (الدّرّ المنثور ٥: ٢٨٦)

مثله السُّدّيّ. (الطّبريّ ٢٣: ٩٦)

الفرّاء: ﴿سَلَامٌ عَلَى اِلْ يَاسِينَ﴾ جعله بالنّون، والعجميّ من الأسماء قد يفعل به هذا العرب، تقول: ميكال وميكائيل وميكائل وميكائن بالنّون، وهي في بني أسد، يقولون: هذا إسماعين قد جاء بالنّون وسائر العرب باللّام. [ثمّ استشهد بشعر]

وإن شئت ذهبت بـ(إلياسين) إلى أن تجعله جمعًا، فتجعل أصحابه داخلين في اسمه، كما تقول للقوم رئيسهم المهلّب: قد جاءتكم المهالبة والمهلّبون، فيكون بمنزلة قوله: الأشعرين والسّعدين وشبهه. قال الشّاعر:

* أنا ابن سعدٍ سيّد السّعدينا *

وهو في الاثنين أكثر أن يضمّ أحدهما إلى صاحبه إذا كان أشهر منه اسمًا، كقول الشّاعر:

جزاني الزّهدمان جزاء سوء

وكنت المرء يُجزى بالكرامة

واسم أحدهما زهدم.

وقد قرأ بعضهم (وإنّ اليأس)، يجعل اسمه «يأسًا»، أُدخل عليه الألف واللّام، ثمّ يقرؤون ﴿سَلَامٌ عَلَى اٰلِ يَاسِينَ﴾، جاء التّفسير في تفسير الكلبيّ ﴿عَلَى اٰلِ يَاسِينَ﴾: على آل محمّد صلّى الله عليه وآله، والأوّل أشبه بالصّواب ـ والله أعلم ـ لأنّها في قراءة عبدالله (وَاِنَّ اِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) (سَلَامٌ عَلَى اِدْرَاسِينَ)، وقد يشهد على صواب هذا قوله: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ﴾

المؤمنون: ٢٠، ثمّ قال في موضع آخر: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ التّين: ٢، وهو معنىً واحدٌ وموضعٌ واحدٌ، والله أعلم. (٢: ٢٩١)

أبوعُبَيْدة: أي سلام على إلياسين وأهله وأهل دينه، جمعهم بغير إضافة الياء على العدد، فقال: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْيَاسِينَ﴾ [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

وزعم أنّ أهل المدينة يقولون: (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) أي على أهل آل ياسين.

وقال أصحاب سعد ابن أبي وقّاص وابن عمر وأهل الشّام: هم قومه ومن كان على دينه، واحتجّوا بالقرآن: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٦، فقال: هم قومه ومن كان على دينه.

وقالت الشّيعة: آل محمّد أهل بيته، واحتجّوا بأنّك تصغّر «آل» فتجعله «أُهيل». (٢: ١٧٢)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ فقرأته عامّة قرّاء مكّة والبصرة والكوفة ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ بكسر الألف من إلياسين، فكان بعضهم يقول: هو اسم «إلياس»، ويقول: إنّه كان يسمّى باسمين: إلياس وإلياسين، مثل إبراهيم وإبراهام، يُستشهد على أنّ ذلك كذلك، بأنّ جميع ما في السّورة من قوله: (سلام) فإنّه سلام على النّبيّ الّذي ذكر دون «آله»، فكذلك (إلياسين) إنّما هو سلام على إلياس دون آله.

وكان بعض أهل العربيّة يقول: «إلياس» اسم من أسماء العبرانيّة، كقولهم: إسماعيل وإسحاق، والألف واللّام منه. ويقول: لو جعلته عربيًّا من «الألس» فتجعله «إفعالًا»، مثل الإخراج والإدخال، أُجري.

ويقول: قال: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾... [وذكر مثل الفرّاء إلى أن قال:]

وقرأ ذلك عامّة قرّاء المدينة (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) بقطع (آل) من (ياسين)، فكان بعضهم يتأوّل ذلك بمعنى سلام على آل محمّد. وذكر عن بعض القرّاء أنّه كان يقرأ قوله: (وَإِنَّ الْيَأْسَ) بترك الهمز في «إلياس»، ويجعل الألف واللّام داخلتين على «يأس» للتّعريف، ويقول: إنّما كان اسمه «يأس» أُدخلت عليه ألف ولام، ثمّ يقرأ على ذلك (سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينَ).

والصّواب من القراءة في ذلك عندنا قراءة من قرأه ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ بكسر ألفها، على مثال (إدراسين) لأنّ الله تعالى ذِكْرُه إنّما أخبر عن كلّ موضع ذكر فيه نبيًّا من أنبيائه صلوات الله عليهم في هذه السّورة، بأنّ عليه سلامًا، لا على آله. فكذلك السّلام في هذا الموضع ينبغي أن يكون على «إلياس» كسلامه على غيره من أنبيائه لا على «آله» على نحو مابيّنّا من معنى ذلك.

فإن ظنّ ظانّ أنّ إلياسين غير إلياس، فإنّ فيما حكينا من احتجاج من احتجّ بأنّ إلياسين هو إلياس، غِنًى عن الزّيادة فيه. مع أنّ فيما جاء عن السُّدّيّ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ قال: إلياس، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: (سَلَامٌ عَلَىٰ إِدْرَاسِينَ) دلالة واضحةٌ على خطأ قول من قال: عنى بذلك سلام على آل محمّد، وفساد قراءة من قرأ ﴿وَإِنَّ الْيَاسَ﴾ بوصل النّون من «إنّ» بالياس، وتوجيه الألف واللّام فيه إلى أنّهما أدخلتا تعريفًا للاسم الّذي هو

«ياس»، وذلك أنّ عبدالله كان يقول: إلياس هو إدريس، ويقرأ: (وَإِنَّ إِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)، ثمّ يقرأ على ذلك (سَلَامٌ عَلَىٰ إِدْرَاسِينَ) كما قرأ الآخرون ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾، فلاوجه على ماذكرنا من قراءة عبدالله، لقراءة من قرأ ذلك (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) بقطع «الآل» من «ياسين». ونظير تسمية إلياس بالياسين: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ﴾ المؤمنون: ٢٠، ثمّ قال في موضع آخر: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ التّين: ٢، وهو موضع واحد سُمّي بذلك. (٢٣: ٩٤)

السِّجِسْتانيّ: يعني إلياس وأهل دينه، جمعهم بغير إضافة بالياء والنّون على العدد، كأنّ كلّ واحد اسمه «إلياس». وقال بعض العلماء: يجوز أن يكون إلياس وإلياسين بمعنى واحد، كما يقال: ميكال وميكائيل ويقرأ (عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) أي على آل محمّد ﷺ. (١٥٩)

أبوزُرعة: قرأ نافع وابن عامر (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) بفتح الألف وكسر اللّام.

قال ابن عبّاس: (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) أي على آل محمّد، كما قيل في ياسين: يامحمّد، وآل محمّد، كلّ من آل إليه بحسب أو بقرابة. وقال قوم: آل محمّد كلّ من كان على دينه، ومثله كما قال: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٦، يريد من كان على دينه. وقال ﷺ: آل محمّد كلّ تقيّ.

وأجمع النّحويّون على أنّ «الآل» أصله «أهل» فقلبوا الهاء همزةً وجعلوها مَدّةً؛ لئلّا تجتمع همزتان.

وفيها وجه آخر: يكون لغتين: «إلياس» و «إلياسين»، كما قالوا: ميكال وميكائيل، وجبريل وجبرئيل. وحجّة هذه القراءة أنّه ذكره في صدر الآية، فقال في الآية: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ كما ذكر نوحًا في صدر الآية، ثمّ قال آخر القصّة: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ الصّافّات: ٧٩، وكذلك إبراهيم وموسى وهارون إنّما قال في آخر قصصهم: سلام على فلان. (٦١٠)

القَيْسيّ: من فتح الهمزة ومَدّ، جعله (آل) الّذي أصله «أهل» أضافه إلى (ياسين)، وهي في المصحف منفصلة، فقوي ذلك عنده.

ومن كسر الهمزة جعله جمعًا منسوبًا إلى (إلياسين) وإلياسين جمع إلياس، وهو جمع السّلامة، لكنّ الياء المشدّدة في النّسب حذفت منه، وأصله «إلياسيّ» وتجمع فتقول: إلياسيّين، فالسّلام على من نسب إلى إلياس من أمّته والسّلام في الوجه الأوّل على أهل ياسين. وقد قال الله تعالى: ﴿عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾ الشّعراء: ١٩٨، وأصله في النّسب: الأعجميّين، بياء مشدّدة، ولكن حُذفت لثقلها وثقل الجمع. وتحذف أيضًا هذه الياء في الجمع المكسّر كما حذفت في المُسلّم، قالوا: المسامعة والمهالبة، وواحدهم: مسمعيّ ومهلبيّ. (٢: ٢٤٢)

الطُّوسيّ: قرأ نافع، وابن عامر، ويعقوب: (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) على إضافة (آل) إلى (ياسين)، الباقون (على إلياسين) موصولة. من أضاف أراد به على آل محمّد، لأنّ (ياسين) اسم من أسماء محمّد على ماحكيناه.

وقال بعضهم: أراد آل إلياس. وقال الجُبّائيّ: أراد أهل القرآن. ومن لم يضف أراد إلياس، وقال: (إلياسين)، لأنّ العرب تغيّر الأسماء الأعجميّة بالزّيادة، كما يقولون: ميكائيل وميكائين، وميكال وميكائل، وفي إسماعيل

إسماعين. (٨: ٥٢٣)

المَيْبُديّ: قرأ نافع، وابن عامر، ويعقوب : (آل ياسين) بفتح الهمزة مشبعةً وكسر اللّام مقطوعة على كلمتين، ويؤيّد هذه القراءة أنّها في المصحف مفصولة من ياسين. وقرأ الآخرون: بكسر الهمزة وسكون اللّام موصولة على كلمة واحدة. فمن قرأ (آلِ ياسين) مقطوعًا، أراد آل محمّد. ويجوز أن يكون اسم ذلك النّبيّ ياسين، لقراءة بعضهم (وإنّ إلياس) بهمزة الوصل، فزيدت في آخره الياء والنّون كما زيدت في (إلياسين)، فعلى هذا يجوز أن يكون (آل ياسين) آل ذلك النّبيّ. ومن قرأ(إلياسين) بالوصل على كلمة واحدة ففيه قولان:

أحدهما: أنّه لغة في «إلياس» كسيناء وسينين وميكال وميكائيل.

والثّاني: أنّه قد جُمع، والمراد: إلياس وأتباعه من المؤمنين، وأصله «إلياسيّين» بياء النّسب، فحذف كما حذف من الأعجمين والأشعرين. (٨: ٢٩٧)

نحوه أبوالبَرَكات (٢: ٣٠٨)، وأبوحَيّان (٧: ٣٧٣).

الزّمَخْشَريّ: قرىء (على إلياسين، إدريسين، وإدراسين، وإدرَيسين) على أنّها لغات في إلياس وإدريس، ولعلّ لزيادة الياء والنّون في السّريانيّة معنى. وقرىء (على إلياسين) بالوصل على أنّه جمع، يراد به إلياس وقومه، كقولهم: الخُبَيْبون والمهلّبون.

فإن قلت: فهلّا حملت على هذا (إلياسين) على القطع وأخواته؟

قلت: لوكان جمعًا لعرّف بالألف واللّام. وأمّا مَن قرأ (على آل ياسين) فعلى أنّ «ياسين» اسم أبي إلياس، أُضيف إليه «الآل». (٣: ٣٥٢)

الطَّبْرِسيّ: قرأ ابن عامر ونافع ورُوَيس عن يعقوب (آل ياسين) بفتح الألف وكسر اللّام المقطوعة من ياسين، والباقون (إلياسين) بكسر الألف وسكون اللّام موصولة بياسين.

وفي الشّواذّ قراءة ابن مسعود ويحيى والأعمش والحكم بن عُيَينة (وإنّ إدريس سلام على إدراسين) وقراءة ابن مُحَيْصِن وأبي رجاء (وإنّ إلياس سلام على الياسين) بغير همز.

وقال أبو عليّ: من قرأ (آل ياسين) فحجّته أنّها في المصحف مفصولة من (ياسين)، وفي فصلها دلالة على أنّ (آل) هو الّذي تصغيره «أُهيل».

وقال الزّجّاج: من قرأ (إلياسين) فإنّه جمعٌ «إلياس» جُمع هو وأُمّته المؤمنون، وكذلك يجمع ماينسب إلى الشّيء بلفظ الشّيء، تقول: رأيت المسامعة والمهالبة، تريد بني المسمع وبني المهلّب، وكذلك: رأيت المهلّبين والمسمعين. وفيها وجه آخر، وهو أن يكون لغتان: إلياس وإلياسين، كما قيل: ميكال وميكائيل.

وقال أبوعليّ: هذا لايصحّ، لأنّ ميكال وميكائيل لغتان في اسم واحد، وليس أحدهما مفردًا والآخر جمعًا كإلياس وإلياسين وإدريس وإدراسين، ومثله: «قَدْني من نصر الخُبَيبين قَدِي» أراد عبدالله ومن كان على رأيه، فكذلك إلياسين وإدراسين، من كان من شيعته وأهل دينه على إرادة ياء النّسب، التّقدير: إلياسيّين وإدراسيّين، فحذف كما حذف من سائر هذه الكلم الّتي يراد الصّفة، كالأعجمين والأشعرين.

ومن قرأ (إلياسين) أراد إلياس ومن اتّبعه.

وقيل: (ياسين) اسم السّورة، فكأنّه قال: سلام على من آمن بكتاب الله والقرآن الّذي هو ياسين. (٤: ٤٥٦)

الفَخْرالرّازيّ: قرأ نافع وابن عامر ويعقوب: (آل ياسين) على إضافة لفظ (آل) إلى لفظ (ياسين)، الباقون بكسر الألف وجزم اللّام موصولة بياسين.

أمّا القراءة الأُولى ففيها وجوه:

الأوّل: وهو الأقرب أنّا ذكرنا أنّه إلياس بن ياسين، فكان إلياس (آل ياسين).

الثّاني: (آل ياسين) آل محمّد ﷺ.

الثّالث: أنّ (ياسين) اسم القرآن، كأنّه قيل: سلام الله على من آمن بكتاب الله الّذي هو ياسين.

والوجه هو الأوّل، لأنّه أليق بسياق الكلام.

وأمّا القراءة الثّانية ففيها وجهان:

الأوّل: [قول الزّجّاج وقد تقدّم]

الثّاني: قال الفرّاء: هو جمع، وأراد به إلياس وأتباعه من المؤمنين، كقولهم: المهلّبون والسّعدون. (٢٦: ١٦٢)

نحوه النّيسابوريّ (٢٣: ٦٧)، والخازن (٦: ٣٠).

القُرطُبيّ: (سَلَامٌ عَلَى إلِ يَاسِينَ) قراءة الأعرج وشيبة ونافع. وقرأ عكرمة وأبوعمرو وابن كثير وحمزة والكِسائيّ (سَلَامٌ عَلَى اِلْيَاسِينَ) بوصل الألف، كأنّها (ياسين) دخلت عليها الألف واللّام الّتي للتّعريف، والمراد (إلياس) ؏. وعليه وقع التّسليم، ولكنّه اسم أعجميّ، والعرب تضطرب في هذه الأسماء الأعجميّة، ويكثر تغييرهم لها.

قال ابن جنّيّ: العرب تتلاعب بالأسماء الأعجميّة تلاعبًا، فياسين وإلياس وإلياسين شيءٌ واحد.

الزّمَخْشَريّ: وكان حمزة إذا وصل نصَبَ، وإذا وقف رَفَع.

وقُرئ (على إلياسين، وإدريسين، وإدرَسين وإدراسين) على أنّها لغات في إلياس وإدريس، ولعلّ لزيادة الياء والنّون في السّريانيّة معنى.

النّحّاس: ومن قرأ (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ) فكأنّه ـ والله أعلم ـ جعل اسمه إلياس وياسين، ثمّ سلّم على آله، أي أهل دينه ومن كان على مذهبه. وعلم أنّه إذا سلّم على آله من أجله فهو داخل في السّلام، كما قال النّبيّ ﷺ «اللّهمّ صلّ على آل أبي أوفى» وقال الله تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٦.

ومن قرأ (إلياسين) فللعلماء فيه غير قول. فروى هارون عن ابن أبي إسحاق قال: (إلياسين)، مثل إبراهيم، يذهب إلى أنّه اسم له. وأبوعُبَيْدة يذهب إلى أنّه جمع جَمْع التّسليم على أنّه وأهل بيته سلّم عليهم. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

قال عليّ بن سليمان: فإنّ العرب تسمّي قوم الرّجل باسم الرّجل الجليل منهم، فيقولون: المهالبة على أنّهم سمّوا كلّ رجل منهم بالمهلّب. قال: فعلى هذا ﴿سَلَامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ﴾ سمّي كلّ رجل منهم بالياس. وقد ذكر سيبويه في كتابه شيئًا من هذا، إلّا أنّه ذكر أنّ العرب تفعل هذا على جهة النّسبة، فيقولون: الأشعرون، يريدون به النّسب.

المهدويّ: ومن قرأ (إلياسين) فهو جَمْع يدخل فيه إلياس، فهو جمع «إلياسيّ» فحذفت ياء النّسبة، كما

حذفت ياء النّسبة في جمع المكسّر، في نحو: المهالبة في جمع مهلّبيّ، كذلك حذفت في المسلّم، فقيل: المهلّبون.

وقد حكى سيبَوَيْه: الأشعرون والنُّميرون، يريدون الأشعريّين والنُّميريّين.

السُّهيليّ: وهذا لايصحّ بل هي لغة في إلياس، ولو أراد ماقالوه لأُدخل الألف واللّام، كما تدخل في المهالبة والأشعريّين، فكان يقول: «سلام على الإلياسين»، لأنّ العَلَم إذا جمع ينكّر حتّى يعرّف بالألف واللّام، لاتقول: سلام على زيدين، بل على الزّيدين، بالألف واللّام.

فإلياس عليه السلام فيه ثلاث لغات.

النّحّاس: واحتجّ أبوعُبَيْد في قراءته ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ وأنّه اسمه كما أنّ اسمه إلياس، لأنّه ليس في السّورة سلام على (آل) لغيره من الأنبياء، فكما سمّي الأنبياء كذا سمّي هو، هذا الاحتجاج أصله لأبي عمرو، وهو غير لازم، لأنّا بيّنّا قول أهل اللّغة: أنّه إذا سلّم على آله من أجله فهو سلام عليه.

والقول بأنّ اسمه (إلياسين) يحتاج إلى دليل ورواية، فقد وقع في الأمر إشكال.

قال الماوَرديّ: وقرأالحسن (سلام على ياسين) بإسقاط الألف واللّام، وفيه وجهان:

أحدهما: أنّهم آل محمّد صلى الله عليه وآله قاله ابن عبّاس.

الثّاني: أنّهم آل ياسين، فعلى هذا في دخول الزّيادة في ياسين وجهان:

أحدهما: أنّها زيدت لتساوي الآي، كما قال في موضع: ﴿طُورِ سَيْنَاءَ﴾ المؤمنون: ٢٠، وفي موضع آخر: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ التّين: ٢، فعلى هذا يكون «السّلام» على أهله دونه، وتكون الإضافة إليه تشريفًا له.

الثّاني: أنّها دخلت للجمع، فيكون داخلًا في جملتهم، فيكون السّلام عليه وعليهم.

قال السُّهيليّ: قال بعض المتكلّمين في معاني القرآن (آل ياسين) آل محمّد صلى الله عليه وآله، ونزع إلى قول من قال في تفسير (ياسين) يامحمّد، وهذا القول يَبطل من وجوه كثيرة:

أحدها: أنّ سياقة الكلام في قصّة (إلياسين) يلزم أن تكون كما هي في قصّة إبراهيم، ونوح، وموسى، وهارون، وأنّ التّسليم راجع عليهم، ولامعنى للخروج عن مقصود الكلام، لقول قيل في تلك الآية الأُخرى، مع ضعف ذلك القول أيضًا. فإنّ (يٰس) و(حٰم) و(الٓم) ونحو ذلك، القول فيها واحد، إنّما هي حروف مقطّعة. إمّا مأخوذة من أسماء الله تعالى، كما قال ابن عبّاس، وإمّا من صفات القرآن، وإمّا كما قال الشّعبيّ: لله في كلّ كتاب سرّ، وسرّه في القرآن فواتح القرآن.

وأيضًا فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لي خمسة أسماء» ولم يذكر فيها (يٰس).

وأيضًا فإنّ (يٰس) جاءت التّلاوة فيها بالسّكون والوقف، ولو كان اسمًا للنّبيّ صلى الله عليه وآله لقال: «يٰسِينُ» بالضّمّ، كما قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ يوسف: ٤٦.

وإذا بطل هذا القول لما ذكرناه فـ(إلياسين) هو (إلياس) المذكور، وعليه وقع التّسليم.

وقال أبوعمرو ابن‌العلاء: هو مثل (إدريس) و(إدراسين) وكذلك هو في مصحف ابن مسعود (وَإِنَّ إِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)، ثمّ قال (سَلَامٌ عَلَىٰ إِدْرَاسِينَ)

﴿إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ الصّافّات: ١٣١، ١٣٢، تقدّم.

(١٥: ١١٨ـ ١٢٠)

ابن القيّم: هذه الآية فيها قراءتان:

إحداهما: (إلياسين)، بوزن إسماعيل، وفيه وجهان:

أحدهما: أنّه اسم ثانٍ للنّبيّ إلياس وإلياسين، كميكال وميكائيل.

والوجه الثّاني: أنّه جمع، وفيه وجهان:

أحدهما: أنّه جمع إلياس، وأصله «إلياسيّين» بيائين كعبرانيّين، خفّفت إحدى الياءين، فقيل: (إلياسين)، والمراد أتباعه، كما حكى سِيبَوَيْه: الأشعرون، مثله: الأعجمون.

والثّاني: أنّه جمع إلياس، محذوف الياء.

والقراءة الثّانية (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ)، وفيه أوجه:

أحدها: أنّ (ياسين) اسم لأبيه، فأُضيف إليه الآل، كما يقال: آل إبراهيم.

والثّاني: أنّ (آل ياسين) هو إلياس نفسه، فيكون (آل) مضافة إلى (ياسين)، والمراد بالآل: ياسين نفسه، كما ذكر الأوّلون.

والثّالث: أنّه على حذف ياء النّسب، فيقال: (ياسين) وأصله «ياسيّين»، كما تقدّم، وآلهم أتباعهم على دينهم.

والرّابع: أنّ (ياسين) هو القرآن، وآله هم أهل القرآن.

والخامس: أنّه النّبيّ ﷺ وآله: أقاربه وأتباعه، كما سيأتي. وهذه الأقوال كلّها ضعيفة.

والّذي حمل قائليها عليها استشكالهم إضافة (آل)إلى (ياسين)، واسمه: إلياس وإلياسين، ورَوَوْها في المصحف مفصولة. وقد قرأها بعض القرّاء (آلِ يَاسِينَ).

فقال طائفة منهم: له أسماء: ياسين، وإلياسين، وإلياس، وقالت طائفة: (ياسين) اسم لغيره.

ثمّ اختلفوا، فقال الكلبيّ: ياسين محمّد ﷺ وقالت طائفة: هو القرآن. وهذا كلّه تعسّف ظاهر لاحاجة إليه.

والصّواب ـ والله أعلم ـ في ذلك أنّ أصل الكلمة: آل ياسين، كآل إبراهيم، فحذفت الألف واللّام من أوّله لاجتماع الأمثال، ودلالة الاسم على موضع المحذوف. وهذا كثير في كلامهم، إذا اجتمعت الأمثال كرهوا النّطق بها كلّها، فحذفوامنها مالا لَبس في حذفه، وإن كانوا لايحذفونه في موضع لاتجتمع فيه الأمثال، ولهذا يحذفون النّون من إنّي وأنّي وكأنّي ولكنّي، ولايحذفونها من ليتني.ولمّا كانت اللّام في لعلّ شبيهة بالنّون حذفوا النّون معها، ولا سيّما عادة العرب في استعمالها للاسم الأعجميّ وتغييرها له، فيقولون: مرّةً إلياسين، ومرّة إلياس، ومرّةً ياسين، وربّما قالوا: ياس.

ويكون على إحدى القراءتين قد وقع «السّلام»عليه، وعلى القراءة الأُخرى (على آله). (٤١٧)

الآلوسيّ: الكلام فيه كما في نظيره، بيد أنّه يقال هاهنا: إنّ (آل ياسين) لغة في (إلياس)، وكثيرًا مايتصرّفون في الأسماء الغير العربيّة.

وفي «الكشّاف»: لعلّ لزيادة الياء والنّون معنى في اللّغة السّريانيّة.

ومن هذا الباب «سيناء» و«سينين»، واختار هذه اللّغة هنا رعاية للفواصل. وقيل: هو جمع (إلياس) على طريق التّغليب بإطلاقه على قومه وأتباعه، كالمهلّبين للمهلّب وقومه.

وضُعّف بما ذكره النّحاة من أنّ العَلَم إذا جُمع أو ثُنّي وجب تعريفه باللّام جبرًا، لما فاته من العَلَميّة، ولافرق فيه بين مافيه تغليب وبين غيره كما صرّح به ابن‌الحاجب في «شرح المفصّل»، لكن هذا غير متّفق عليه.

قال ابن يعيش في «شرح المفصّل»: يجوز استعماله نكرة بعد التّثنية والجمع، نحو: زيدان كريمان، وزيدون كريمون، وهو مختار الشّيخ عبدالقاهر، وقد أشبعوا الكلام على ذلك في مفصّلات كتب النّحو. ثمّ إنّ هذا البحث إنّما يتأتّى مع من لم يجعل لام (إلياس) للتّعريف، أمّا من جعلها له فلا يتأتّى البحث معه.

وقيل: هو جمع «إلياسيّ» بياء النّسبة، فخفّف لاجتماع الياءات في الجرّ والنّصب، كما قيل: أعجمين في أعجميّين، وأشعرين في أشعريّين، والمراد بـ (إلياسين) قوم إلياس المخلصون، فإنّهم الأحقّاء بأن يُنسبوا إليه. وضُعّف بقلّة ذلك وإلباسه بإلياس إذا جُمع، وإن قيل: حذف لام إلياس مزيل للإلباس، وأيضًا هو غير مناسب للسّياق والسّباق؛ إذا لم يذكر آل أحد من الأنبياء.

وقرأ نافع وابن عامر ويعقوب وزيد بن عليّ (آل ياسين) بالإضافة، وكتب في المصحف العثمانيّ منفصلًا، ففيه نوع تأييد لهذه القراءة، وخرّجت عن أنّ (ياسين) اسم أبي‌إلياس، ويحمل «الآل» على (إلياس). وفي الكناية عنه تفخيم له، كما في آل‌إبراهيم عن نبيّنا. وجوّز أن يكون «الآل» مقحمًا على أنّ (ياسين) هو إلياس نفسه.

وقيل: (ياسين) فيها اسم لمحمّد ﷺ

فـ (آل ياسين): آله عليه الصّلاة والسّلام. أخرج ابن أبي حاتم والطّبرانيّ وابن‌مردويه عن ابن عبّاس أنّه قال في (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ): نحن آل محمّد آل ياسين، وهو ظاهر في جعل (ياسين) اسمًا له.

وقيل: هو اسم للسّورة المعروفة.

وقيل: اسم للقرآن، فـ (آل ياسين) هذه الأُمّة المحمّديّة أو خواصّها.

وقيل: اسم لغير القرآن من الكتب. ولايخفى عليك أنّ السّياق والسّباق يأبيان أكثر هذه الأقوال.

وقرأ أبورجاء والحسن (عَلَى الْيَاسِين) بوصل الهمزة وتخريجها يعلم ممّا مرّ. وقرأ ابن‌مسعود ومن قرأ معه فيما سبق إدريس (سَلَامٌ عَلَىٰ اَدْراسِينَ)، وعن قتادة (وَاِنَّ اِدْرِيسَ)، وقرأ (على إدريسين)، وقرأ أُبيّ (على إيليس) كما قرأ (وَاِنَّ اِيلِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِين). (٢٣: ١٤١)

المصطفويّ: يستفاد من نظم الآيات الكريمة أنّ المراد من كلمة (إل ياسين) هو إلياس المذكور قطعًا، فالأقوال الأُخر في هذا المورد خلاف نظم الآيات وظاهرها.

والتّحقيق أنّ كلمة (إلياسين) كإسرائين كلمة واحدة، وهي لغة في (إلياس)، زيدت فيها الياء والنّون لحفظ النّظم في أواخر الآيات في المورد، وهذا هو الموجب

والجوز لانتخاب هذه اللّغة.

ولايخفى أنّ حرف «س» تزاد عليها ياء ونون في التّلفّظ، فيقال: سين، وهذا المعنى شبيه بمدّ الحرف وتفخيمها وإظهارها، كما أنّ كلمة (يٰس) تتلفّظ بهذه الصّورة: ياسين.

والظّاهر أنّ قراءة بعضهم هذه الكلمة بفتح الهمزة ومدّها وكسر اللّام (آل ياسين) هي الموجبة لكتابتها منفصلةً، ولعلّ من هذا المعنى نشأ القول بأنّ اسم أبيه (ياسين) كما أنّ منشأ هذه القراءة هو كلمة (يٰس) المفسّرة برسول الله ﷺ. وكلّ هذه موهونة ضعيفة. (١١٧:١)

محمّد هادي معرفة: الإسرائيليّات في قصّة إلياس ﷺ

ومن الإسرائيليّات الّتي اشتملت عليها بعض كتب التّفسير ماذكروه في قصّة إلياس ﷺ عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اَلَا تَتَّقُونَ * اَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اَللّٰهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ اٰبَائِكُمُ الْاَوَّلِينَ * فَكَذَّبُوهُ فَاِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِينَ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْاٰخِرِينَ * سَلَامٌ عَلٰى اِلْ يَاسِينَ * اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾. الصّافّات: ١٢٣ـ ١٣٢

فقد روى البغويّ، والخازن، وصاحب «الدّرّ»، وغيرهم، عن ابن‌عبّاس، والحسن، وكعب الأحبار و وهب بن منبّه، مرويّات تتعلّق بإلياس ﷺ.

قال صاحب «الدّرّ المنثور»: أخرج ابن عساكر، عن الحسن ﷺ في قوله: ﴿وَاِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾، قال: إنّ الله تعالى بعث إلياس إلى بعلبك، وكانوا قومًا يعبدون الأصنام، وكانت ملوك بني‌إسرائيل متفرّقة على العامّة، كلّ ملك على ناحية يأكلها، وكان الملك الّذي كان إلياس معه يقوم له أمره، ويقتدي برأيه، وهو على هدى من بين أصحابه، حتّى وقع إليهم قوم من عبدة الأصنام، فقالوا له: ما يدعوك إلّا إلى الضّلالة والباطل، وجعلوا يقولون له: اعبد هذه الأوثان الّتي تعبد الملوك، وهم على مانحن عليه، يأكلون، ويشربون، وهم في ملكهم يتقلّبون، وماتنقص دنياهم من ربّهم الّذي تزعم أنّه باطل، ومالنا عليهم من فضل. فاسترجع إلياس، فقام شعر رأسه، وجلده، فخرج عليه إلياس.

قال الحسن: وإنّ الّذي زيّن لذلك الملك امرأته، وكانت قبله تحت ملك جبّار، وكان من الكنعانيّين في طول وجسم وحسن، فمات زوجها فاتّخذت تمثالاً على صورة بعلها من الذّهب، وجعلت له حدقتين من ياقوتتين، وتوّجته بتاج مكلّل بالدّرّ والجوهر، ثمّ أقعدته على سرير، تدخل عليه، فتدخّنه، وتطيّبه، وتسجد له، ثمّ تخرج عنه. فتزوّجت بعد ذلك هذا الملك الّذي كان إلياس معه. وكانت فاجرة قد قهرت زوجها، و وضعت البعل في ذلك البيت، وجعلت سبعين سادنًا [هو الّذي يقوم بخدمة الأصنام]، فعبدوا البعل. فدعاهم إلياس إلى الله فلم يزدهم ذلك إلّا بعدًا، فقال إلياس: اللّهمّ إنّ بني‌إسرائيل قد أبوا إلّا الكفر بك، وعبادة غيرك، فغيّر ما بهم من نعمتك. فأوحى الله إليه: إنّي قد جعلت أرزاقهم بيدك، فقال: اللّهمّ أمسك عنهم القطر ثلاث سنين،

فأمسك الله عنهم القطر. وأرسل إلى الملك فتاه أليسع، فقال: قل له: إنّ إلياس يقول لك: إنّك اخترت عبادة البعل على عبادة الله، واتّبعت هوى امرأتك، فاستعدّ للعذاب والبلاء. فانطلق أليسع، فبلّغ رسالته للملك، فعصمه الله تعالى من شرّ الملك، وأمسك الله عنهم القطر، حتّى هلكت الماشية و الدّوابّ، وجهد النّاس جهدًا شديدًا. وخرج إلياس إلى ذروة جبل، فكان الله يأتيه برزق، وفجّر له عينًا معينًا لشرابه و طهوره. حتّى أصاب النّاس الجهد، فأرسل الملك إلى السّبعين، فقال لهم: سلوا البعل أن يفرج ما بنا، فأخرجوا أصنامهم، فقرّبوا لها الذّبائح، وعطفوا عليها، وجعلوا يدعون، حتّى طال ذلك بهم، فقال لهم الملك: إنّ إله إلياس كان أسرع إجابة من هؤلاء. فبعثوا في طلب إلياس، فأتى، فقال: أتحبّون أن يفرج عنكم؟ قالوا: نعم، قال: فأخرجوا أوثانكم. فدعا إلياس عليه السلام ربّه أن يفرج عنهم، فارتفعت سحابة مثل التّرس [مايلبسه المحارب]، وهم ينظرون، ثمّ أرسل الله عليهم المطر، فتابوا و رجعوا.

قال: وأخرج ابن‌عساكر، عن كعب، قال: «أربعة أنبياء اليوم أحياء، في الدّنيا: إلياس و الخضر، واثنان في السّماء: عيسى و إدريس».

قال: وأخرج ابن‌عساكر، عن وَهْب، قال: دعا إلياس عليه السلام ربّه، أن يريحه من قومه، فقيل له: انظر يوم كذا و كذا، فإذا رأيت دابّة لونها مثل لون النّار فاركبها. فجعل يتوقّع ذلك اليوم، فإذا هو بشيء قد أقبل على صورة فرس، لونه كلون النّار، حتّى وقف بين يديه، فوثب عليه، فانطلق به، فكان آخر العهد به، فكساه الله الرّيش، وكساه النّور، وقطع عنه لذّة المطعم و المشرب، فصار في الملائكة عليهم السلام.

قال: وأخرج ابن‌عساكر، عن الحسن عليه السلام قال: إلياس عليه السلام موكّل بالفيافي، والخضر عليه السلام بالجبال، وقد أُعطيا الخلد في الدّنيا إلى الصّيحة الأُولى [يعني النّفخة الأُولى]، وأنّهما يجتمعان كلّ عام بالموسم.

قال: وأخرج الحاكم عن كَعْب، قال: كان إلياس صاحب جبال وبرّيّة يخلو فيها، يعبد ربّه عزّوجلّ. وكان ضخم الرّأس، خميص البطن، دقيق السّاقين، في صدره شامة حمراء، وإنّما رفعه الله إلى أرض الشّام، لم يصعد به إلى السّماء، وهو الّذي سمّاه الله ذاالنّون[1].

وكلّ هذا من أخبار بني‌إسرائيل و تزيّداتهم، و اختلافاتهم، و ماروي منها عن بعض الصّحابة والتّابعين، فرجعه إلى مسلمة أهل الكتاب ككعب و وهب و غيرهما، و قد رأيت كيف تضارب و تناقض كعب و وهب، فكعب يقول: لم يصعد إلى السّماء، و يزعم أنّه ذوالنّون، و وهب يقول: إنّه رفعه إلى السّماء، و صار في عداد الملائكة عليهم السلام وأنّ بعض الرّوايات تقول: إنّه الخضر، و البعض الآخر يقول: إنّه غير الخضر، إلى غير ذلك من الاضطرابات والأباطيل، كزعم مختلق الرّوايات الأُولى: «أنّ الله أوحى إلى إلياس إنّي قد جعلت أرزاقهم بيدك». بينما في بعض الرّوايات الأُخرى: أنّ الله أبى عليه ذلك مرّتين، و أجابه في الثّالثة، وهكذا الباطل يكون مضطربًا لجلجًا، و أمّا الحقّ فهو ثابت أبلج.

ولم يقف الأمر عند نقل هذه الإسرائيليّات عمّن

(١) الدّرّ المنثور ٥: ٢٨٠، ٢٨١.

ذكرنا، بل بلغ الافتراء ببعض الزّنادقة و الكذّابين إلى نسبة ذلك إلى النّبيّ ﷺ كي يؤيّد به أكاذيب بني‌إسرائيل و خرافاتهم، وكي يعود ذلك بالطّعن على صاحب الرّسالة العامّة الخالدة ﷺ.

قال السّيوطيّ في «الدّرّ»: و أخرج ابن‌مردويه عن ابن‌عبّاس ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: «الخضر هو إلياس».

و أخرج الحاكم و صحّحه و البيهقيّ في «الدّلائل» و ضعّفه عن أنس ؓ قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فنزلنا منزلًا، فإذا رجل في الوادي يقول: اللّهمّ اجعلني من أمّة محمّد المرحومة، المغفورة، المتاب لها، فأشرفت على الوادي، فإذا رجل طوله ثلاثمائة ذراع و أكثر، فقال: من أنت؟ قلت: أنس، خادم رسول الله ﷺ، فقال: أين هو؟ قلت: هو ذا يسمع كلامك، قال: فأته و أقرئه منّي السّلام، و قل له: أخوك إلياس يقرئك السّلام. فأتيت النّبيّ ﷺ فأخبرته، فجاء حتّى عانقه، و قعدا يتحدّثان، فقال له: يا رسول الله، إنّي إنّما آكل في كلّ سنة يومًا، و هذا يوم فطري فكُل أنت و أنا، فنزلت عليهما مائدة من السّماء، و خبز و حوت و كرفس، فأكلا، و أطعماني، و صلّيا العصر، ثمّ ودّعني و ودّعته، ثمّ رأيته مرّ على السّحاب نحو السّماء.

قال الحاكم: صحيح الإسناد، و قال الإمام الذّهبيّ: بل هو موضوع، قبّح الله من وضعه، قال ـ أي الذّهبيّ ـ: و ماكنت أحسب و لاأجوّز أنّ الجهل يبلغ بالحاكم أن يصحّح مثل هذا.

و أخلق بهذا أن يكون موضوعًا، كما قاله الإمام الحافظ النّاقد الذّهبيّ.

(التّفسير والمفسّرون ٢: ٢٦٢ـ٢٦٦)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ تشبّث فريق من العلماء بالقول بأنّ «إلياس» عربيّ مشتقّ من «اليأس» الّذي هو ضدّ الرّجاء، فلُيّنت همزته ثمّ دخلت عليه الألف و اللّام، أو مشتقّ من «ألس»، بمعنى الخديعة و الخيانة، أو اختلاط العقل، فهو على وزن «فِعيال»، أو من «ليس» بمعنى الشّجاعة، ومنه: رجل أليس، أي شجاع لايفرّ، فهو «إفعال».

وقال بعضهم: أصله «ياس» اسم لعَلم، ثمّ دخلت عليه الألف واللّام، كما دخلت على بعض الأعلام، كالحسن، و الحسين، و العبّاس.

٢ـ وكلّ هذه الأقوال ضعيفة، لأنّهم افترضوه مشتقًّا من معانٍ لاتنطبق على حاله، فهم راعوا اللّفظ وأهملوا المعنى. ولو كان الألف واللّام زائدتين لما كسرت همزته، إضافة إلى ذلك فإنّ وزن «فِعيال» لا نظير له في الأوزان العربيّة، و وزن «إفعال» مقصور على المصادر، عدا ستّة أسماء محفوظة، وهي: إعصار و إسكاف و إخاض وإنشاط و إنسان و إيهام[1].

ولعلّ الباعث الرّئيس لهذه الأقوال هو القراءات غير المشهورة لهذا اللّفظ، وليس بعيدًا أن يكون أصحاب هذه القراءات أنفسهم قد توهّموا هذه المعاني،

---

(١) المزهر للسّيوطيّ ٢: ١٠٥.

فنحوا قراءاتهم نحوها.

٣ـ والحقيقة أنّه اسم أعجميّ، و الألف و اللّام فيه أصليّان؛ فهو لفظ يونانيّ محرّف «إليـاه» أو «إلياهو» العبريّ[١]، انتقل إلى العربيّة بواسطة اللّغة السّريانيّة[٢]، كما انتقلت بواسطتها ألفاظ أُخرى من اليونانيّة، مثل: إنجيل و أُسطوانة و أُسقف و ناموس وميل و إسفنج[٣]. فقد ورد في اليونانيّة بلفظ «إلْياس» بسكون اللّام، و «إلياس» بكسرها[٤]. و اللّغة الأُولى موافقة لقواعد اللّغة، لتحرّك ثالثه، كما تقدّم في «إسحاق».

الاستعمال القرآنيّ

١ـ جاء (إلياس) في آيتين مكّيّتين، وذكر عقب الثّانية (إلياسين) في آية مكّيّة أيضًا:

١ـ ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الأنعام: ٨٥

٢ـ ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اَلَا تَتَّقُونَ * اَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اَللّٰهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ اٰبَائِكُمُ الْاَوَّلِينَ * فَكَذَّبُوهُ فَاِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِينَ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْاٰخِرِينَ * سَلَامٌ عَلٰى اِلْ يَاسِينَ * اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾

الصّافّات: ١٢٣ـ ١٣٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ (إلياس) جاء ذكره في الموردين ضمن أنبياء بني إسرائيل، ففي الأُولى يقول بعد ذكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمٰنَ﴾ الأنعام: ٨٤، فيسرد الأنبياء من بني إسرائيل ـ بما فيهم إسماعيل الّذي هو غير إسماعيل بن إبراهيم، وإن كان هو من ذرّيّته أيضًا، حسب ما استظهرنا في إسماعيل ـ ثمّ يأتي على ذكر زكريّا ويحيى وعيسى وإلياس. ونحن نعلم أنّ اليهود يعدّونه من القدّيسين مثل الخضر، حتّى أنّ الآية الثّانية تفصح عن ذلك؛ حيث تقول بعد ذكر إبراهيم وإسحاق: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ الصّافّات: ١١٣، ثمّ يذكر موسى و هارون ثمّ إلياس، فذكر هؤلاء كالشّرح لقوله: (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا).

ثانيًا: يعلم من قوله: ﴿اَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ الصّافّات: ١٢٥، أنّ قوم إلياس كانوا يعبدون بعلًا، وهو يحذّرهم منه. وهذا بمثابة مسلك إلى التّعريف به. فمن كان هؤلاء الّذين يعبدون بعلًا؟ وليس في القرآن ذكر لبعل إلّا في هذه الآية فقط. وفي أعلام «المنجد»: «بعل اسم أُطلق على عدّة آلهة ساميّة، أشهرها معبود فينيقيّ هو إله الخصب والتّناسل، انتشرت عبادته في إسرائيل فقاومها الأنبياء». وهذا يناسب المعنى اللّغويّ للفظة «بعل»؛ حيث إنّها بمعنى الزّوج الّذي منه الولد. وعليه فلم تكن عبادة «البعل» في بني إسرائيل مختصّة بقوم إلياس حتّى نعيّن عصره بالذّات، إلّا أنّه

(١) المعجم المقارن للدّكتور محمّد جواد مشكور (١: ٣٤)

(٢) ورد في السّريانيّة بلغات منها: (إليا) و (إيليا) و (إلياس). قاموس سريانيّ عربيّ ـ لويس كوستاز (٤٠٣)

(٣) تاريخ اللغات السّاميّة للدّكتور إسرائيل و لفنسون (١٦٩).

(٤) المعجم المقارن للدّكتور محمّد جواد مشكور (١: ٣٤)

يدعم أنّ إلياس من بني‌إسرائيل.

وفي «مجمع البيان ٤: ٤٥٧» : «(بعلًا) يعني صنمًا لهم من ذهب كانوا يعبدونه، عن عطاء. والبعل بلغة أهل اليمن هو الرّبّ والسّيّد، عن عِكْرِمَة، و مُجاهِد، و قَتادَة، و السُّدّيّ. فالتّقدير أتدعون ربًّا غير الله تعالى؟!».

وفي «تفسير الجواهر ١٨: ٢٢»: «هو اسم صنم كان لأهل بك بالشّام، وهو البلد الّذي يقال الآن له بعلبكّ. و يطلق البعل على الرّبّ بلغة أهل اليمن، ويصير المعنى أتدعون بعض البعول؟!».

فيبدو أنّ الصّنم ـ أيّ صنم كان ـ يقال له في بني‌إسرائيل: «بعل» لأنّه كان أعظم صنم في المنطقة قديمًا. ولا بدّ من ملاحظة أخبار أنبياء بني‌إسرائيل حتّى نرى مَن منهم عارض عبدة الأصنام، لاحظ «ب ع ل».

ثالثًا: اختلفوا في شخصيّته ـ حسب ماتقدّم في النّصوص ـ على أقوال لا دليل عليها، وأقواها قول النّسّابين: هو ابن العازار بن العيزار بن هارون بن عمران، أو هو ابن يسّى بن فينحاص بن العيزار بن هارون بن عمران.

بيد أنّ العيزار المذكور لايمتّ بصلة تذكر إلى هارون، لأنّ لهذا الأخير أربعة أولاد منهم ألعازار، وهو ثالثهم[1]. و لألعازار ولد واحد هو فيخاص[2]، ولم يكن لفيخاص سوى أبيشوع[3].

وجعلوا لأبي إلياس أيضًا أسماء أُخرى، منها «يَسّى» وهو أبوداود النّبيّ، كما جاء في العهد القديم[4] والإنجيل[5]. و«تشبي» وهو لقب إلياس، نسبة إلى قرية تشبه الّتي ولد فيها[6]. و«ياسين» و «نسي»، ولعلّها تصحيف «يسّى» المارّ الذّكر. و «بشر» و «بشير» و «شير»، ولعلّها تصحيف «أشير»، وهو الولد الثّامن ليعقوب[7]، أو تصحيف «شَبَر» وهو ابن كالب المذكور في العهد القديم.

ولم يفصح العهد القديم شيئًا عن نسبه أيضًا سوى تلقيبه بـ«التّشبي»[8]. وبذلك يبق «إلياس» مغمورًا بين النّاس، و يوكّل أمره إلى الأجيال. إلّا أنّ القرآن ـ كما ستعلم ـ يذكره في عداد أنبياء بني‌إسرائيل.

رابعًا: مَن أمعن النّظر في الآية الثّانية لا يشكّ في أنّ المراد بـ(إلياسين) هو إلياس، لأنّه تعالى كلّما يذكر في هذه الآيات نبيًّا من الأنبياء يعقّبه بالقول: (سَلَامٌ عَلَى...) ويذكر اسم ذلك النّبيّ. وحينما يصل إلى (إلياس) يبدأ بوصفه و حكاية دعوته قومه، ثمّ ينتهي بقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ﴾، و يكرّر ماجاء في شأن سائر الأنبياء بقوله: ﴿إِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾.

وعليه فليس (إلياسين) شخصًا آخر غير إلياس، وليس جمعًا لهذه الكلمة على ما قيل، بل هو إلياس نفسه، وقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ صريح في ذلك، لأنّ ضمير (إِنَّهُ) يرجع إلى إلياسين.

---

(١) الخروج ٦: ٢٣.
(٢) الخروج ٦: ٢٥.
(٣) أخبار الأيّام الأوّل ٦: ٤.
(٤) راعوث ٦: ٢٣.
(٥) متّى ١: ٦.
(٦) الملوك الأوّل ١٧: ١.
(٧) التكوين ٣٥: ٢٦.
(٨) الملوك الأوّل ١٧: ١.

خامسًا: أمّا سبب تبديل (الياسين) من (إلياس) فالظّاهر أنّه مرتبط بفصل الآيات و رويّها، فإنّ السّورة تبدأ بـرويّ الألف إلى (ذكرًا)، ثمّ يـوازن (لواحد) و (المشارق) و (الكواكب) إلى (طين لازب) من الآية (١١)، ثمّ يتداخل الرّويّ و يتناوب بين الواو و النّون، و اليـاء و النّون: (العالمين)، (المرسلين)، (ينظرون)، (يكذبون)، وهذا الأخير يتناسق إلى آخر السّورة. و (إلياسين) على وزان الياء و النّون.

وهناك وجه آخر سيأتي، وهو أنّه محوّل عن أصله اليونانيّ «إلياسون».

سادسًا: قُرئ (إلياسين) ببضع قراءات، أشهرها قراءتان، الأُولى: (إلياسين) بكسر الهمزة و سكون اللّام، موصولة بـ«ياسين» باعتبارها جزء من كلمة واحدة. و الثّانية: (آل ياسين) بمدّ الهمزة و كسر اللّام، مفصولة عن «ياسين» بعدّها معها كلمتين.

فعلى القراءة الأُولى تحتمل أنّه محوّل عن أصله؛ حيث أصله في اليونانيّة «إلياسون»، فأُجري مجرى جمع المذكّر السّالم ـ الرّفع بالواو و النّصب و الجرّ بالياء، فحينما جرّ صار (إلياسين). و لعلّه اسم آخر لإلياس في لغتهم.

أمّا (آل ياسين) على القراءة الثّانية، فنرى «ياسين» كسائر الحروف المقطّعة في أوائل السّور، إلّا أنّ «الياء» و «السّين» رُسمتا هنا بلفظيهما، و حذفت همزة «ياء» للخفّة، كما حذفت من «طا» و «ها» عند تلفّظ «طٰه».

سابعًا: ما جاء في بعض الرّوايات والتّفاسير بأنّ المراد بـ(إلياسين) على قراءة (آل ياسين) هم آل محمّد، لا يوافق ـ حسب عِلْمنا ـ سياق القرآن كما عرفت، ولا يبعد عن وقوع خلط بين هذا المعنى و بين ما قيل: إنّ «ياسين» بمعنى يا محمّد، فضلًا عن ذلك فإنّ آل محمّد ينبغي أن يكون بحسب قولهم: «آل سين» دون «آل ياسين»، إلّا أن يقال: بأنّ هذه الرّوايات هي بمنزلة التّأويل، و التّأويلات كثيرة، و لكنّها لا توافق ظاهر الآيات، والله أعلم.

اَلْيَسَع

لفظ واحد، مرّتان، في سورتين مكّيّين

النّصوص التّفسيريّة والتّاريخيّة

١ـ وَإِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ. الأنعام: ٨٦

٢ـ وَاذْكُرْ إِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ. ص: ٤٨

كعب الأحبار: أليسع هو خضر، وكان معلّمًا لموسى. (المَيْبُديّ ٣: ٤١٦)

الحسن: كان بعد إلياس أليسع، فكث ماشاء الله أن يمكث يدعوهم إلى الله، مستمسكًا بمنهاج إلياس وشريعته حتّى قبضه الله عزّوجلّ إليه، ثمّ خلّف فيهم الخلوف وعظمت فيهم الأحداث والخطايا، وكثرت الجبابرة وقتلوا الأنبياء، وكان فيهم ملك عنيد طاغ، ويقال: إنّه الّذي تكفّل له ذوالكفل، إن هو تاب ورجع دخل الجنّة؛ فسُمّي ذاالكفل. (البداية والنّهاية ٢: ٤)

وَهْب بن مُنبّه: وهو تلميذ إلياس. (المَيْبُديّ ٣: ٤١٦)

هو صاحب إلياس، وكانا قبل زكريّا ويحيى وعيسى. (القُرطُبيّ ٧: ٣٣)

زيد بن أسلم: هو يوشع بن نون. (أبو حَيّان ٤: ١٧٤)

الخَليل: اسم من أسماء الأنبياء، والألف واللّام زائدتان. (٢: ٢٠٣)

الإمام الرّضا عليه السلام**:** إنّ اليسع قد صنع مثل ماصنع عيسى عليه السلام مشى على الماء وأحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص، فلم تتّخذه أُمّته ربًّا. (المجلسيّ ١٣: ٤٠١)

الفَرّاء: يشدّد أصحاب عبد الله اللّام، وهي أشبه بأسماء العجم من الّذين يقولون: (وألْيَسَع)، لاتكاد العرب تدخل الألف واللّام فيما لايجرى، مثل: يزيد ويَعْمُر، إلّا في شعر. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٤٢)

الأخفش: قال بعضهم: (والْيَسَع)، وقال بعضهم:

(واللَّيْسَع)، ونقرأ بالخفيفة. (٢: ٤٩٦)

الطَّبَريّ: هو أليسع بن أخطوب بن العجوز.

واختلف القرّاء في قراءة اسمه، فقرأته عامّة قرّاء الحجاز والعراق (والْيَسَع) بلام واحدة مخفّفة. وقد زعم قوم أنّه «يَفْعَل»، من قول القائل: وَسِع يَسَع، و لا تكاد العرب تدخل الألف و اللّام على اسم يكون على هذه الصّورة، أعني على «يَفْعَل» لايقولون: رأيت اليَزيد، ولا أتاني التّجيب، ولا مررت باليشكر، إلاّ في ضرورة شعر، وذلك أيضًا إذا تحرّى به المدح كما قال بعضهم:

وجدنا الوليد بن اليزيد مباركًا

شديدًا بأعباء الخلافة كاهله

فأدخل في «اليزيد» الألف واللّام، وذلك لإدخاله إيّاهما في الوليد، فأتبعه اليزيد بمثل لفظه.

وقرأ ذلك جماعة من قرّاء الكوفيّين (واللَّيْسَع) بلامين وبالتّشديد، وقالوا: إذا قرئ كذلك كان أشبه بأسماء العجم. وأنكروا التّخفيف، وقالوا: لانعرف في كلام العرب اسمًا على «يفعَل» فيه ألف و لام.

والصّواب من القراءة في ذلك عندي قراءة من قرأه بلام واحدة مخفّفة، لإجماع أهل الأخبار على أنّ ذلك هو المعروف من اسمه دون التّشديد، مع أنّه اسم أعجميّ، فيُنطق به على ماهو به. وإنّما لايستقيم دخول الألف واللّام فيما جاء من أسماء العرب على «يفعل». وأمّا الاسم الّذي يكون أعجميًّا فإنّما ينطق به على ما سمّوا به، فإن غُيّر منه شيء إذا تكلّمت العرب به فإنّما يُغيَّر بتقويم حرف منه، من غير حذف ولا زيادة فيه، ولا نقصان، (واللَّيْسَع) إذا شُدّد لحقته زيادة، لم تكن فيه قبل التّشديد، وأُخرى أنّه لم يحفظ عن أحد من أهل العلم علمنا أنّه قال: اسمه «ليسع» فيكون مشدّدًا عند دخول الألف واللّام اللّتين تدخلان التّعريف. (٧: ٢٦١)

المَقدسيّ: أليسع بن أخطوب، وكان تلميذ إلياس، فنبّأه اللّه بعده. وقد يقال: إنّ أليسع هو ذوالكفل، وقيل: هو الخضر، وقيل: هو ابن العجوز.

وفي كتاب أبي حُذيفة أنّ ذاالكفل هو أليسع بن أخطوب تلميذ إلياس، وليس هو أليسع الّذي ذكره اللّه في القرآن، يرويه عن أبي سمعان. فإن كان هذا حقًّا فهما أليَسَعان. (٣: ١٠٠)

أبو زُرْعَة: قرأ حمزة، والكِسائيّ (واللَّيْسَع) بلامين، وحجّتهما في ذلك أنّ (اللَّيْسَعَ) أشبه بالأسماء الأعجميّة. ودخول الألف واللّام في «اليسع» قبيح، لأنّك لاتقول: اليزيد ولا اليحيى، وتشديد اللّام أشبه بالأسماء الأعجميّة.

وقرأ الباقون (والْيَسَع) بلام واحدة. وحجّتهم ذكرها اليزيديّ عن أبي عمرو، فقال: هو مثل «اليَسَر». وإنّما هو يَسَرٌ ويَسَع مثل، فردّت الألف واللّام فقال: اليَسع، مثل «اليَحْمَد» قبيلة من العرب، و«اليَرْمَع» الحجارة، والأصل يسع مثل يزيد، وإنّما تدخل الألف واللّام عند القرّاء للمدح. فإن كان عربيًّا فوزنه «يَفْعَل» والأصل «يَوْسع» مثل يَصْنَع، وإن كان أعجميًّا لااشتقاق له، فوزنه «فَعَل» تجعل الياء أصليّة.

قال الأصمعيّ: كان الكِسائيّ يقرأ (اللَّيْسَع)، ويقول: لايكون اليَفْعل كما لايكون اليحيى، قال: فقلت له: «اليَرْمع، واليَحْمَد» حيٌّ من اليمن، فسكت.

ومن قرأ بلامين وزنه «فَيْعَل» اللّام أصليّة مثل «صَيْرَف» ثمّ أدخلت الألف واللّام للتّعريف، فقلت: (اللَّيْسَع) مثل «الصَّيرف» والله أعلم. (٢٥٩)

القَيْسيّ: هو اسم أعجميّ معرفة، والألف واللّام فيه زائدتان.

وقيل: هو فعل مستقبل سمّي به ونكّر، فدخله حرفا التّعريف.

ومَن قرأه بلامين جعله أيضًا اسمًا أعجميًّا على فيعل، ونكّره فدخله حرفا التّعريف، وأصله «لَيْسع» والأصل في القراءة الأُخرى «يسع» أصله على قول من جعله فعلًا مستقبلًا سمّي به «يَوْسَع»، ثمّ حذفت الواو كما حذفت في «يعد» ولم تعمل الفتحة في السّين، لأنّها فتحة مجتلبة أوجبتها العين، أصلها الكسر، فوقع الحذف على تقدير الأصل. (١: ٢٧٥)

الطُّوسيّ: قرأ حمزة، والكِسائيّ، وخَلَف (اللَّيْسَع) بتشديد اللّام، وفتحها وسكون الياء هاهنا. [في سورة الأنعام] وفي «ص»، الباقون بسكون اللّام وفتح الياء.

قال الزّجّاج: التّشديد والتّخفيف لغتان.

وقال أبو عليّ: الألف واللّام ليستا للتّعريف بل هما زائدتان، وكان الكِسائيّ: يستصوب القراءة بلامين ويُخطّئ من قرأ بغيرهما، كان الاسم عنده «ليسع» ثمّ يدخل الألف واللّام، و قال: لو كانت «يسع» لم يجز أن يدخل الألف واللّام، كما لايدخل في «يزيد ويحيى».

(٤: ٢٠٧)

المَيْبُديّ: (أليسع) هو خليفة إلياس في قومه، وقيل: هو ابن عمّ إلياس، وقيل: هو ابن إلياس.

(٨: ٣٥٦)

الزَّمَخْشَريّ: (واليسع) كأنّ حرف التّعريف دخل على يسع، وقُرئ (واللَّيْسَع) كأنّ حرف التّعريف دخل على ليسع «فيعل» من اللّسع. (٣: ٣٧٨)

الجَواليقيّ: اللَّيْسَع، ولوط اسم النّبيّ أعجميّان معرّبان. (٣٤٧)

الطَّبْرِسيّ: قرأ أهل الكوفة غير عاصم (واللَّيْسَع) بتشديد اللّام وفتحها وسكون الياء، هاهنا [في سورة الأنعام] وفي «ص»، والباقون (واليَسع) بسكون اللّام وفتح الياء.

وأمّا مَن قرأ (اللَّيْسَع) باللّام فإنّ هذه اللّام زائدة.

قال أبو عليّ: اعلم أنّ لام المعرفة يدخل الأسماء على ضربين: أحدهما للتّعريف والآخر زيادة زيدت كما تزاد الحروف، والتّعريف على ضروب [إلى أن قال:]

فأمّا الألف واللّام في (اللَّيْسَع) فلا يخلو أن تكون زائدة أو غير زائدة، فإن كانت غير زائدة فلا يخلو أن يكون على حدّ الرّجل إذا أردت به المعهود أو الجنس، نحو ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ٢، أو على حدّ دخولها في «العبّاس» فلا يجوز أن يكون على واحد من ذلك، فثبت أنّه زيادة.

وممّا جاءت اللّام فيه زائدة ماأنشده أحمد بن يحيى:

ياليت أُمّ العمرو كانت صاحبي
مكان من أنشأ على الرّكائب

وممّا جاءت الألف واللّام فيه زائدة «الخمسة العشر درهمًا» حكاه أبو الحسن الأخفش. ألاترى أنّهما اسم

واحد، ولا يجوز أن يعرّف اسم واحد بتعريفين، كما لايجوز أن يتعرّف بعض الاسم دون بعض.

وذهب أبوالحسن إلى أنّ اللّام في اللّات زائدة، لأنّ اللّات معرفة، فأمّا العُزّى فبمنزلة العبّاس.

وقياس قول أبي الحسن هذا أن يكون اللّام في (اللَّيْسَع) أيضًا زائدة، لأنّه علم، مثل اللّات، وليس صفة.

وممّا جاءت اللّام فيه زائدة قول الشّاعر:

وجدنا الوليد بن اليزيد مباركًا

شديدًا بأعباء الخلافة كاهله

فأمّا مَن قال: (اللَّيْسَع) فأنّه يكون اللّام على حدّ ما في الحارث، ألا ترى أنّه على وزن الصّفات إلّا أنّه وإن كان كذلك فليس له مزيّة على القول الآخر.

ألا ترى أنّه لم يجئ في الأسماء الأعجميّة المنقولة في حال التّعريف نحو إسماعيل وإسحاق شيء على هذا النّحو، كما لم يجئ فيها شيء فيه لام التّعريف، فإذا كان كذلك كان (اللَّيْسَع) بمنزلة (اليسع) في أنّه خارج عمّا عليه الأسماء الأعجميّة المختصّة المعرّبة. (٢: ٣٢٨)

أبو البَرَكات: قُرئ بلام واحدة، وقُرئ بلامين، فمن قرأ (اليسع) بلام واحدة، جعله اسمًا أعجميًّا، ولهذا لاينصرف للعجمة والتّعريف.

وقيل: الأصل في (اليسع) بلام واحدة «يسع» وهو فعل مضارع سُمّي به ونُكّر وأُدخِل عليه الألف واللّام، والأصل في يَسَعُ يَوْسَع، وأصل يَوْسَعُ يَوْسِعُ، لأنّه ممّا جاء على فَعِل يَفْعِل نحو: وَطِئَ يَطَأُ، وأصله يَوْطِئُ، إلّا أنّه فُتحت العين لمكان حرف الحلق، وحُذِفت الواو منه على تقدير الأصل، كما حُذِفت في «يَعِدُ ويَزِنُ»، وحُذفت في «يَجِدُ ويَزِنُ» لوقوعها بين ياء وكسرة، و ذلك مستثقل.

ومن قرأه (اللَّيْسَع) بلامين جعله اسمًا أعجميًّا ونكّره، وأدخل عليه الألف واللّام، وأصله «ليسع» ولاينصرف أيضًا للعجمة والتّعريف. (١: ٣٣٠)

القُرطُبيّ: قرأ أهل الحرمين، وأبوعمرو، وعاصم (وَالْيَسع) بلام مخفّفة. وقرأ الكوفيّون إلّا عاصمًا (واللَّيْسَع) وكذا قرأ الكِسائيّ، وردّ قراءة من قرأ (وَالْيَسع)، قال: لأنّه لايقال: اليَفْعَل مثل اليحيى.

قال النّحّاس: وهذا الرّدّ لايلزم، والعرب تقول: اليَعْمَل واليَحْمَد، ولو نكّرت يحيى لقلت اليحيى.

وردّ أبوحاتم على من قرأ (اللَّيْسَع) وقال: لايوجد لَيْسع.

وقال النّحّاس: وهذا الرّدّ لايلزم، فقد جاء في كلام العرب حَيْدَر وزَيْنَب.

والحقّ في هذا أنّه اسم أعجميّ، والعُجمة لاتؤخذ بالقياس إنّما تؤخذ سماعًا، والعرب تغيّرها كثيرًا، فلا يُنكر أن يأتي الاسم بلغتين.

قال مكّيّ: من قرأ بلامين فأصل الاسم «ليسع» ثمّ دخلت الألف واللّام للتّعريف. ولو كان أصله «يسع» مادخلته الألف واللّام، إذ لايدخلان على يزيد ويشكر: اسمين لرجلين، لأنّهما معرفتان علمان. فأمّا «ليسع» نكرة فتدخله الألف واللّام للتّعريف. والقراءة بلام واحدة أحبّ إليّ، لأنّ أكثر القُرّاء عليه.

وقال المهدويّ: من قرأ (الْيَسَع) بلام واحدة فالاسم

«يسع» ودخلت الألف واللّام زائدتين، كزيادتها في نحو «الخمسة عشر». [ثمّ استشهد بشعرين]

قال القُشَيريّ: قُرئ بتخفيف اللّام والتّشديد، والمعنى واحد في أنّه اسم لنبيّ معروف، مثل إسماعيل وإبراهيم، ولكن خرج عمّا عليه الأسماء الأعجميّة بإدخال الألف واللّام.

وتوهّم قوم أنّ آليَسع هو إلياس، وليس كذلك لأنّ الله تعالى أفرد كلّ واحد بالذّكر.

وقيل: إلياس هو الخضر، وقيل: لابل آليَسع هو الخضر. (٧: ٣٢)

أبوحَيّان: قال زيد بن أسلم: هو يوشع بن نون.

وقال غيره: هو أليسع بن أخطوب بن العجوز.

وقرأ الجمهور (واليسع) كأنّ «أل» أُدخلت على مضارع «وسع». وقرأ الأخوان (واللَّيْسَع) على وزن «فَيْعَل» نحو الضَّيْغَم. واختلف فيه أهو عربيّ أم عجميّ؟

فأمّا على قراءة الجمهور وقول من قال: إنّه عربيّ، فقال: هو مضارع سمّي به ولا ضمير فيه، فأُعرب ثمّ نُكّر وعُرّف بأل.

وقيل: سمّي بالفعل كيزيد، ثمّ أُدخلت فيه «أل» زائدة شُذوذًا كاليزيد. [ثمّ استشهد بشعر] ولزمت كما لزمت في الآن.

ومن قال: إنّه أعجميّ فقال: زيدت فيه «أل» ولزمت شذوذًا. وممّن نصّ على زيادة «أل» في (الْيَسَع) أبو عليّ الفارسيّ.

وأمّا على قراءة الأخوين فزعم أبو عليّ أنّ «أل» فيه كهي في الحارث والعبّاس، لأنّهما من أبنية الصّفات، لكن دخول «أل» فيه شذوذ عمّا عليه الأسماء الأعجميّة، إذ لم يجئ فيها شيء على هذا الوزن، كما لم يجئ فيها شيء فيه أل للتّعريف.

وقال أبو عبد الله ابن مالك الجيّانيّ: ما قارنت «أل» نقله كالمسمّى بالنّضر أو بالنّعمان، أو ارتجاله كاليسع والسّموأل، فإنّ الأغلب ثبوت «أل» فيه، وقد يجوز أن يحذف، فعلى هذا لاتكون «أل» فيه لازمة. واتّضح من قوله: إنّ أليسع ليس منقولًا من فعل، كما قال بعضهم.

إنّما جمع هؤلاء الأربعة [الأنعام: ٨٦]، لأنّهم لم يبق لهم من الخلق أتباع ولا أشياع، فهذه مراتب ستّ:

١ـ مرتبة الملك والقُدرة، ذكر فيها داود وسليمان.

٢ـ مرتبة البلاء الشّديد، ذكر فيها أيّوب.

٣ـ مرتبة الجمع بين البلاء والوصول إلى الملك، ذكر فيها يوسف.

٤ـ مرتبة قوّة البراهين والمعجزات والقتال والصّولة، ذكر فيها موسى وهارون.

٥ـ مرتبة الزّهد الشّديد والانقطاع عن النّاس للعبادة، ذكر فيها زكريّا ويحيى وعيسى وإلياس.

٦ـ مرتبة عدم الأتباع ذكر فيها إسماعيل وألْيَسَع ويونس ولوطًا.

وهذه الأسماء أعجميّة لا تُجرّ بالكسرة ولا تُنوّن إلّا (أليسع) فإنّه يجرّ بها ولا ينوّن. (٤: ١٧٤)

ابن كثير: قال الحافظ أبو القاسم ابن عساكر في حرف الياء من تاريخه: (أليسع) وهو الأسباط بن عديّ ابن شوتلم بن أفرائيم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق ابن إبراهيم الخليل، ويقال: هو ابن عمّ النّبيّ.

ويقال: كان مستخفيًا معه بجَبَلِ قاسيون من مُلك بعلبكّ، ثمّ ذهب معه إليها، فلمّا رُفع إلياس خلفه أليسع في قومه، ونبّأه الله بعده. ذكر ذلك عبد المنعم بن إدريس عن أبيه عن وَهْب بن مُنَبِّه، قال: وقال غيره: وكان ببانياس.

ثمّ ذكر ابن عساكر قراءة من قرأ (والْيَسع) بالتّخفيف والتّشديد.

ومن قرأ (واللَّيْسَع) وهو اسم واحد لنبيّ من الأنبياء. (البداية والنّهاية ٢: ٤)

الفيروز اباديّ: يَسَعُ: كيضع، اسم أعجميّ أُدخل عليه «أل» ولا يدخل على نظائره كيزيد. وقُرِئ (واللَّيْسَع) بلامين. (٣: ٩٧)

هو اسم أعجميّ ممنوع من الصّرف.

وقيل: عربيّ وزنه «لفَع» وكان في الأصل يسعى.

وقيل: وزنه «يَفَلُ» وكان في الأصل يَوْسَع.

وقيل: وزنه «فَعَلَ» والياء من أصل الكلمة.

وقيل له: يَسَع لِسعة علمه، أو لسعيه في طلب الحقّ وطاعته.

ويَسَع كان خليفة إلياس. ولمّا خرج إلياس من بين النّاس وركب المركب الّذي بعثه الله تعالى له كان يَسَع معه، فلمّا رأى المركب ارتفع في الهواء، عَلِم أنّه آخر عهده به، فقال: ياإلياس بِمَ تأمرني؟ وكان معه كساء فطرحه إليه، فعَلِم أنّه جعله وليّ عهده، فاشتغل بدعوة قوم إلياس، وقام بشرائط شرعه.

وذكر الله تعالى (الْيَسَع) في التّنزيل مع جملة الأنبياء ﴿وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْاَخْيَارِ﴾ ص:٤٨.

(بصائر ذوي التمييز ٦: ٧٩)

السُّيوطيّ: (أليسع) قال ابن جُبَيْر: هو ابن أخطوب بن العجوز. قال: والعامّة تقرؤه بلام واحدة مخفّفة. وقرأ بعضهم (واللَّيْسَع) بلامين وبالتّشديد. فعلى هذا هو عجميّ، وكذا على الأُولى.

وقيل: عربيّ منقول من الفعل، من: وسع يسع. (٤:٧٦)

أبو السُّعود: هو ابن أخطوب بن العجوز، استخلفه إلياس على بني إسرائيل ثمّ استُنبِئ، واللّام فيه حرف تعريف دخل على «يسع» كما في قول من قال:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركًا

وقرئ (واللَّيْسَع)، كأنّ أصله: ليسع «فيعَل» من اللّسع، دخل عليه حرف التّعريف.

وقيل: هو على القراءتين علَم أعجميّ دخل عليه اللّام، وقيل: هو يوشع. (٤: ٢٩٣)

البُرُوسَويّ: (واليسع) ابن أخطوب بن العجوز، واللّام زائدة، لأنّه علَم أعجميّ. (٣: ٦١)

هو ابن أخطوب من العجوز، استخلفه إلياس عليه السلام على بني إسرائيل ثمّ استُنبِئ. ودخل اللّام على العلم لكونه منكّرًا بسبب طُرُوّ الاشتراك عليه، فعرّف باللّام العهديّة على إرادة اليسع الفلانيّ، مثل قول الشّاعر:

* رأيتُ الوليد بن اليزيد مباركًا *

(٨: ٤٧)

الآلوسيّ: قرأ حمزة والكِسائيّ (اللَّيْسَع) بوزن «ضَيْغَم» وهو أعجميّ، دخلت عليه اللّام على خلاف القياس، وقارنت النّقل فجعلت علامة التّعريب، كما قاله التّبريزيّ، ونصّ على أنّ استعماله بدونها خطأ يغفل عنه

النّاس، فليس كاليزيد في قوله:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركًا

شديدًا بأعباء الخلافة كاهله

من جميع الوجوه، وهو على القراءة الأُولى أعجميّ أيضًا.

وقيل: إنّه معرّب يوشع.

وقيل: عربيّ منقول من يسع مضارع وسع.

(٧: ٢١٤)

قال ابن جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز، وذكر أنّه استخلفه إلياس على بني إسرائيل ثمّ استُنبئ، واللّام فيه زائدة لازمة لمقارنتها للوضع، ولاينافي كونه غير عربيّ، فإنّها قد لزمت في بعض الأعلام الأعجميّة كالإسكندر. فقد لحّنَ التّبريزيّ من قال: اسكندر مجرّدًا له منها، والأولى عندي أنّه إذا كان اسمًا أعجميًّا وأل فيه مقارنة للوضع أن لايقال بزيادتها فيه.

وقيل: هو اسم عربيّ منقول من يسَع مضارع وسع.

وقرأ حمزة والكِسائيّ (واللَّيْسَع) بلامين والتّشديد، كان أصله: ليسع، بوزن «فيعَل» من اللّسع، دخل عليه «أل» تشبيهًا بالمنقول الّذي تدخله للَمْح أصله. وجزم بعضهم بأنّه على هذه القراءة أيضًا علَم أعجميّ دخل عليه اللّام. (٢٣: ٢١١)

القاسميّ: خليفة إلياس، وكان خادمه. ويقال له بالعبرانيّة: اليشاع، كما يُسمّى إلياس فيها إيليا. وفي التّوراة نبأ طويل عن اليسع ونبوّته ومعجزاته.

(١٤: ٥١١٢)

رشيد رضا: قد ذكر اللّه في هذه الآيات الثّلاث[1] أربعة عشر نبيًّا، لم يرتّبهم على حسب تاريخهم وأزمانهم، لأنّه أنزل كتابه هدًى وموعظة لا تاريخًا، ولا على حسب فضلهم ومناقبهم، لأنّ كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح، وإنّما هو كتاب تذكرة وعبرة.

وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعانٍ في ذلك جامعة بين كلّ قسم منهم:

فالقسم الأوّل: داود وسليمان وأيّوب ويوسف وموسى وهارون. [إلى أن قال:]

والقسم الثّاني: زكريّا ويحيى وعيسى وإلياس، وهؤلاء قد امتازوا في الأنبياء عليهم السلام بشدّة الزّهد في الدّنيا. [إلى أن قال:]

والقسم الثّالث: إسماعيل واليسع ويونس ولوط. وأخّر ذكرهم لعدم الخصوصيّة ؛ إذ لم يكن لهم من ملك الدّنيا أو سلطانها ماكان للقسم الأوّل، ولا من المبالغة في الإعراض عن الدّنيا ما كان للقسم الثّاني، وقد قفى على ذكرهم بالتّفضيل على العالمين، الّذي جعله اللّه تعالى لكلّ نبيّ على عالمي زمانه، فمَن كان من النّبيّين منهم منفردًا في عالَم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق. [إلى أن قال:]

ونذكر هنا من مباحث اللّفظ والقراءات أنّ القُرّاء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع)، فقرأه الجمهور بلام واحدة بوزن «اليَمَن» القُطر المعروف. وقرأه حمزة، والكِسائيّ بلامين، أُدغِمت إحداهما في الأُخرى بوزن «الضَّيغم».

قال بعض المفسّرين: إنّ (اليسع) معرّب الاسم

---

(١) الأنعام: ٨٤ ـ ٨٦.

العبرانيّ «يوشع»، فهو اسم أعجميّ دخلت عليه لام التّعريف على خلاف القياس، وقارنت النّقل فجعلت علامة التّعريب، فلا يجوز مفارقتها له كـ«اليزيد» الّذي دخلت عليه في الشّعر.

وقيل: إنّه اسم عربيّ منقول من يَسَع مضارع وسع.

وأقول: الأقرب أنّه تعريب «ألِيشع» وهو أحد أنبياء بني إسرائيل، وكان خليفة إلياس «إيليا». ومن المعهود في نقل العبريّ إلى العربيّ إبدال الشّين المعجمة بالمهملة. (٧: ٥٨٦)

الطَّباطَبائيّ: (اليَسَع) بفتحتين كأسَد، وقُرِئ (اللَّيْسَع) كالضَّيْغَم، أحد أنبياء بني إسرائيل، ذكر الله اسمه مع إسماعيل عليه السلام كما في قوله: ﴿وَاذْكُرْ إِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ ص: ٤٨. ولم يذكر شيئًا من قصّته في كلامه. (٧: ٢٤٣)

البُستانيّ: (ألِيشع) نبيّ عبرانيّ ذكرت سيرته في أسفار الملوك، لقيه إيليًّا وهو يحرث، وأمامه إثنا عشر فدان بقرٍ فدعاه إلى التّنبّي. ولمّا رُفع إيليا عن الأرض أخذ رداءه فرآه بنو الأنبياء الّذين في «أريحا» تجاهه، فقالوا: قد حلّت روح إيليا على اليشع، وجاؤوا للقائه وسجدوا له إلى الأرض.

ومن أعماله أنّه ضرب مياه الأُردُن برداء إيليا فانفلقت، وطرح مِلحًا في ماء أريحا فجعله عَذْبًا صحيحًا بعد أن كان رديئًا، ولعن صبيان بيت إيل لأنّهم هزؤوا به، فخرج دبّتان من الغاب وافترستا منهم «٤٢» صبيًّا.

وتنبّأ باستظهار يورام ويوشافاط على الموابيّين، ومكّن امرأةً اضطهدها دائنوها من قضاء دَينها والحصول على ما يكفيها لتعيش هي وابناها، وردّ الحياة على ابن امرأةٍ من شونم كانت قد أنزلته بيتها، وشفى نعمان من برصه، وأبطل مقاصد «بنهدد» ملك سوريّة، وضرب الرّسول الّذي أرسله لإلقاء القبض عليه بالعمى.

ولمّا حصرت السّامرة وأصابتها مجاعة شديدة تنبّأ اليشع بأنّه في مثل ساعة نبوّته من غدٍ يباع مكيال السّميذ بمثقال، ومكيال الشّعير بمثقال، فتمّ ذلك بفرار الجيوش السّوريّة لما لحق بها من الرّعب والخوف تاركةً خيامها مملوءةً ذهبًا ومؤنًا، وأنبأ أيضًا بموتِ بنهدد وبجلوس حزائيل مكانه.

ولمّا مرض اليشع ـ مرضه الّذي مات فيه ـ انحدر إليه «يوآش» ملك إسرائيل فوعده أنّه يستظهر على السّوريّين ثلثًا.

وقد أجمع المؤرّخون على أنّ وفاته كانت نحو سنة «٨٤٠ق م»، وقد أثبت الكنيسة الرّومانيّة قداسته، وجعلت له عيدًا يحتفل به في «١٤» حزيران «جون».

وقد ذكرت في أخبار القدّيسين الرّوايات المتعلّقة به، فاطلبها في اليوم الرّابع عشر من الشّهر المقدّم ذكره.

وفي أيّام إيرونيموس كان له قبر معروف بالسّامرة. وفي أيّام يوليانوس نُبشَت عِظامه من لحدها وأُحرقت بالنّار. (٤: ٣٣٥)

هو تسما: أليسع: أو اَلْيَسَع بن أخطوب، واسمه في التّوراة اليشع. ورد ذكره مرّتين في القرآن، الأنعام: ٨٦، و ص: ٤٨، بعد ذكر إسماعيل.

وجاء في الآية: ١٩، من الإصحاح: ١٦، من سفر الملوك الأوّل أنّ اليشع هو ابن شافاط. ولكنّ المفسّرين

وعلماء التّاريخ من المسلمين ذكروا أنّ أليسع هو ابن أخطوب، ويذهب خوندمير إلى أنّه من نسل إفرايم بن يوسف.

وتروى مقابلته الأُولى لإلياس على الوجه الآتي:

إنّ إلياس ذهب إلى بيت امرأةٍ فقيرة من بني إسرائيل توفّي عنها زوجها أخطوب، وكان لها ابن صغير به ضرّ اسمه أليسع، فدعا له إلياس فعوفي، ولزمه أليسع في أسفاره منذ ذلك الحين.

ويظهر أنّ هذه القصّة أُخذت عمّا ورد في سفر الملوك الأوّل، الإصحاح: ١٧، الآية: ٩، ومابعدها. ولو أنّه جاء في الإصحاح التّاسع عشر، الآية العشرين، أنّ والدَي اليسع كانا على قيد الحياة عند مالقيه إلياس لأوّل مرّة.

ويذهب بعض المؤلّفين إلى أنّ أليسع هو النّبيّ الّذي كان يُسمّى ابن العجوز. ولكنّ الطّبريّ يقول: إنّ ابن العجوز هو حزقيل، وكان أليسع وصيّ إلياس في نبوّته، وكان في حوزته تابوت العهد الّذي يقول عنه علماء المسلمين: إنّه كان ينتقل من نبي إلى آخر.

وبعد أن دعا أليسع بني إسرائيل إلى الإيمان باللّه، سأل اللّه أن يقبضه إليه ليكون في جوار إلياس، واستجاب اللّه له، فتوفّاه إليه، وخلّفه ذوالكفل.

ويذكر علماء المسلمين أنّ أليسع كان موجوداً قبل الملك شاوُل، وهذا القول يجعله سابقًا على التّاريخ الّذي ذكرت التّوراة أنّه كان موجوداً فيه.

ويقول الطّبريّ: إنّ أليسع هو الّذي أصعدته ساحرة عين دورمن القبر للملك شاول.

وهنالك اختلاف في تعيين شخصيّة أليسع، ويورد كلّ من الطّبريّ والثّعلبيّ آراء بعض من ذهبوا إلى أنّ أليسع هو الخضر، بينما يورد خوندمير الرّأي القائل بأنّ أليسع هو ذوالكفل. (٢: ٩٠٦-٩)

مسترهاكس: أليشع بن شافاط هو تلميذ إلياس النّبيّ وخليفته، وكان شافاط يسكن آبل محولة. وقد مسحه إلياس بأمر الله تعالى، فمرّ عليه يومًا وهو يحرث الأرض فطرح عليه رداءه، فترك الحراث، وذهب مسرعًا لوداع أبيه واُمّه، ولحق بإلياس.

ولم يكن لليسع مهمّة خاصّة أو منصب معيّن في حياة إلياس، وحينما نصبه خليفة له ورحل عن الدّنيا، طفق يبلّغ دعوة ربّه ويوصي الملوك بالعدالة وحسن المعاملة مع الرّعيّة.

وكان يسكن مع تلاميذه في المدينة مُعزّزًا مكرّمًا من قبل النّاس والحكّام. وقد سأل اللّه أن يمدّه من روح إلياس ضِعفه، فاستجاب اللّه دعوته وأصبح وارثًا لإرث مولاه المقدّس.

ولليسع معاجز كثيرة، منها: أنّه جعل البركة في زيت المرأة الأرملة، فما كان ينقص منه شيئًا، وأحيا ولد شونيّة بعد ما فارق الحياة، وشفى نعمان من البرص، وحوّله إلى جيحزي، ودعا على الآراميّين فشرّدوا من ديارهم، وظفر ملك بني إسرائيل بعدوّه، وذلك قبل موته بقليل.

ثمّ التحق أليسع بالرّفيق الأعلى، وبعد سنة من وفاته دخل بنو إسرائيل في حرب مع مؤابيان. وحدث أن قد دفن بنو إسرائيل أحد موتاهم قرب قبر اليسع، فمسّ جسم الميّت عظامه فأحيا اللّه ذلك الميّت فورًا.

وكانت مدّة نبوّة اليسع ستّين عامًا. (٩٨)

أبو رِزق: هو نبيّ من أنبياء بني إسرائيل، ولد في عين الحلوة من أعمال طوباس «نابلس» ودفن في سبسطية. (٢: ٢٧٠)

عفيف عبد الفتّاح طبّارة: هو من أنبياء بني إسرائيل لم يذكر القرآن شيئًا عن حياته سوى ذكره في مجموعة الأنبياء الّذين يجب الإيمان بهم.

ويقال: إنّه ابن عمّ إلياس، قام بالدّعوة بعد انتقال إلياس إلى جوار ربّه، فقام يدعو إلى اللّه متمسّكًا بمنهاج نبيّ اللّه إلياس وشريعته، وقد كثرت في زمانه الأحداث والخطايا. (مع الأنبياء في القرآن: ٣٠٤)

المصطَفويّ: التّحقيق أنّ الألف واللّام فيها ليست للتّعريف، بل هي من جوهرة الكلمة. وأصلها «إل» بمعنى اللّه، وأصل الكلمة في العبريّة «إليشاع»، وقد عرّبت بلفظ أليسع. والقراءة الصّحيحة في القرآن الكريم أيضًا كذلك.

نعم يجوز حذف الهمزة وصلًا للتّخفيف ولكونها شبيهة بهمزة الوصل في لام التّعريف، كما تحذف الهمزة في بعض الأسماء كابن وابنم واثنين وايمن وابنة وامرئ وامرأة وغيرها في الوصل.

فإن قيل: سقوط الهمزة في الأسماء سماعيّ ولا يقاس عليها.

قلنا: أيّ سماع أقوى من كلام اللّه تعالى، وقد ذكرت موصولة في موردين من القرآن المجيد.

﴿وَاِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٨٦

﴿وَاذْكُرْ اِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْاَخْيَارِ﴾ ص: ٤٨.

فقد استعملت هذه الكلمة في الآيتين وهمزتها موصولة ساقطة، وتستفاد من الآيتين الكريمتين أنّ اليسع النّبيّ كان في رديف إسماعيل ويونس ولوط وذي الكفل من الأنبياء الأخيار، والّذين فُضّلوا على قومهم وأهل زمانهم أجمعين. (١: ١١٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ قيل أليسع: إنّه اسم علم عربيّ، منقول من مضارع «وَسَعَ»، ثمّ نُكّر وأُدخلت عليه الألف واللّام، فصار «اليسع» مثل: اليَعْمَل. وقيل: إنّه اسم علم أعجميّ، والألف واللّام فيه أصليّان. وسيتّضح لنا مدى جزافة القول الأوّل، وجزالة القول الثّاني من خلال هذا البحث.

٢ـ فلفظ «أليسع» اسم عبريّ، أصله «إليشاع»[١] وهو مركّب من «إل» أو «إلي» أي اللّه[٢]، و«يشاع» أي ينجي[٣]، أو «شاع» أي يرى[٤].

وورد في السّريانيّة بلفظ «أليشع»[٥]، وهو قريب الشّبه باللّفظ العربيّ، ومنه عُرّب؛ بقلب الشّين سينًا كما هو المتّبع في الأسماء الأعجميّة، و وصل همزة القطع لكثرة الاستعمال، وحينئذٍ تسكّن لامه؛ لأنّهاتكون بمثابة

(١) المعجم المقارن للدّكتور مشكور (١: ٣٤).
(٢) قاموس عبريّ ـ فارسيّ لسليمان حييم (١٦).
(٣) المصدر السّابق (١٩٧).
(٤) المصدر السّابق (٥٦٧).
(٥) قاموس سريانيّ ـ عربيّ، لويس كوستاز.

لام التّعريف، ثمّ وجب تحريك الياء؛ للتّخلّص من السّاكنين ـ اللّام والياء ـ وكانت حركتها فتحة للخفّة.

الاستعمال القرآنيّ

١ـ جاء اليسع مرّتين في آيتين مكّيّتين:

﴿وَإِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٨٦

﴿وَاذْكُرْ إِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَاالْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ ص: ٤٨.

ويلاحظ أوّلًا: أنّه جاء مسبوقًا بإسماعيل في كلتا الآيتين، وألحق بيونس ولوط في الآية الأُولى، وفي الثّانية أُلحق بذي الكفل.

وثانيًا: قد سبق الآية الأُولى ذكر لجملة من الأنبياء:

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسٰى وَهٰرُونَ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ...﴾

ثمّ قال: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ الأنعام: ٨٤ ـ ٨٧

وسبق في الآية الثّانية أيضًا ذكر لجملة من الأنبياء:

﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ * وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ * وَاذْكُرْ إِسْمٰعِيلَ... * هٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ ص: ٤٥ ـ ٤٩.

وذكر داود وسليمان وأيّوب قبل هذه الآيات أيضًا في آيات من سورة «ص».

وثالثًا: من تدبّر آيات الأنعام لايرتاب في أنّ (اليَسَع) من ذرّيّة إبراهيم، بل من ذرّيّة إسحاق ويعقوب، وأنّه من أنبياء بني إسرائيل. فالظّاهر أنّ الضّمير في (ومن ذرّيّته) يرجع إلى يعقوب ـ و هو الأقرب ـ أو إلى إبراهيم. وذكره مع إسماعيل ربّما يشعر بأنّ إسماعيل هذا ليس بإسماعيل بن إبراهيم أخي إسحاق، بل هو أيضًا رجل من بني إسرائيل، عبّر عنه القرآن بإسماعيل صادق الوعد، لاحظ «إسماعيل».

كما لايرتاب بأنّ اليسع ليس هو إلياس كما قيل، لأنّ إلياس مذكور معه، ولاهو ذوالكفل كما قيل، لأنّه مذكور بعده في سورة «ص». هذا هو المستفاد من سياق القرآن بشأن اليسع.

٢ـ والحقّ أنّ (اليَسَع) من النّاحية التّاريخيّة كصاحبه (إلياس) مجهول النّسب، حتّى قيل: هو ابنه، أو ابن عمّه، أو تلميذه، أو خادمه. وقيل: هو يوشع بن نون، وقيل: الخضر، وقيل: ذوالكفل، وقيل: هو ابن إسحاق أبوالرّوم، وقيل: ابن أخطوب ابن العجوز. وفي العهد القديم: هو ابن شافاط[1].

٣ـ ولو تتبّعنا الحوادث التّاريخيّة الّتي وقعت في عصره لوجدناها تنحصر في الحقبة الّتي تلت عصر النّبيّ سليمان بن داود عليهما السلام بقرن من الزّمان أو يزيد قليلًا.

---

(١) الملوك الأوّل (١٩: ١٦).

وطبق رواية العهد القديم فإنّ (اليَسَع) قد مات في عصر الملك «يوآش»[١] أحد ملوك بني إسرائيل الّذي تولّى الحكم بعد موت سليمان بمدّة تقرب من «١٣٠» سنة.

وبهذا تتهافت الرّوايات الّتي ذكرت أنّه ابن إسحاق، أو يوشع بن نون، أو ابن أخطوب؛ لأنّ عصر إسحاق يعتبر عصرًا متقدّمًا جدًّا بالنّسبة إلى عصره، وبين عصره وعصر يوشع بن نون بَوْنٌ شاسع؛ لأنّ يوشع خليفة موسى عليه السلام، ولعلّهم نظروا إلى لفظه فتوهّموا أنّه معرّب «اليسع».

وأخطوب في العهد القديم اسم لرجلين عرفا به، أحدهما: أخطوب بن أمريا بن مرايوث، من أحفاد هارون[٢]، وكان له ولد يسمّى «صادوق» وهو كاهن كان معاصرًا لداود وسليمان[٣].

والثّاني: أخطوب بن فينحاص بن عالي[٤]، وله ولد يسمّى «أخيالك»، وكان كاهنًا معاصرًا لداود عليه السلام[٥].

ومن قال: إنّه الخضر أو ذوالكفل، فقد زاد الطّين بلّة، لأنّ هذين العلمين غير معروفين، وحولهما خلاف كثير، وقد تقدّم حسب السّياق القرآنيّ أنّه نبيّ آخر غيرهما.

---

(١) الملوك الثّاني (١٢: ١٤).

(٢) الأيّام الأوّل (٦: ٣ ـ ٧).

(٣) صموئيل الثّاني (٢: ٣٥) و(٨: ١٧).

(٤) صموئيل الأوّل (١٤: ٣).

(٥) صموئيل الأوّل (٢١: ١).

أ م ت

أَمْتًا

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة.

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: والأَمْتُ: أن تصُبَّ في السّقاء ماءً فلاتملؤُه فينثني وذلك الثِّنْيُ هو الأمْتُ، وإذا مُلِىء وتمدّد فلاأَمْتَ فيه.

وهذا شيءٌ مأموت، أي معروف. [ثمّ استشهد بشعر] (٨: ١٤١)

العِوَج والأَمْت بمعنى واحد. (ابن فارس ١: ١٣٧)

سِيْبَوَيه: وقالوا: أَمْتٌ في الحَجَر لافيك، أي لِيَكُن الأمت في الحجارة لافيك، ومعناه أبقاك الله بعد فناء الحجارة، وهي ممّا يوصف بالخلود والبقاء. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن مَنْظُور ٢: ٥)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الأمت، هو التِّلال الصِّغار. (الرّازيّ: ٣٥)

الأَمْت: النِّباك، وهي التِّلال الصِّغار، واحدها: نَبَك. (القُرطُبيّ ١١: ٢٤٦)

الفَرّاء: الأَمْت: موضع النَّبَك من الأرض: ماارتفع منها، ويقال: مسايل الأودية ـ غير مهموز ـ ماتسفّل وقد سمعتُ العرب يقولون: مَلأَ القِرْبة مَلأً لاأَمْتَ فيها، إذا لم يكن فيها استرخاء، ويقال: سِرنا سيرًا لاأَمْتَ فيه ولاوَهْن فيه ولاضعفَ. (٢: ١٩١)

أبو زَيْد: يقال: مافيك ولافي ثوبك أَمْتٌ، أي عيب. (٢١٨)

أَمَتُّ القوم آمِتُهم أَمْتًا، إذا حَزَرْتَهم، وأَمَتَّ الماءَ أَمْتًا، إذا قدّرتَ مابينك وبينه. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: إِيمِتْ هذا لي كم هو؟ أي احزِره كم هو؟ وقد أَمَتُّه آمُتُه أَمْتًا. (الأزهَريّ ١٤: ٣٤١)

ابن الأعرابيّ: الأَمْتُ وَهْدَة بين نُشُوز. يقال: كم أَمْتُ مابينك وبين الكوفة؟ أي قدْرُ. (الأزهَريّ ١٤: ٣٤١)

الأَمْتُ: الطّريقة الحسنة، والأمت: تخلخُل القِرْبة إذا

لم يحكُم إفراطها. (الأزهَريّ ١٤: ٣٤٢)

شَمِر: عن أبي سعيد الخُدْريّ: أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إنّ الله حرّم الخمر فلاأمْتَ فيها وأنا أنهى عن السّكَر والمُسكر» وأنشدني ابن جابر:

ولاأمت في جُمْلٍ ليالي ساعفت

بها الدّار إلّا أنّ جُمْلًا إلى بُخْلِ

لاأمْتَ فيها، أي لاعيب فيها.

(الأزهَريّ ١٤: ٣٤٢)

ابن أبي اليَمان: الأمْت: الارتفاع، والأمْتُ أيضًا: القصد، يقال: أمَتُّ أمْتَك، أي قصدتُ قَصْدَك. (٢٢٠)

الأمْت: الشّقوق في الأرض. (القُرطُبيّ ١١: ٢٤٦)

ثَعلب: الأمت: النّبك. وليس في الخمر أمْتٌ، أي ليس فيها شكّ أنّها حرام. (ابن منظور ٢: ٥)

الزّجّاج: هو أن يَغلظ مكان ويَدِقّ مكان.

(الآلوسيّ ١٦: ٢٦٣)

ابن دُرَيْد: أمَتُّ الشّيء آمِتُه أمْتًا فهو مأموت، إذا قَدّرته. وكذلك الماء إذا قَدّرت كم بينك وبينه. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٢٧٤)

الأزهَريّ: [بعد نقل قول شَمِر قال:]

قلت: معنى قول أبي سعيد عن النّبيّ ﷺ «أنّ الله حرّم الخمر فلاأمْتَ فيه»، معناه غير معنى ما في البيت. أراد أنّه حرّمها تحريمًا لاهَوادة فيه ولالِينَ، لكنّه شدّد في تحريمها، وهو من قولك: سرت سيرًا لاأمْتَ فيه، أي لاوَهْن فيه ولاضعف. وجائز أن يكون المعنى أنّه حرّمها تحريمًا لاشكّ فيه. وأصله من الأمْت بمعنى الحَزْر والتّقدير، لأنّ الشّكّ يدخلها. [ثمّ استشهد بشعر]

(١٤: ٣٤٢)

الجَوهَريّ: الأمْت: المكان المرتفع.

والأمْتُ: النِّباك، وهي التِّلال الصِّغار، وقوله: ﴿لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾ طٰهٰ: ١٠٧، أي لاانخفاض فيها ولاارتفاع، وتقول: امتلأ السِّقاء فما به أمْت.

وأمَتُّ الشّيء أمْتًا: قدّرته. يقال: هو إلى أجل مأموت، أي موقوت. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤١)

ابن فارِس: الهمزة والميم والتّاء أصل واحد لايقاس عليه، وهو الأمْت. (١: ١٣٧)

الزّمَخْشَريّ: الخُدْريّ ﷺ: «إنّ الله حرّم الخمر فلاأمْتَ فيها»، أي لانقص في تحريمها، يعني أنّه تحريم بليغ، من قولهم: مَلأ مزادته حتّى لاأمْت فيها أو لاشكّ، من قولهم: بيننا وبين الماء ثلاثة أميال على الأمْت، أي على الحَزْر والتّقدير، لأنّ الحَزْر ظنٌّ وشكّ، أو لالِينَ ولاهَوادة من قولهم: سار سيرًا لاأمْت فيه.

(الفائق ١: ٥٧)

استوت الأرض فما بها أمْت، وامتلأ السِّقاء فلم يبق فيه أمْت. (أساس البلاغة: ٩)

الطَّبْرِسيّ: والأمْت: الأكَمَة، يقال: مَدّ حَبْلَه حتّى ماترك فيه أمْتًا، وملأ سقاءه حتّى ماترك فيه أمْتًا، أي انثناءً. (٤: ٢٨)

القُرطُبيّ: تقول: امتلأ فما به أمْتٌ، وملأتُ القِرْبة مَلأً لاأمْتَ فيه، أي لااسترخاء فيه.

والأمْت في اللّغة: المكان المرتفع. (١١: ٢٤٦)

الفيروز اباديّ: أمَتَه يأمِته: قَدّره وحَزَرَه، كأمّتَه وقصده.

وأجَل مأموت: موقّت.

والأَمْت: المكان المرتفع، والتِّلال الصِّغار، والانخفاض والارتفاع، والاختلاف في الشّيء، جمعه: إمات وأُموت. والضّعف، والوَهْن، والطّريقة الحسنة والعِوَج والعيب في الفم وفي الثّوب، والحَجَر. وأن يَمْلُظ مكان ويرقّ مكان.

والمؤمَّت: المملوء، والمتّهم بالشّرّ ونحوه.

والخمرُ حُرّمت لاأَمْت فيها، أي لاشكّ في حرمتها. (١: ١٤٧)

مجمع اللُّغة: الأَمْت: الارتفاع والانخفاض. (١: ٤٩)

محمّد إسماعيل إبراهيم: الأَمْت: المكان المرتفع قليلًا، أو التِّلال الصِّغار، وهو يعني أيضًا: الانخفاض والارتفاع والاختلاف في الشّيء. (٤٤)

النُّصوص التّفسيريّة

لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا. طٰهٰ: ١٠٧

ابن عَبّاس: واديًا ولارابيةً. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٢)

مثله مُجاهِد. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٠)

هي الأرض البيضاء، الملساء الّتي ليس فيها لِبنة مرتفعة. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٢)

لاترى فيها مَيْلًا. والأَمْت: الأثر مثل الشّراك. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٣)

أي ليس فيها مُنخفض ولامُرتفع. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٠)

مُجاهِد: يعني ارتفاعًا. (١: ٤٠٢)

مثله الجلالين. (٢: ٦١)

ارتفاعًا ولاانخفاضًا. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٢)

نحوه الخازن (٤: ٢٢٧)، والمَيْبُديّ (٦: ١٧٨).

الحسن: العِوَج ماانخفض من الأرض، والأَمْتُ: ماانشز من الرّوابي. (المَيْبُديّ ٦: ١٧٨)

قَتادَة: صَدْعًا ولاأكِمَة. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٣)

الأَمْتُ: الحَدَب. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٣)

ابن زَيْد: لاتَعادِيَ، الأَمْتُ: التّعادي. (الطَّبَريّ ١٦: ٢١٢)

أبو عُبَيْدَة: مجازه لا رُبىً ولاوَطْئًا، أي لاارتفاع ولاهُبوط، يقال: مَدّ حَبْله حتّى ماترك فيه أمْتًا، ومَلأ سقاءه حتّى ماترك فيه أمْتًا، أي انثناءً. (٢: ٢٩)

الطَّبَريّ: واختلف أهل التّأويل في معنى «العِوَج والأَمْت» فقال بعضهم: عنى بالعِوَج في هذا الموضع: الأودية، وبالأَمْت: الرّوابي والنّشوز.

وقال آخرون: بل عنى بالعِوَج في هذا الموضع: الصُّدوع، وبالأَمْت: الارتفاع من الآكام وأشباهها.

وقال آخرون: الأَمْتُ: المَحاني والأحداب.

وقال آخرون: عنى بالعِوَج: الميل، وبالأَمْت: الأثر.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: عنى بالعِوَج: المَيْل، وذلك أنّ ذلك هو المعروف في كلام العرب [إلى أن قال:]

وأمّا الأَمْتُ فإنّه عند العرب الانثناء والضّعف، مسموع منهم، مَدّ حَبْله حتّى ماترك فيه أمْتًا. [ثمّ استشهد بشعر]

فالواجب إذا كان ذلك معنى الأمت عندهم أن يكون

أصوب الأقوال في تأويله، ولاارتفاع ولاانخفاض، لأنّ الانخفاض لم يكن إلاّ عن ارتفاع، فإذ كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: لاترى فيها ميلًا عن الاستواء ولاارتفاعًا ولاانخفاضًا، ولكنّها مستوية ملساء، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿قَاعًا صَفْصَفًا﴾ طٰه: ١٠٦. (١٦: ٢١٣)

السِّجِستانيّ: ارتفاعًا وهبوطًا، ويقال نبكًا، النَّبك: الرّوابي من الطّين. (١٢٢)

نحوه أبو حيّان. (تحفة الأريب: ٢٩)

الهَرَويّ: أي لاحَدَب فيها ولانَبَك ولاارتفاع ولاانخفاض، يقال: ملأ مزادته حتّى لاأمْت فيها، أي لاغَرَضَ فيها ولاتَثَنّي. (١: ٧٩)

الطُّوسيّ: أي لارُبيً ولاوهاد أي لاارتفاع فيه ولاهبوط، يقال: مَدّ حَبْله حتّى ماترك فيه أمْتًا، وملأ سقاه حتّى ماترك فيه أمْتًا أي انثناء. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٢٠٨)

الزَّمَخْشَريّ: النّتوّ اليسير، يقال: مَدّ حَبْله حتّى مافيه أمْت. (٢: ٥٥٢)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٢: ١١٨)، وأبو حَيّان (٦: ٢٨٠)، والمَراغيّ (١٦: ١٥١)، والنَّيسابوريّ (١٦: ١٥٦)، والبَيْضاويّ (٢: ٦١)، والقاسميّ (١١: ٤٢١٠)، وأبو السُّعود (٣: ٣٢٤).

الآلوسيّ: قيل: الأمْت في الآية: العوج في السّماء تجاه الهواء، والعِوَج في الأرض مختصّ بالأرض. (١٦: ٢٦٣)

عزّة دَرْوَزَة: أمْتًا: بمعنى النّتوء أو البروز. (٣: ٨٧)

الطَّباطَبائيّ: قيل: العِوَج: ماانخفض من الأرض، والأمْت: ماارتفع منها، والخطاب للنّبيّ ﷺ والمراد كلّ من له أن يرى، والمعنى لايرى راءٍ فيها منخفضًا كالأودية ولامرتفعًا كالرّوابي والتّلال. (١٤: ٢١١)

أبو رزق: ارتفاعًا وهبوطًا، والأمْت: التّلال الصّغيرة. (١: ٨٤)

المصطَفَويّ: ولايخفى أنّ الاعوجاج في السّطح هو الانخفاض، وهذا معنى الرّقّة فيها، كما أنّ الغلظة في السّطح هي الارتفاع في نقاطها. ولايبعد أن يكون العِوَج في مقابل القاع، والأمْت في مقابل الصّفصف (١: ١٣٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو الانخفاض والانثناء، وهو الأمْتُ، أي المكان المنخفض بين مكان مرتفع؛ يقال: سِرنا سيرًا لاأمْتَ فيه، أي لاانخفاض ولاانعطاف فيه. ويقال عند صبّ الماء لمَلْءِ السِّقاء: قد مَلأ السِّقاء مَلأً لاأمْتَ فيه، أي لاانثناء ولااسترخاء فيه.

ومنه قولهم: إمِت هذا لي كم هو؟ أي احْزِره كم هو؟ وهو من الأمْت بمعنى الوهدة والمنخفض؛ لأنّ سالكها يجهل مايكمن فيها، كالحدس أصله الرّمي، ثمّ استعمل في الظّنّ والوهم؛ لأنّه رجم بالغيب.

ومنه أيضًا: أَمَتُّ الماء أمْتًا: قدّرت مابينك وبينه. وقولهم: كم أمْتُ مابينك وبين الكوفة؟ أي قَدْر. وأمَتُّ القوم آمتهم أمْتًا: حزرتهم.

٢ـ والأمْتُ يترادف مع الغَرْض في مَلْءِ السِّقاء والانثناء، إلاّ أنّ الغرض يعني الملء والنّقصان أيضًا، فهو من الأضداد؛ يقال: غَرَضت السِّقاء، إذا ملأته، وغَرّضته،

إذا نقصته.

ومعنى التّثنّي فيه مستقلّ لايقترن مع الملء أو النّقصان ؛ يقال: انخرض الغصن، أي تثنّى وانكسر انكسارًا غير بائن، عكس الأمْت الّذي يقترن فيه مع الملء.

٣ـ وربّما هناك علاقة بين (أمت) و (أمّ) و (أمه). ففي (الأمت) معنى الارتفاع والنّتوء والخلل والاختلاف، وفي (الأمّ) معنى الارتفاع، وفي (الأمه) معنى النّسيان. فيشترك (الأمت) مع (الأمّ) في العلوّ؛ لأنّه يأتي بمعنى الرّابية والأثر والتّلال الصّغار والطّريقة الحسنة. ويشترك مع (الأمه) في النّقص ؛ لأنّ (الأمْت) يأتي بمعنى الوادي والوهدة وتخلخل الماء في القربة والانثناء والوهن والعيب في الفم والثّوب والحجر.

٤ـ قد يكون (الأمْت) من الأضداد، فهو يحمل معنى الارتفاع والانخفاض باعتبار أنّ كلّ مرتفع يكون مرتفعًا بالنسبة إلى غيره، وغيره منخفض بالنّسبة إلى قمّته. وقد يحمل صفتي الغلظة والرّقّة.

٥ـ أمّا (أمّت) بمعنى اتّهم فهي تشبه (أمّ) بمعنى ألبس، وتشترك مع (أمْت) الّتي تحمل الضّعف والشّكّ؛ إذ قد تكون التّهمة منطبقة مع الواقع أو مخالفة، فلا تحمل الدّليل القطعيّ.

الاستعمال القرآنيّ

﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾

طٰه: ١٠٥ ـ ١٠٧

١ـ جاءت كلمة (أَمْتًا) مرّة واحدة في وصف الجبال يوم القيامة، والمعنى المحيط بهذه الكلمة مادّيّ لاوجدانيّ. وقد ذهب المفسّرون في تفسيرها مذاهب شتّى، فمنهم من اعتبر (الأمت) الرّوابي والمرتفعات، ومنهم من اعتبرها الآثار والحاني والأحداب، ومنهم من قال: إنّها الانثناء والضّعف، ومنهم من قال: إنّها مسايل الأودية أو ماانخفض من الأرض.

٢ـ ولو استقرأنا الآيات القرآنيّة السّابقة لقوله تعالى: ﴿لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾ لخرجنا بهذه الاحتمالات:

الأوّل: أنّ الجبال تتحوّل إلى ذرّات تتساوى أمام القدرة الرّبّانيّة خشوعًا، أو تستوي هذه الذّرّات فتنسجم انبساطًا، فلاترى فيها ارتفاعًا أو انخفاضًا.

الثّاني: قد يكون العِوَج المذكور في القرآن هو الانثناء النّظريّ والانحراف المنظور بالعين، والأمْت هو الانثناء المادّيّ والانحراف المحسوس باليد أو الرِّجل. وبما أنّ المنظور سبق الملموس، لذا جاء الفعل (لَاتَرَى) متقدّمًا باعتبار أنّ العِوَج يُرى، والأمْت أقلّ منه، فقد لايُرى وإنّما يحسّ بالمسّ.

وعلى هذا نستطيع أن نقول إذا صحّ الرّأي: إنّ «العِوَج» يكون أفقيًّا كالتّموّج المرئيّ من اليمين إلى اليسار وبالعكس، و«الأمْتُ» يكون عموديًّا كالتّموّج المحسوس ارتفاعًا وانخفاضًا من الأسفل إلى الأعلى وبالعكس.

الثّالث: يحتمل أن يكون «العِوَج» هو الارتفاع والانخفاض الملحوظين لوضوحها وكبرهما. و«الأمْت» هو الارتفاع والانخفاض الدّقيقين اللّذين لايلاحظان إلّا

مع التّدقيق لصغرها ويسرها كالنّتوء الصّغير الّذي قد لايستطيع الرّائي رؤيته من مسافة معيّنة. فحين ﴿لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾ تكون الجبال أرضًا ملساء مستوية، ليس فيها أيّ اعوجاج أو انحراف وإن قلّ فكان بمقدار الأمْت. والقرآن الكريم قد يذكر الأمت من باب نفي الكثير كما في قوله تعالى: ﴿بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَايُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ النّساء: ٤٩ ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَايَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ فاطر: ١٣.

ولعلّ سياق الآيات السّابقة لـ ﴿لَاتَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾ يبيّن حال الجبال؛ حيث دخل عليها النّسف فأصبحت بقدرة اللّه (قاعًا) أي ملساء (صَفْصَفًا) أي مستوية؛ إذ قد يكون الشّيء أملس كالقماش، ولكنّه غير مستوٍ ولامنبسط إذا أُلقي على الأرض كيفما اتّفق، إلّا إذا سحبت جوانبه.

٣ـ قد تتقابل الصّفات في الآيات فيُنفى العِوَج عن الذّرّات؛ لأنّها أصبحت ملساء ناعمة كالرّمل، ويُنفى الأمت عنها أيضًا؛ لأنّ هذه الذّرّات أصبحت متساوية مع غيرها منبسطة تمامًا. وإذا صحّت المقابلة بين القاع وعدم العِوَج، والصّفصف مع عدم الأمت، كانت الآيات هنا شبيهة لقوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ عبس: ٣١، ٣٢، فالفاكهة لكم والأبّ ـ وهو العلف ـ لأنعامكم.

٤ـ اقترن العِوَج بالأمت على الرّغم من أنّهما بمعنى واحد؛ إذ الأمْت هو الانثناء ـ كما تقدّم ـ والانثناء هو العِوَج. ولكن يمكن أن يقال: إنّ العِوَج انثناء نحو الدّنوّ، والأمْت انثناء نحو العلوّ أو بالعكس. وقد اختار المفسّرون المعنى الأوّل استيحاء من قول ابن عبّاس: «لاانخفاضًا ولاارتفاعًا»، أو «لاواديًا ولارابية» في قول له آخر.

٥ـ أمّا مانُقل عنه قوله: «هي الأرض البيضاء الملساء» فهو تفسير للنّفي دون المنفيّ؛ لأنّها إذا لم يكن فيها ارتفاع ولاانخفاض فهي ملساء مستوية، وهذا مااختاره الطَّبَريّ بقوله: لاترى فيها مَيْلًا عن الاستواء ولاارتفاعًا ولاانخفاضًا، ولكنّها مستوية ملساء، كما قال: ﴿قَاعًا صَفْصَفًا﴾.

٦ـ سبق وأن نوّهنا بأنّ الألفاظ الوحيدة في القرآن دليل على قلّة استعمالها عند العرب؛ بحيث إنّها لاتستعمل إلّا لضرورة كضرورة القافية في الشّعر والرّويّ في القرآن، لاحظ «أ ب ب». وهذا محتمل هنا، فإنّ رويّ آيات سورة «طٰه» يدور حول الألف، نحو: موسى، هدى، نفعا، إلّا ماشذّ عن ذلك في بعض الآيات. وربّما استعمل (أمْتًا) هنا لعدم وجود لفظ آخر يفيد معناه ويناسب الرّويّ، فلاحظ.

٧ـ وصفت الجبال في القرآن بأنّها عند قيام السّاعة تسير، كما في الكهف: ٤٧، والطّور: ١٠، والنّبأ: ٢٠، والتّكوير: ٠٣ وبأنّها تدكّ دكًّا كما في الحاقّة: ١٤، وتنسف كما في المرسلات: ١٠، وهو القلع أو التّفتيت بحيث تطير، وتبسّ كما في الواقعة: ٥، وهو تفتيتها كالدّقيق، وتكون كثيبًا مهيلًا كما في المزّمّل: ١٤، أي رملًا سائلًا، أو هباءً منبثًّا كما في الواقعة: ٦، أي ترابًا منتشرًا كالغبار، أو سرابًا كما في النّبأ: ٢٠، أو عهنًا كما في المعارج: ٨، أو عهنًا منفوشًا كما في القارعة: ٥، أي صوفًا

محلّجًا مفرّقًا، أو قاعًا صفصفًا كما في طٰه: ١٠٥، أي ملساء مستوية.

وكلّ هذا يمثّل بثّ الجبال كالغبار والهباء حتّى تصير أجزاؤها متساوية لاتفاوت فيها، بل لاترى هناك أجزاء، بل غبارًا وسرابًا. وهذا السّياق يحكي سطوة الله تعالى يوم القيامة، ويسلّط الضّوء على المراد بقوله: ﴿لَاتَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَاأَمْتًا﴾؛ لأنّها متساوية مستوية.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أمد

لفظان ٤ مرّات: ٢ مكّيّتان، ٢ مدنيّتان

في ٤ سور: ٢ مكّيّتين، ٢ مدنيّتين

الأَمَدُ ١: ـ ١ أَمَدًا ٣: ٢ ـ ١

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: الأَمَد: منتهى كلّ شيءٍ وآخره. (٨: ٨٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: يقال للسّفينة إذا كانت مشحونة: عامد وآمد وعامدة وآمدة.

والسّامد: العاقل الآمِد المملوءُ من خير أو شرّ.

و«آمِد» بلد معروف. (الأزهَريّ ١٤: ٢٢٢)

الفَرّاء: أمِدَ عليه وأبِدَ، إذا غضب.

(الأزهَريّ ١٤: ٢٢٢)

مثله القاليّ. (٢: ٥٦)

أبو عُبَيْدَة: الأَمَد: الغاية. (١: ٩٠)

مثله ابن قُتَيْبَة (٢٦٤)، وابن أبي اليمان (٣١٥)، والرّازيّ (٣٥).

شَمِر: الأَمَد: منتهى الأجل، وللإنسان أمدان:

أحدهما: ابتداء خَلقه الّذي يظهر عند مولده، وإيّاه عنى الحجّاج حين سأل الحسن، فقال له: ماأَمَدُك؟ فقال: سنتان من خلافة عمر، أراد أنّه وُلد لسنتين بقيتا من خلافة عمر.

والأَمَد الثّاني: الموت، وأَمَد الخَيل في الرّهان: مدافعها في السّباق، ومنتهى غايتها الّتي تستبق إليه. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ١٤: ٢٢٢)

كُراع النَّمْل: الإِمْدان: الماء على وجه الأرض.

(ابن منظور ٣: ٧٤)

الطَّبَريّ: والأَمَد: الغاية الّتي ينتهي إليها.

(٣: ٢٣١)

مثله الطَّبْرِسيّ (١: ٤٣١)، والطَّباطَبائيّ (٢٠: ٥٣).

الصّاحب: الأَمَد: منتهى كلّ شيءٍ وآخره. وليس لهذا الأمر أَمَد مأمود: أي منتهىً إليه.

وأصبح سِقاؤُك مؤمَّدًا: أي ليس فيه جُرعةٌ من ماء.

والبقيّة: الأُمْدة.

والأَمِد: المملوءُ من خير وشرّ، وبه سمّي البلد.

وأمِدَ عليه: أي غضِب عليه. (٩: ٣٨٣)

الجَوهَريّ: الأمَد: الغاية كالمَدى، يقال: ما أمدُك؟ أي منتهى عمرك. والأمَد أيضًا: الغضب. وقد أمِد عليه بالكسر، وأبِد عليه، أي غضب. وآمد: بلد في الثُّغور. (٢: ٤٤٢)

نحوه الفَيُّوميّ. (١: ٢١)

ابن فارِس: الهمزة والميم والدّال، الأمَـد: الغـاية، كلمة واحدة لايقاس عليها. (١: ١٣٧)

أبو هِلال: الفرق بـين الأمَـد والغـاية، أنّ الأمَـد حقيقة، والغاية مستعارة على ماذكرنا، ويكون الأمَـد ظرفًا من الزّمان والمكان، فالزّمان قوله تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ﴾ الحديد: ١٦، والمكان قوله تعالى: ﴿تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ اَمَدًا بَعِيدًا﴾ آل عمران: ٣٠. (٢٤٢)

ابن سِيدَة: الآمِد والآمِـدة: السّـفينة المشـحونة، الجمع: أوامد. (الإفصاح ٢: ٩٨٢)

الأمَد: الزّمان، عامّ في الغاية والمبدأ. ويُعبَّر به مجازًا عن سائر المدّة. (الإفصاح ٢: ٩٢٤)

الإِمْدان: الماء النّاقع في السّبخة والنّزّ. (الإفصاح ٢: ٩٦٩)

الرّاغِب: الأمَد والأبَد يتقاربان لكنّ الأبَد عبارة عن مدّة الزّمان الّتي ليس لهـا حـدّ محـدود ولايـتقيّد، لايقال: أبَد كذا.

والأمَد: مدّة لها حدّ مجهول إذا أُطلق، وقد ينحصر، نحو أن يقال: أمَدُ كذا، كما يقال: زمان كذا، والفرق بين الزّمان والأمَد: أنّ الأمَد يقال باعتبار الغاية، والزّمـان عامّ في المبدأ والغاية، ولذلك قال بعضهم: المَدى والأمَد يتقاربان. (٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: ضرب له أمَدًا وهـو بـعيد الآمـاد. (أساس البلاغة: ٩)

الطَّبْرِسيّ: والأمَـد: الوقت الممتدّ، وهـو والمـدّة واحد. (٥: ٢٣٧)

ابن الأثير: للإنسان أمَدان: مولده وموته.

والأمَد: الغاية. (١: ٦٥)

الصَّغانيّ: الآمد، على مثال «فاعل» المملوءُ مـن خير أو شرّ.

ويقال للسّفينة، إذا كانت مشحونة: غامد[1] وآمد، وغامِدة وآمدة.

وأمّد تأميدًا، أي بيّن الأمَد، مثل أجّلَ تأجيلًا، أي بيّن الأجَل.

أمَدٌ مأمود: منتهى إليه.

وأصبح سِقاؤُك مؤمَّدًا، أي ليس فيه جرعة من ماء.

والأُمْدَة: البقيّة. (٢: ١٩٢)

أبو حَيّان: غاية الشّيء ومنتهاه، وجمعه: آماد. (٢: ٤١٦)

الفيروزاباديّ: الأمَـد، محرّكـة: الغـاية والمـنتهى والغضب. أمِدَ عليه كفَرِح.

والآمِد: المملوءُ من خير أو شرّ، والسّفينة المشحونة. وآمِدُ بالثّغور.

والتّأميد تبيين الأمَد، وسِقاء مؤمَّد مافيه جرعة ماء.

---

(١) كذا، والظّاهر عامد وعامدة مهملتين لامعجمتين.

والأُمْدة بالضمّ: البقيّة.

وأمَد مأمود: منتهى إليه.

والإمِّدان كإشجيان وأُضحِيان: الماء على وجه الأرض وماؤها رابع. (١: ٢٨٤)

الطُّريحيّ: الأمَد هو نهاية البلوغ، وجمعه: آماد، يقال: بلغ أمَده، أي بلغ غايته.

وفي حديث وصفه تعالى: «لاأمَد لكونه ولاغاية لبقائه» قيل: أي لا أوّل.

وفي الدّعاء: «جعلت له أمَدًا محدودًا» أي منتهىً ينتهي إليه، وأمِد أمِدًا من باب لعب: غضب. (٣: ٨)

المَراغيّ: والأمَد: مدّة لها حدّ وغاية. (١٥: ١٢١)

الحجازيّ: الأمَد: المسافة، وقيل: مدّة من الزّمان قد تنحصر، إذا قلت: أمَد كذا. (٣: ٤٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: الأمَد: الزّمن، المسافة، الأجل، الغاية، ومنتهى الشّيء. (١: ٤٤)

محمود شيث: ١ ـ أ ـ أمِدَ أمَدًا: غضب. ويقال: أمِدَ عليه.

ب ـ أمَده: بيّن أمَده.

ج ـ الآمد: السّفينة المشحونة.

د ـ الآمِدة: السّفينة المشحونة. جمعه: أوامد.

هـ ـ الأمَد: الغاية والنّهاية. يقال: ضرب له أمدًا. ويقال: هو بعيد الآماد. جمعه: آماد.

٢ ـ أ ـ الآمِد: السّفينة المشحونة، وتستعمل هذه الكلمة في القوّة البحريّة والقوّة النّهريّة.

ب ـ الآمِدة: السّفينة المشحونة، وتستعمل هذه الكلمة في القوّة البحريّة والقوّة النّهريّة. (١: ٥١)

المصطفويّ: الأصل في هذه المادّة هو الغاية والمنتهى من الزّمان.

وأمّا الغضب فهو باعتبار انتهاء الصّبر والحلم عليه. (١: ١٣١)

النُّصوص التّفسيريّة

الأمَد

...فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ.... الحديد: ١٦

ابن عَبّاس: الأجل، بلغة هُذيل. (اللّغات في القرآن: ٤٦)

مُجاهِد: الأمَد: الدّهر. (الطّبريّ ٢٧: ٢٢٩)

الطَّبَريّ: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ﴾ مابينهم وبين موسى عليه السلام وذلك الأمَد: الزّمان. (٢٧: ٢٢٩)

الطُّوسيّ: يعني المدّة والوقت، فإنّ أهل الكتاب لمّا طال عليهم مدّة الجزاء على الطّاعات ﴿فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الحديد: ١٦، حتّى عدلوا عن الواجب وعملوا بالباطل.

قيل: معناه طال عليهم الأمَد مابين زمانهم وزمن موسى.

وقيل: طال عليهم الأمَد مابين نبيّهم وزمن موسى عليه السلام.

وقيل: طال أمَد الآخرة. (٩: ٥٢٩)

الطَّبْرِسيّ: أي طال الزّمان بينهم وبين أنبيائهم.

وقيل: طال عليهم الأمَد للجزاء، أي لم يعاجلوا بالجزاء فاغترّوا بذلك. (٥: ٢٣٨)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ﴾ فيه مسألتان: المسألة الأُولى: ذكروا في تفسير طول الأمد

وجوهًا:

أحدها: طالت المدّة بينهم وبين أنبياءهم فقست قلوبهم.

وثانيها: قال ابن عبّاس: مالوا إلى الدّنيا، وأعرضوا عن مواعظ الله.

وثالثها: طالت أعمارهم في الغفلة، فحصلت القسوة في قلوبهم بذلك السّبب.

ورابعها: قال ابن حيّان: الأمد هاهنا: الأمل البعيد، والمعنى على هذا طال عليهم الأمد بطول الأمل، أي لمّا طالت آمالهم لاجرم قست قلوبهم.

وخامسها: قال مُقاتِل بن سليمان: طال عليهم أمد خروج النّبيّ عليه السلام.

وسادسها: طال عهدهم بسماع التّوراة والإنجيل فزال وقعها عن قلوبهم، فلاجرم قست قلوبهم، فكأنّه تعالى نهى المؤمنين عن أن يكونوا كذلك، قاله القُرَظيّ.

المسألة الثّانية: قرئ (الأمدّ) بالتّشديد، أي الوقت الأطول. (٢٩: ٢٢٩)

البَيْضاويّ: أي فطال عليهم الزّمان لطول أعمارهم أو آمالهم أو ما بينهم وبين أنبيائهم، فقست قلوبهم. وقرئ (الأمَدّ) وهو الوقت الأطول. (٢: ٤٥٤)

أبو حَيّان: أي انتظار الفتح أو انتظار القيامة.

وقيل: أمَد الحياة. وقرأ الجمهور (الأمد) مخفّف الدّال، وهي الغاية من الزّمان. وابن كثير يشدّها، وهو الزّمان بعينه الأطول. (٨: ٢٢٣)

الطُّرَيحيّ: هو نهاية البلوغ، وجمعه: آماد. (غريب القرآن: ١٨٤)

القاسميّ: أي الأجل والإمهال والاستدراج. (١٦: ٥٦٨٥)

الحائريّ: أي الأجل والزّمان أو الأعمار، وزالت عنهم الرّوعة الّتي كانت تأتيهم من التّوراة والإنجيل إذا سمعوها. (١١: ٥٠)

أَمَدًا

١ـ... وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ اَمَدًا بَعِيدًا.... آل عمران: ٣٠

الحسن: يسرّ أحدهم أن لايلق عمله ذاك أبدًا، يكون ذلك مُناه، وأمّا في الدّنيا فقد كانت خطيئته يستلذّها. (الطّبَريّ ٣: ٢٣١)

السُّدّيّ: مكانًا بعيدًا. (الطّبَريّ ٣: ٢٣١)

مُقاتِل: قيل مابين المشرق والمغرب. (الطّبْرِسيّ ١: ٤٣١)

مثله المَيْبُديّ. (٢: ٧٩)

ابن جُرَيْج: أجلًا. (الطّبَريّ ٣: ٢٣١)

الطّبَريّ: يعني غايةً بعيدة، فإنّ مصيركم أيّها القوم يومئذٍ إليه، فاحذروه على أنفسكم من ذنوبكم. (٣: ٢٣١)

الطُّوسيّ: الأمد: الغاية الّتي ينتهي إليها. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٤٣٧)

البَغَويّ: والأمد: الأجل والغاية الّتي ينتهي إليها. (١: ٢٨٣)

الزَّمَخْشَريّ: والأمد: المسافة كقوله تعالى: ﴿يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ الزّخرف: ٣٨ (١: ٤٢٣)

الطّبْرِسيّ: أي غايةً بعيدة أي تودّ أنّها لم يكن

فعلها. (١: ٤٣١)

الفَخْر الرّازيّ: الأمَد: الغاية الّتي ينتهي إليها. ونظيره قوله تعالى: ﴿يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ الزّخرف: ٣٨

واعلم أنّ المراد من هذا التّمنّي معلوم سواء حملنا لفظ الأمد على الزّمان أو على المكان إذ المقصود تمنّي بُعده. (٨: ١٧)

مثله النّيسابوريّ. (٣: ١٦٨)

القُرطُبيّ: والأمَد: الغاية، وجمعه: آماد. ويقال: استولى على الأمد، أي غلب سابقًا. [ثمّ استشهد بشعر]

والأمَد: الغضب يقال: أمِد أمَدًا، إذا غضب غضبًا. (٤: ٥٩)

الخازن: أي مكانًا بعيدًا، قيل: كما بين المشرق والمغرب.

والأمَد: الأجل والغاية، وقيل: معناه تودّ أنّها لم تعمله، ويكون بينها وبينه أمد بعيد. (١: ٢٨٣)

أبو حَيّان: ومعنى (أمدًا بعيدًا) غاية طويلة.

وقيل: مقدار أجله. وقيل: قدر مابين المشرق والمغرب. (٢: ٤٣٠)

الطُّرَيحيّ: (أَمَدًا بَعيدًا): مسافةً واسعة.

(غريب القرآن: ١٨٤)

الشِّربينيّ: أي غايةً في نهاية البعد فلايصل إليها.

(١: ٢٠٨)

مثله القاسميّ. (٤: ٨٢٨)

البُرُوسَويّ: أي مسافة واسعة كما بين المشرق والمغرب، ولم تحضر ذلك اليوم أو لم تعمل ذلك السّوء قطّ. (٢: ٢١)

الآلوسيّ: والأمَد: غاية الشّيء ومنتهاه، والفرق بينه وبين الأبد: أنّ الأبد مدّة من الزّمان غير محدودة، والأمَد مدّة لها حدّ مجهول. والمراد هنا الغاية الطّويلة.

وقيل: مقدار العمر، وقيل: قدر مايذهب به من المشرق إلى المغرب.

وذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالأمد البعيد المسافة البعيدة، ولعلّه الأظهر. (٣: ١٢٧)

الطَّباطَبائيّ: والأمد يفيد معنى الفاصلة الزّمانيّة. [إلى أن قال:]

وفي قوله: ﴿تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ اَمَدًا بَعيدًا﴾ آل عمران: ٣٠، دلالة على أنّ حضور سيّء العمل يسوء النّفس، كما يشعر بالمقابلة بأنّ حضور خير العمل يسرّها، وإنّما تودّ الفاصلة الزّمانيّة بينها وبينه دون أن تودّ أنّه لم يكن من أصله لما يشاهد من بقائه بحفظ الله، فلايسعها إلّا أن تحبّ بعده وعدم حضوره في أشقّ الأحوال وعند أعظم الأحوال، كما يقول لقرين السّوء نظير ذلك. قال تعالى: ﴿نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ الزّخرف: ٣٦. [إلى أن قال:] ﴿حَتّٰى اِذَا جَاءَنَا قَالَ يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ الزّخرف: ٣٨. (٣: ١٥٦)

٢ـ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ اَيُّ الْحِزْبَيْنِ اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوا اَمَدًا. الكهف: ١٢

ابن عَبّاس: بعيدًا. (الطَّبَريّ ١٥: ٢٠٦)

مُجاهِد: عددًا. (الطَّبَريّ ١٥: ٢٠٦)

أبو عُبَيْدَة: أي غايةً. (١: ٣٩٤)

مثله البَغَويّ. (٤: ١٦٥)

الطَّبَريّ: يعني بالأمد: الغاية، وفي نصب قوله: (اَمَدًا) وجهان:

أحدهما: أن يكون منصوبًا على التّفسير من قوله: (اَحْصٰى) كأنّه قيل: أيّ الحزبين أصوب عددًا لقدر لبثهم، وهذا هو أولى الوجهين في ذلك بالصّواب، لأنّ تفسير أهل التّفسير بذلك جاء.

والآخر: أن يكون منصوبًا بوقوع قوله: (لَبِثُوا) عليه، كأنّه قال: أيّ الحزبين أحصى للبثهم غايةً. (١٥: ١٤)

مثله الطُّوسيّ. (٧: ١٤)

أبو حَيّان: (اَمَدًا) تمييز وهكذا أعربه من زعم أنّ (اَحْصٰى) أفعل للتّفضيل، كما تقول: زيد أقطع النّاس سيفًا وزيد أقطع للهامّ سيفًا، ولم يعربه مفعولًا به. [إلى أن قال:]

ذهب الطَّبَريّ إلى نصب (اَمَدًا) بـ (لَبِثُوا). قال ابن عَطِيّة: وهذا غير متّجه انتهى.

وقد يتّجه ذلك أنّ «الأمد» هو الغاية، ويكون عبارة عن المدّة من حيث إنّ للمدّة غاية على أمد المدّة في الحقيقة و(ما) بمعنى الّذي و(اَمَدًا) منتصب على إسقاط الحرف، وتقديره: لما لبثوا من أمد، أي مدّة. ويصير من أمد تفسيرًا لما أُبهم في لفظ «مالبثوا» كقوله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ﴾ البقرة: ١٠٦، و ﴿مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ﴾ فاطر: ٢، ولمّا سقط الحرف وصل إليه الفعل. (٦: ١٠٥)

أبو السُّعود: والأمد بمعنى المدى كالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية، وهو مفعول لـ (اَحْصٰى) والجارّ والمجرور حال منه، قدّمت عليه لكونه نكرة. (٣: ٢٤١)

مثله البُرُوسَويّ. (٥: ٢٢٠)

الآلوسيّ: والأمد على ماقال الرّاغِب: مدّة لها حدّ، والفرق بينه وبين الزّمان أنّ الأمد يقال باعتبار الغاية بخلاف الزّمان، فإنّه عامّ في المبدأ أو الغاية. ولذلك قال بعضهم: المدى والأمد يتقاربان وليس اسمًا للغاية حتّى يكون إطلاقه على المدّة مجازًا، كما أُطلقت الغاية عليها في قولهم: ابتداء الغاية وانتهاؤها، أي ليعلم أيّهم أحصى مدّة كائنة للبثهم. (١٥: ٢١٣)

٣ـ ﴿قُلْ اِنْ اَدْرٖى اَقَرٖيبٌ مَا تُوعَدُونَ اَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبّٖى اَمَدًا﴾ الجنّ: ٢٥

الطَّبَريّ: غاية معلومة تطول مدّتها. (٢٩: ١٢١)

الطُّوسيّ: أي غايةً ينتهي إليها بعينها أم يؤخّره الله تعالى مدّة لايعلمها بعينها إلّا الله تعالى. (١٠: ١٥٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (٥: ٣٧٤)، والطَّباطَبائيّ (٢٠: ٥٣).

البَغَويّ: أي أجلًا وغاية تطول مدّتها، والمعنى أنّ عِلْم وقت العذاب غيب لايعلمه إلّا الله. (٧: ١٣٦)

نحوه المَيْبُديّ (١٠: ٢٥٨)، والفخر الرّازيّ (٣٠: ١٦٧)، والقُرطُبيّ (١٩: ٢٧)، والبَيضاويّ (٢: ٥١٢)، والنَّسَفيّ (٤: ٣٠٢)، والخازن (٧: ١٣٧)، وشُبَّر (٦: ٣٠٠)، وكذا سائر المفسّرين.

الزَّمَخْشَريّ: والأمد يكون قريبًا وبعيدًا ألاترى

إلى قوله: ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ آل عمران: ٣٠. (٤: ١٧٢)

البُرُوسَوِيّ: أي غايةً تطول مدّتها.

والأمد وإن كان يطلق على القريب أيضًا إلّا أنّ المقابلة تخصّصه بالبعيد.

والفرق بين الزّمان والأمد أنّ الأمد يقال باعتبار الغاية، والزّمان عامّ في المبدأ والغاية. (١٠: ٢٠٠)

الآلوسيّ: والمراد بالأمد الزّمان البعيد بقرينة المقابلة بالقريب، وإلّا فهو ـ وضعًا ـ شامل لهما؛ ولذا وصف بـ(بعيدًا) في قوله تعالى: ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ آل عمران: ٣٠.

وقيل: إنّ معنى القرب يُنبئ عن مشارفة النّهاية، فكأنّه قيل: لاأدري أهو حال متوقّع في كلّ ساعة أم هو مؤجّل ضرب له غايةٌ، والأوّل أولى وأقرب. (٢٩: ٩٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو الغاية كما أجمع على ذلك كلّ اللّغويّين وجلّ المفسّرين؛ قال الحجّاج للحسن البصريّ: ماأمَدك؟ قال: سنتان من خلافة عمر. قال شَمِر: أراد أنّه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر؛ إذ أنّ شَمِرًا جعل للإنسان أجلين: ولادته ووفاته.

ولم يؤثر عن العرب قول في النّثر سواه، ولذا قال ابن فارس: الأمد كلمة واحدة لايقاس عليها.

٢ـ والإمِّدان ـ وهو الماء على وجه الأرض ـ مختلف فيه ؛ قال الجَوهَريّ في مادّة «م د د»: ماء إمِّدان: شديد الملوحة، وهو «إفعلان» بكسر الهمزة. وقال الصّاغانيّ في «م م د»: إمِّدان بكسر الهمزة وتشديد الميم على «إفعلان»: موضع. وتردّد الفيروزاباديّ فيه، فعدّه مرّة «فِعِّلان» من «أ م د» وثانية «إفعلان» من «م د د» وثالثة: «إفعلان» من «م م د».

قال السّيوطيّ في «المزهر (٢: ٥٤)» نقلًا عن سيبَوَيْه: «إفعلان» قليل في الكلام، لانعلمه جاء إلّا إسحِمان وهو جبل، وإمِّدان، وإزْبيان، والصّفة ليلة إضحيان.

٣ـ وأمّا قولهم: أمِد عليه: غضب، وسفينة آمد وآمدة: مشحونة، فهو من باب الإبدال، إذ ميم الأوّل مبدل من الباء، يقال: عبد عليه وأمد وأبد. وهمزة الثّاني مبدلة من العين أو الغين؛ يقال: سفينة عامد وعامدة، وآمد وآمدة، وغامد وغامدة.

وإبدال الميم باء لغة معروفة عند القبائل القحطانيّة من أهل الجنوب، فهم يسمّون «الكحم» وهو الحصرم «الكحب». وكذلك عند بعض القبائل العدنانيّة من أهل الشّمال كقبيلة مازن شيبان، فعند مايسألون عن الاسم يقولون: بااسمك؟ يريدون مااسمك؟

وقد ورد العكس ـ أي قلب الباء ميمًا ـ عند قبيلة سعد بن بكر وهي من عدنان. ومنه قول النّبيّ ﷺ: «أنا أفصح العرب ميد أنّي من قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر». أي بيد أنّي. وقال أيضًا: «نحن الآخرون السّابقون ميد أنّا أوتينا الكتاب من بعدهم».

٤ـ ولولا يذودنا في النّثر قولهم: ماأمَدك؟ وفي الشّعر قول النّابغة:

* سبق الجواد إذا استولى على الأمَد *

وقول الطِّرِمّاح:

* ومردّ إذا انقضى أمده *

لقلنا: إنّ ميم الأمد مبدلة من باء، والأمد لغة في الأبد، ولاسيّما أنّ الأمد لم يرد له ذكر في سائر اللّغات السّاميّة.

الاستعمال القرآنيّ

١ـ ورد الأمد في القرآن أربع مرّات؛ مرّة واحدة معرفة وثلاث مرّات نكرة:

١ـ ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ الحديد: ١٦

٢ـ ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ آل عمران: ٣٠

٣ـ ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ الكهف: ١٢

٤ـ ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ الجنّ: ٢٥

يلاحظ أوّلًا: أنّ كلًّا من معاني هذه الآيات الأربع قد قابل بعضها بعضًا مقابلة تخالف؛ فخشوع القلب قد قابل قسوة القلب في «١»، وعمل الخير قابل عمل السّوء في «٢»، وحزب الفتية المؤمنين قابل حزب قومهم الكافرين في «٣»، والوعد القريب قابل وعدًا بعيدًا مقدّرًا في «٤».

ثانيًا: وهذه المقابلة في الآيات الّتي تضمّ ظروفًا لاتكاد تلحظ في القرآن إلّا مع الأمد وأخيه الأبد. فالأبد قابل الخلود في إحدى عشرة آية بلفظ واحد، وهو قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ الجنّ: ٢٣، وهي مقابلة تماثل لاتخالف. [لاحظ «أ ب د»]

ثالثًا: يلاحظ أنّ الأمد في الآية الأُولى قد استعمل في امتداد الحياة الدّنيا معرّفًا، وفي الآيات الثّلاث الأُخرى قد استعمل في امتداد الحياة بعد الموت منكّرًا. فهل في ذلك نكتة بلاغيّة؟

ربّما يخطر بالبال أنّ الحياة الدّنيا مهما طالت فهي محدودة قابلة للتّعيين والتّحديد، فهي معروفة للإنسان أو قابلة للتّعرّف. وأمّا الحياة بعد الموت إلى البعث فلا يعلمها إلّا اللّه، فلايليق التّعبير عنها بلفظ المعرفة، ولاغاية لها بعد البعث، فهم فيها مخلّدون إمّا في الجنّة أو في النّار.

٢ـ بعد استقراء التّفاسير الواردة في كلمة الأمد نجد أنّ معنى الكلمة يتغيّر من مورد إلى آخر، وكأنّ المفسّرين أخذوا المعنى العامّ للكلمة ثمّ أضافوا إليها معنى آخر في كلّ سياق جديد.

فقد ذهب بعضهم إلى أنّ الأمد في الثّانية يعني الفاصلة المكانيّة، وذهب آخرون إلى أنّه يعني الفاصلة الزّمانيّة. ولانرى كبير فرق بين المعنيين ؛ لأنّ الفاصلة المكانيّة تتضمّن الفاصلة الزّمانيّة حتّى يحصل التّلاقي، وطيّ المكان يحتاج إلى زمان. بيد أنّ الفاصلة الزّمانيّة أبلغ في المعنى ؛ لأنّ الفاصلة المكانيّة قد تعني وجود مسافة قد تطوي فينتهي الزّمن بين المتمنّي ومايتمنّى

فراقه. بينما الفاصلة الزّمانيّة أوفق لأُمنيّة المتمنّي؛ لأنّها تفصله عمّا يكره زمنًا ولايمكن أن يلتقي ذلك المكروه به، ولأنّ العصر الماضي لايمكن أن يلتحق بالعصر الحاضر أو القادم.

فالنّفس هنا تتمنّى ألّا تلتقي بعملها السّيّئ وأنّ بينهما زمنًا بعيدًا كي لايصل أحدهما إلى صاحبه؛ لأنّها تخشى أن تؤاخذ بما عملت من سوء. وهذه الأُمنيّة الّتي تبثّها النّفس هي أُمنيّتها يوم القيامة. وكأنّ النّفس تتمنّى أن تكون حاضرة عند ربّها وقد بلغت يوم الدّين، وأنّ عملها السّيّئ ظلّ في الحياة الدّنيا متخلّفًا زمنًا. وقد تكون الأُمنيّة مشتملة على الفاصلتين: الزّمانيّة والمكانيّة؛ لأنّ حال النّفس في ذلك اليوم يستدعي ذلك.

أمّا الأمد في الرّابعة فإنّه موصوف بصفة محذوفة تقديرها «بعيدًا»؛ لأنّ (أَمَدًا) قد سبقت بهمزة التّسوية و(أم) المعادلة، فتكون (أَمَدًا) بمعنى غاية يطول وقتها، وذلك مفهوم من سياق الجملة.

والأمد في الثّالثة يعني غاية الزّمان. وإذا كان ابن عبّاس يرى أنّ هناك صفة محذوفة هي «بعيدًا» فإنّ ذلك من جهة أنّ السّياق يدلّ على هذا المعنى؛ لأنّ السّنين الّتي مكث فيها أصحاب الكهف كانت طويلة.

وأمّا الأمد في الأُولى فهو الدّهر. ويفهم من السّياق أنّ المعنى العامّ للآية هو طال عليهم الأجل حتّى أصبح استدراجًا وإمهالًا.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أم ر

٤٦ لفظًا، ٢٤٨ مرّة: ١٥١ مكّيّة، ٩٧ مدنيّة

في ٦٢ سورة: ٤٥ مكّيّة، ١٧ مدنيّة

أَمَرَ ٧: ٣ ـ ٤	يَأْمُرُهم ١: ١	وَأْمُرْ ٤: ٤	وَأتمِروا ١: ـ ١	إمْرًا ١: ١
أَمَرَه ١: ١	يَأْمُرُكم ٧: ـ ٧	الآمِرُون ١: ـ ١		
أَمَرَهم ٢: ١ ـ ١	يَأْمُرُون ٧: ـ ٧	أَمّارَة ١: ١		
أَمَرَكم ١: ـ ١	تَأْمُرُهم ١: ١	أَمْر ٢٨: ٢٥ـ ١٣		
أَمَرَنا ١: ١	تَأْمُرُك ١: ١	الأَمْر ٣٤: ١٨ ـ ١٦		
أَمَرُوا ١: ـ ١	تَأْمُرُنا ١: ١	أَمْرًا ١٧: ١١ ـ ٦		
أَمَرْتهم ١: ـ ١	تَأْمُرُون ٤: ٢ ـ ٢	أَمْرُه ٢٢: ١٣ ـ ٩		
أَمَرْتَني ١: ـ ١	تَأْمُرُونّي ١: ١	أَمْرُهم ١٢: ٩ ـ ٣		
أَمَرْتُك ١: ١	تَأْمُرُوننا ١: ١	أَمْرُها ٣: ١ ـ ٢		
أَمَرْنا ١: ١	تَأْمُرِين ١: ١	أَمْرُكم ٣: ٣		
أُمِرُوا ٣: ـ ٣	اُمُرْه ١: ١	أَمْري ٨: ٨		
أُمِرْتَ ٢: ٢	لَآمُرَنّهم ٢: ـ ٢	أَمْرُنا ١٦: ١٣ ـ ٣		
أُمِرْتُ ١١: ١٠ ـ ١	يُؤمَرُون ٢: ١ ـ ١	الأُمُور ١٣: ٥ ـ ٨		
أُمِرْنا ١: ١	تُؤمَرُ ٢: ٢	يَأْتمِرُون ١: ١		
يَأْمُرُ ٥: ٤ ـ ١	تُؤْمَرُون ٢: ١ ـ ١			

النُّصوص اللُّغويّة

الكَلْبيّ: كانت عاد تُسمّي المُحَرَّم مُؤْتَمِرًا.

(الأزهَريّ ١٥: ٢٩٦)

الخَليل: الأَمْر: نقيض النّهي، والأَمْر: واحد من أُمور النّاس. وإذا أَمَرت من الأَمر قلت: أُوْمُر ياهذا، فيمن قرأ: ﴿وَأْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ﴾ طٰهٰ: ١٣٢.

لايقال: أُوْمُر ولاأُوْخُذ منه شيئًا ولاأُوْكُل، إنّما يُقال: مُر وخُذ وكُل، في الابتداء بالأَمر، استثقالًا للضّمّتين. فإذا تقدّم قبل الكلام واو أو فاء قلت: وَأْمُر، فَأْمُر، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ﴾.

فأمّا «كُلْ» من أكَل يَأْكُل فلايكاد يُدْخِلون فيه الهمزة مع الفاء والواو، ويقولون: وكُلا وخُذا، وارفعاه

فكُلا، ولا يقولون: فأكُلا.

وهذه أحرف جاءت عن العرب نوادر، وذلك أنّ أكثر كلامها في كلّ فِعل أوّله همزة مثل: أبَل يأبِل، وأسَر يأسِر، أن يكسروا «يفعِل» منه. وكذلك أبَق يأبِق. فإذا كان الفعل الّذي أوّله همزة ويَفعِل منه مكسورًا مردودًا إلى الأمر قيل: إيسِر يافلان، إيبِق ياغلام، وكأنّ أصله «إئْسِر» بهمزتين. فكرهوا جمعًا بين همزتين، فحوّلوا إحداهما ياء إذ كان ماقبلها مكسورًا.

وكان حقّ «الأمر» من أمَر يأمُر أن يقال: أؤمُر، أؤخُذ، أؤكُل بهمزتين، فتُركت الهمزة الثّانية وحُوّلت واوًا للضّمّة، فاجتمع في الحرف ضمّتان بينهما واو، والضّمّة من جنس الواو، فاستثقلت العربُ جمعًا بين ضمّتين وواو، فطرحوا همزة الواو، لأنّه بقي بعد طرحها حرفان، فقالوا: مُر فلانًا بكذا وكذا، وخُذ من فلان وكُل، ولم يقولوا: أُكُل ولاأُمُر ولاأُخُذ.

إلاّ أنّهم قالوا في أمَر يأمُر إذا تقدّم قبل ألِف أمْرِه واو أو فاء أو كلام يتّصل به الأمر من أمَر يأمُرُ، فقالوا: الْقَ فلانًا وأْمُرْهُ، فردُّوه إلى أصله. وإنّما فعلوا ذلك، لأنّ ألف الأمر إذا اتّصلت بكلام قبلها سقطت الألف في اللّفظ. ولم يفعلوا ذلك في «كُل وخُذ» إذا اتّصل الأمر بهما بكلام قبله، فقالوا: الْقَ فُلانًا وخُذ منه كذا، ولم نسمع «وأْخُذ» كما سمعنا «وأْمُر». قال الله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ البقرة: ٣٥، ولم يقل: وأْكُلا.

فإن قيل: لِمَ ردّوا «مُر» إلى أصلها ولم يَرُدّوا «وكُلا» ولا «وخُذ»؟

قيل: لسعة كلام العرب، ربّما ردّوا الشّيء إلى أصله وربّما بنوه على ماسبق، وربّما كتبوا الحرف مهموزًا، وربّما تركوه على ترك الهمزة، وربّما كتبوه على الإدغام، وكلّ ذلك جائز واسع.

والأَمِرة: البَرَكة، وامرأة أَمِرة، أي مباركة على زوجها.

وأمِر الشّيء، أي كثُر.

والإمَّرة: الأُنثى من الحُمْلان، والإمَّر: الضّعيف من الرّجال. [ثمّ استشهد بشعر]

والإمْرَة: الإمارة، وهو أمير مُؤَمَّر.

والأمار: المَوعِد. [ثمّ استشهد بشعر]

وأمِر وَلَدُها، أي كثُر ماني بطنها. وأمِر بنو فلانٍ أمارة، أي كثُروا وكثُرتْ نَعَمُهم. (٨: ٢٩٧)

الكِسائيّ: فلان يُؤامر نفسَيْه، أي نفس تأمُره بشيء ونفس تأمُره بآخر.

إنّه لأَمُور بالمعروف ونَهِيّ عن المنكر، من قوم أُمُر. (ابن فارِس ١: ١٣٧)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الأَمَرات: الأعلام، واحدتها: أَمَرَة. (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٣)

نحوه الفَرّاء (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٣)، والأصمَعيّ (ابن فارِس ١: ١٣٨).

لايقال: أمَرْتُ بالتّخفيف في معنى كَثَّرتُ، وإنّما يقال: أمَّرْتُ وآمرتُ. (الرّاغِب: ٢٥)

الفَرّاء: تقول العرب: في وجه المال تعرف أَمَرَته، أي زيادته ونماءه.

يقول: في إقبال الأمر تُعرف صلاحه.

والأَمَرة: الزّيادة والنّماء والبركة.

يقال: لاجعل الله فيه أَمَرة، أي بركة، من قولك: أَمِرَ المال، أي كثُر.

ووجهُ الأمر، أوّل ماتراه. (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٢)

أبو عُبَيْدة: آمَرْتُه بالمدّ، وأمَرْتُه، لغتان بمعنى كثَّرْتُه.

(الجَوهَريّ ٢: ٥٨١)

نحوه أبوزَيْد (ابن السِّكِّيت: ٣)، وأبوعُبَيْد (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٣)، والزّجّاج (فعلت وأفعلت: ٤٤).

أبو زَيْد: «مُهْرَة[1] مأمورة»: هي الّتي كثُر نَسْلُها.

يقولون: أمَر الله المُهْرَة، أي كثَّر ولَدها.

(الأزهَريّ ١٥: ٢٩٢)

يقال: لقد علِم تأمورُك ذلك، أي قد عَلِمتْ نفسك ذلك. [ثمّ استشهد بشعر] (الزَّبيديّ ٣: ٢٠)

الأصمَعيّ: أمَر الرّجل إمارة، إذا صار عليهم أميرًا.

وأمُر أمارة، إذا صيّر علَمًا.

ويقال: مالك في الإمرة والإمارة خير، بالكسر.

وأُمّر فلانٌ، إذا صُيّر أميرًا.

وآمرت فلانًا، ووامرته، إذا شاورته.

والأمار: الوقت والعلامة. [ثمّ استشهد بشعر]

والإمّر: ولد الضّأن الصّغير، والإمّرة: الأنثى.

والعرب تقول للرّجل إذا وصفوه بالإعدام: ماله إمّر ولاإمّرة.

والإمّر أيضًا: الرّجل الضّعيف الّذي لاعقل له إلاّ ماأمرته به لحُمقه. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ١٥: ٢٩٢)

سنان مؤمَّر، أي محدّد. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ١٥: ٢٩٦)

يقال: لي عليك أمْرة مطاعة، أي لي عليك أن آمُرك مرّة واحدة فتُطيعني.

يقول العرب: «خير المال سكّة مأبورة، أو مُهْرة مأمورة» وهي الكثيرة الولد المباركة.

ويقال: أمرَ الله ماله وآمَره، ومنه «مُهْرة مأمورة».

والأمار: أمار الطّريق: معالمه، الواحدة: أمارة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأمر واليأمور: العَلَم أيضًا، يقال: جعلتُ بيني وبينه أمارًا ووَقْتًا ومَوعِدًا وأجَلًا، كلّ ذلك أمار.

(ابن فارِس ١: ١٣٨)

الأمار والأمَارة: الوقت والعلامة.

(الجَوهَريّ ٢: ٥٨٢)

نحوه ابن الأعرابيّ. (ابن منظور ٤: ٣٣)

اللِّحيانيّ: رجل إمَّر، وإمَّرة، أي يَستأمر كُلَّ أحد في أمره.

ورجل أمِر، أي مبارك، يُقبَل عليه المال.

والإمَّر: الخَرُوف، والإمَّرة: الرِّخْل.

والخَرُوف ذكَر، والرِّخْل أُنثى.

(الأزهَريّ ١٥: ٢٩٢)

أبو عُبَيْد: «مُهْرة مأمورة»: إنّها الكثيرة النِّتاج والنَّسل. (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٢)

ابن الأعرابيّ: أمَّرت فلانًا، أي جعَلْته أميرًا.

وأمَرْته وآمرته، كلّهنّ بمعنًى واحد.

أَمَر فلان على قومه، إذا صار أميرًا.

(ابن فارِس ١: ١٣٧)

---

(١) ولد الفرس الأنثى، والذّكر: مُهْر.

ابن السِّكِّيت: يقال في مَثَل: في وجهِ مالِكَ تَعْرف إمَّرَتَه، أي نَماءَه وكَثْرَتَه. (٣)

مثله القاليّ. (١: ١٠٤)

الأَمْر: من الأُمور، والأَمْر: مصدر أمَرت أمرًا.

والإمر: الشّيء العجيب، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١. (إصلاح المنطق: ١٢)

الأَمِر: الكثير.

والأَمَر: جمع أَمَرة، وهو عَلَم صغير.

(إصلاح المنطق: ١٠١)

تقول: لك عليّ أَمْرة مطاعة، ولاتقل: إمْرَة. إنّما الإمْرَة من الولاية. (إصلاح المنطق: ١٦٥)

أبو الهَيْثَم: تقول العرب: في وجه المال تعرف أَمَرَتَه، أي نُقصانَه. (الأزهَريّ ١: ٢٩٣)

شَمِر: قوله:

اعلَمن أن كُلّ مُؤتَمِر

أي كلّ من عمل برأيه فلابدّ أن يُخطِئ الأحيان.

وقوله: ولايأتمر لمُرشد، أي لايُشاوِره.

ويقال: ائتمرتُ فلانًا في ذلك الأمر، وائتمرَ القوم، إذا تشاوروا. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال العَجّاج:

لمّا رأى تليس أمرٍ مُؤتَمِر

تلبيس أمْر، أي تخليط أمْر. مؤتمِر، أي اتّخذ أمرًا.

يقال: بئسما ائتمرتَ لنفسك. (الأزهَريّ ١٥: ٢٩٥)

في قول عمر: «الرِّجال ثلاثة، رجل إذا نزل به أمْر ائتمر رأيَه» أي شاور نفسَه وارتأى قبل مواقعة الأمْر.

(الهَرَويّ ١: ٨٢)

ابن قُتَيْبَة: يقال: أمَرْتُ الشّيء وأمَرْتُه، أي كثّرته، تقدير: فعَّلت وأفْعَلْت، ومنه قولهم: «مُهْرة مأمورة» أي كثيرة النّتاج. ويقال: أمِربنوفلان يَأمرون أمرًا، إذاكثروا.

(٢٥٣)

كُرَاع النَّمل: أمَرَه به وأمَرَه. (ابن منظور ٤: ٢٦)

ابن دُرَيْد: أمَر يأمُر أمْرًا. وأمِر، إذا صار أميرًا. وأمِر القوم، إذا كثروا. ولك عليّ إمْرة مُطاعة، والإمْرة: الإمارة. والأَمارة: العلامة. (٣: ٢٥٣)

عبد الرّحمان الهمذانيّ: يقال: إلى فلان حلُّ الأُمور وعقدُها، ورتقُها وفتقُها، وبسطُها وقبضُها، ونقضُها وإبرامُها، وإيرادُها وإصدارُها، والأَمْرُ والنّهيُ، والصّرفُ والولايةُ.

وتقول: قد استفاض الأمر استفاضةً، واستطار استطارةً، وشاع شَيْعًا. وقال الواسطيّ: شيوعًا. (١٤٥)

ابن الأنباريّ: يجوز أن يكون الأمار جمع أمارة، ويجوز أن يكونان اسمًا واحدًا، كما تقول: جَرٌّ وجَرّةٌ، وقِمَطْرٌ وقِمَطْرَةٌ. (الهَرَويّ ١: ٨٤)

الأزهَريّ: قول النّبيّ ﷺ: «خير المال سكّة مأبورة، أو مُهْرة مأمورة».

قال أبو عُبَيد: إنّها الكثيرة النّتاج والنّسل.

وقال غيره: إنّما هو «مُهْرة مأمورة» للازدواج، لأنّهم أتْبعوها «مأبورة» فلمّا ازدوج اللّفظان جاءوا بـ«مأمورة» على وزن «مأبورة» كما قالت العرب: إنّي آتيه بالغَدايا والعَشايا، وإنّما يُجمع «الغَداة» غَدوات، فجاءوا بـ«الغدايا» على لفظ «العشايا» تزويجًا للّفظين، ولها نظائر. [وبعد نقل قول الفرّاء وأبي الهَيثم قال:]

والصّواب ماقال القرّاء في «الأمَرة» وأنّه الزّيادة.

ويقال: لك عليّ أمْرَة مُطاعَة، بالفتح لاغير.

ابن بُزُرْج: قالوا: في وَجه مالِكَ تعرف أمَـرَتَه، أي يُمْنَه.

و «أمَارته» مثله، و«أمْرَته».

ورجُلٌ أمِرٌ، وامرأة أمِرة، إذا كانا مَيمونَين.

[وقيل:] الأمَر: الحجارة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال أبو عمرو: الأمَرات: الأعلام، واحدتها: أمَرة.

و قال غيره: وأمَارة، مثل «أمَرة». [ثمّ استشهد بشعر]

وكلّ علامة تُعدّ فهي أمَارة. وتقول: هي أمَارة مابيني وبينك، أي علامة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: رجل إمَّر: لارأي له، فهو يأتَمـر لكـلّ آمـر ويُطيعه. [ثمّ استشهد بشعر]

قال: ابن مُقبل:

ويَحذي الكَبِيّ الزّاجيِّ المُؤَمَّرا

قال خالد: هو المُسلَّط.

وسمعت العرب تقول: أمِّرْ قناتك، أي اجـعل فـيها سِنانًا. (١٥: ٢٩١ ـ ٢٩٦)

الجَوهَريّ: الأمر: واحد الأمور، يقال: أمْـرُ فـلان مستقيم، وأموره مستقيمة.

وقولهم: «لك عليّ أمْرَة مُطاعة» معناه لك عليّ أمْرَة أطيعك فيها، وهي المرّة الواحدة من الأمر. ولاتقل: إمْرَة بالكسر، إنّما الإمْرَة من الولاية.

وأمَرْتُه بكذا أمْرًا، والجمع: الأوامِر.

والأمير: ذوالأمر، وقد أمَر فلان وأمُر أيضًا بالضّمّ، أي صار أميرًا، والأنثى بالهاء. [ثمّ استشهد بشعر]

والمصدر: الإمْرَة، بالكسر.

والإمارَة: الولاية، يقال: فلان أُمِّر وأُمِّر عليه، إذ كان واليًا وقد كان سُوِّقَ، أي أنّه مجرَّب.

ويقال أيضًا: «في وجه المال تَعرف أمَرَته» أي نماءه وكثْرَته ونفقَته.

والتّأمير: تولية الإمارة، يقال: هو أمير مُؤمَّر.

وتأمَّر عليهم، أي تسلَّط. وآمَرْتُه في أمري مؤامرة، إذا شاورته. والعامّة تقول: وامَرْتُه.

وائتَمَر الأمْرَ، أي امتثله. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: ائتَمرُوا به، إذا همُّوا به وتشاورُوا فيه.

والائتمار والاستئمار: المشاورة، وكذلك التّآمُر، على وزن «التّفاعُل». [ثمّ استشهد بشعر]

والأمَر بالتّحريك: جمعُ أمَرَة، وهي العَلَم الصّغير من أعلام المفاوز من الحجارة. [ثمّ استشهد بشعر]

ورجل إمَّر وإمَّرة، أي ضعيف الرّأي يأتَمِر لكلّ أحد، مثال إمَّع وإمَّعَة. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٥٨٠ ـ ٥٨٢)

ابن فارِس: الهمـزة والميم والرّاء أُصول خمسة: الأمر من الأُمور، والأمـر ضـدّ النّهي، والأمَـر النّماء والبرَكة بفتح الميم، والمَعْلَم، والعَجَب.

فأمّا الواحد من الأُمور فقولهم: هذا أمـر رضـيتُه، وأمْر لاأرضاه. وفي المثل: «أمْر ماأتى بك». ومن ذلك في المثل: «لأمْر مايُسوَّد من يَسُود».

والأمْر الّذي هو نقيض النّهي قولك: افْعَل كذا.

ومن هذا الباب الإمَّر الّذي لايزال يستأمر النّاس وينتهي إلى أمرهم.

ويقول العرب: «من قَلّ ذَلّ، ومن أمِر فلّ» أي من

كثُر غلَب. وتقول: أمِر بنو فلان أمَرَة، أي كثُروا وولدَت نَعَمُهم. [ثمّ استشهد بشعر]

والأمار: أمارُ الطّريق: مَعالمُه، الواحدة: أمارة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأمَر واليأمُور: العَلَم أيضًا، يقال: جعلتُ بيني وبينَه أمارًا ووقتًا وموعدًا وأجَلًا، كلّ ذلك أمار.

(١: ١٣٨)

أبو هِلال: الفرق بين الخبر والأمر: أنّ الأمر لايتناول الآمر، لأنّه لايصحّ أن يأمر الإنسان نفسَه، ولأن يكون فوق نفسه في الرّتبة. فلايدخل الآمر مع غيره في «الأمر» ويدخل مع غيره في «الخبر» لأنّه لايمتنع أن يخبر عن نفسه كإخباره عن غيره، ولذلك قال الفقهاء: إنّ أوامر النّبيّ ﷺ تتعدّاه إلى غيره؛ من حيث كان لايجوز أن يختصّ بها. وفصلوا بينها وبين أفعاله بذلك، فقالوا: أفعاله لاتتعدّاه إلّا بدليل. وقال بعضهم: بل حُكمنا وحُكمه في فعله سواء، فإذا فعل شيئًا فقد صار كأنّه قال لنا: إنّه مباح. قال: ويختصّ العامّ بفعله كما يختصّ بقوله.

ويفرق بينهما أيضًا من وجه آخر، وهو أنّ «النّسخ» يصحّ في «الأمر» ولايصحّ في «الخبر» عند أبي عليّ وأبي هاشم رحمهما الله تعالى.

وذهب أبو عبد الله البصريّ رحمه الله إلى أنّ «النّسخ» يكون في «الخبر» كما يكون في «الأمر». قال: وذلك مثل أن يقول: الصّلاة تلزم المكلّف في المستقبل، ثمّ يقول بعد مدّة: إنّ ذلك لايلزمه، وهذا أيضًا عند القائلين بالقول الأوّل أمر وإن كان لفظه لفظ الخبر.

وأمّا «الخبر» عند حال الشّيء الواحد المعلوم، أنّه لايجوز خروجه عن تلك الحال، فإنّ «النّسخ» لايصحّ في ذلك عند الجميع، نحو الخبر عن صفات الله بأنّه عالم وقادر. (٣٠)

الفرق بين الدّلالة والأمارة: أنّ «الدّلالة» عند شيوخنا مايؤدّي النّظر فيه إلى العلم، و«الأمارة» مايؤدّي النّظر فيه إلى غلبة الظّنّ، لنحو مايطلب به من جهة القبلة، ويعرف به جزاء الصّيد وقِيَم المتلفات. و«الظّنّ» في الحقيقة ليس يجب عن النّظر في الأمارة لوجوب النّظر عن العلم في الدّلالة، وإنّما يختار ذلك عنده. فـ«الأمارة» في الحقيقة مايختار عنده الظّنّ، ولهذا جاز اختلاف المجتهدين مع علم كلّ واحد منهم بالوجه الّذي منه خالفه صاحبه، كاختلاف الصّحابة في مسائل الجدّ، واختلاف آراء ذوي الرّأي في الحُروب وغيرها، مع تقاربهم في معرفة الأُمور المتعلّقة بذلك، ولهذا تستعمل الأمارة فيما كان عقليًّا وشرعيًّا. (٥٣)

الفرق بين الأمارة والعلامة: أنّ «الأمارة» هي العلامة الظّاهرة، ويدلّ على ذلك أصل الكلمة وهو «الظّهور»، ومنه قيل: أمِر الشّيء، إذا كثُر. ومع الكثرة ظهور الشّأن، ومن ثمّ قيل: الأمارة لظهور الشّأن. وسمّيت «المشورة» أمارًا، لأنّ الرّأي يظهر بها. وائتمر القوم، إذا تشاوروا. [ثمّ استشهد بشعر] (٥٥)

الفرق بين العجب والإمْر: أنّ «الإمْر»: العجب الظّاهر المكشوف، والشّاهد أنّ أصل الكلمة «الظّهور» ومنه قيل للعلامة: الأمارة، لظهورها. والإمْرة والإمارة: ظاهر الحال، وفي القرآن ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾

الكهف: ٧١. (٢١٣)

الهَرَويّ: في الحديث: «أميري من الملائكة جبريل» يعني وليّي وصاحب أمري.

وكلّ من فَزِعْتَ إلى مشاورته ومُؤامَرته، فهو أميرك.

وأمير المرأة: بعلها. وأمير الأعمى: قائده. [ثمّ استشهد بشعر]

[قيل:] المُؤْتَمِر: الّذي يهمّ بالأمر، يفعله.

يقال: بئس ماائتمرتَ لنفسك. وكلّ مَن عَمِل برأيه فلابدّ له من مُواقعة الخطأ.

وفي حديث: «لايأتمِرُ رُشدًا» أي لايأتي بِرُشد من ذات نفسه.

ويقال لكلّ من فعل فعلًا من غير مشاوَرة: ائتمر. (١: ٨١)

ابن سِيدَة: الأمير: المَلِك والوالي، الجمع: أُمَراء، والأُنثى: أميرة.

أمَر فلان على القوم يأمُر أمْرًا وإمارةً وإمْرةً وأمِرَ يأمَر أمْراً وإمارةً، وأمُر إمارةً: صار أميرًا.

وأمَّره: جعله أميرًا، فتأمّر، أي تسلّط.

والإمارة: مَنصِب الأمير، وجزء من الأرض يَحكه الأمير. (الإفصاح ١: ٣١٥)

الأمير: هي الأُنثَى الّتي تبيض النّحال، والنّحال: تبيض اليَماخير.

وقيل: الأمير تبيض الأمراء والنّحال، وتخرج في كلّ بطن يَماخير. (الإفصاح ٢: ١٠٠١)

الطُّوسيّ: «الإمْر» مأخوذ من الأمْر، لأنّه الفاسد الّذي يحتاج أن يُؤمَر بتركه إلى الصّلاح.

ومنه رجل إمَّر، إذا كان ضعيف الرّأي، لأنّه يحتاج أن يُؤمَر حتّى يقوّي رأيه.

ومنه آمَر القوم، إذا كثروا حتّى احتاجوا إلى من يأمرهم وينهاهم.

ومنه الأمْر من الأُمور، أي الشّيء الّذي من شأنه أن يُؤمَر فيه، ولهذا لم يكن كلّ شيء أمْرًا. (٧: ٧٤)

الرّاغِب: الأمْر: الشّأن، وجمعه: أُمور. ومصدر أمَرْته، إذا كلّفته أن يفعل شيئًا، وهو لفظ عامّ للأفعال والأقوال كلّها، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَ اِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهُ﴾ هود: ١٢٣، وقال: ﴿قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ يُخْفُونَ فِىٓ اَنْفُسِهِمْ مَالَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَىْءٌ﴾ آل عمران: ١٥٤، ﴿وَاَمْرُهُٓ اِلَى اللّٰهِ﴾ البقرة: ٢٧٥.

ويقال للإبداع: أمْر، نحو: ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤، ويختصّ ذلك بالله تعالى دون الخلائق. وقد حمل على ذلك قوله: ﴿وَاَوْحٰى فِىْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا﴾ فصّلت: ١٢، وعلى ذلك حمَل الحكماء قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ﴾ الإسراء: ٨٥ أي من إبداعه، وقوله: ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ اِذَآ اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل: ٤٠، فإشارةٌ إلى إبداعه.

وعبّر عنه بأقصر لفظة، وأبلَغ مايُتقدّم فيه فيا بيننا بفعل الشّيء، وعلى ذلك قوله: ﴿وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ القمر: ٥٠، فعبّر عن سُرعة إيجاده بأسرع مايُدرِكه وَهْمُنا.

والأمْر: التّقدُّم بالشّيء سواء كان ذلك بقولهم: افْعَل وليفعل، أو كان ذلك بلفظ خبر نحو: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ البقرة: ٢٢٨، أو كان بإشارة أو غير ذلك. ألا ترى أنّه قد سمّى مارأى إبراهيم في المنام من ذبح ابنه «أمرًا» حيث قال: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ الصّافّات: ١٠٢، فسمّى مارآه في المنام من تعاطي الذّبح أمرًا. [إلى أن قال:]

الائتمار: قبول الأمر. ويقال للتّشاور: ائتمار، لقبول بعضهم أمرَ بعض فيما أشار به، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ﴾ القصص: ٢٠. [ثمّ استشهد بشعر]

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١، أي منكرًا، من قولهم: أَمِرَ الأمر: أي كَبُر وكثُر، كقولهم: استفْحَل الأمر. (٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: «الائتمار» بمعنى التّآمر كالاشتوار بمعنى التّشاور، يقال: ائتمرَ القوم وتآمَروا، إذا أمَر بعضهم بعضًا. (٤: ١٢٢)

إنّه لأمُور بالمعروف نَهُوٌّ عن المنكر. وأمرتُ فلانًا أَمْرَه، أي أمرْتُه بما ينبغي له من الخير. [ثمّ استشهد بشعر]

وأمرٌ إمْرٌ، أي عَجَب.

وأْتَمرْتُ ماأمرْتَني به: امتثلتُ.

وفلان مُؤْتَمِر: مُسْتَبِدّ.

يقال: فلان لايأتَمِر رَشَدًا، أي لايأتي برَشد من ذات نفسه. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: أمَرْتُه فأْتَمر. وأبَىَ أن يأتَمِر، أي استبدّ ولم يَمْتَثِل.

وتآمَر القوم وأْتَمَرُوا مثل تشاوَرُوا واشْتَوَرُوا.

ومُرْني بمعنى أشِر عليّ. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: فلان بعيد من المَثْمَر، قريب من المَثْبَر، وهو المَشُورَة «مِفْعَل» من المؤامرة. والمَثْبَر: النّميمة.

وهو أميري، أي مُؤامري. وفلانة مطيعة لأميرها، أي لزوجها.

ورجل إمَّرة: يقول لكلّ أحد مُرْني بأمْرِك.

وأُمِّر علينا فلانٌ فنِعمَ المُؤَمَّر. وتأمَّر علينا فحسُنَت إمْرَته.

ولك عليّ أَمْرَة مطاعَة، أي تأمُرُني مَرّة واحدة فأُطيعُك.

واجعله في تأْمُورك، ولقد علم تأْمُورُك ذاك، وهو «تفعول» من الأمْر، وهو القلب والنّفس، لأنّها الأمّارة.

ومافي الدّار تأْمُور، أي أحد.

وقَلّ بنوفلان بعد ماأمِرُوا، أي كثُروا، وأمَرَهم الله تعالى.

وتقول العرب: الشّرّ أَمِرٌ. وفي مَثَل: «من قَلّ ذَلّ، ومن أَمِر فَلّ».

وتقول: إنّ مالَه لأَمِر، وعهدي به وهو زَمِر.

ويقولون: ألْقِ الله في مالِكَ الأَمَرَةَ، وهي البركة والزّيادة.

وأمَّر فلان أَمارَة، إذا نصَب علَمًا. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن المجاز «مُهْرَة مأمُورَة»: كثيرة النّتاج، كأنّها أُمِرَت بذلك، وقيل لها: كوني نَثُورًا، فكانت.

ومافي الرَّكِيّة تأمُورٌ، أي ماء، وهذا كما قيل له النّفسُ. [ثمّ استشهد بشعر] (أساس البلاغة: ٩)

إنّ أميري من الملائكة جبريل. هو «فَعيل» من المؤامرة وهي المشاورة. [ثمّ استشهد بشعر]

ومثله العشير والزّيل، بمعنى المعاشر والمنازل، وهو من الأمْر، لأنّ كلّ واحد منهما يُباثّ صاحبه أمْره، أو يصدر عن رأيه ومايأمر به، والمراد وليّي وصاحبي الّذي أفزع إليه. (الفائق ١: ٥٦)

الطَّبْرِسيّ: الأمْر هو قول القائل لمن دونه: «افعَل» هذه صيغته، ثمّ يصير أمْرًا بإرادة الآمر المأمور به.

وصيغة الأمْر تستعمل في «الإباحة» نحو قوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ المائدة: ٢، وفي «التّهديد» نحو قوله: ﴿اِعْمَلُوا مَاشِئْتُمْ﴾ فصّلت: ٤٠، وفي «التّحدّي» نحو قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ البقرة: ٢٣، وفي «التّكوين» كقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢؛ والأصل في الجميع «الطّلب». (١: ٦٩)

نحوه النّيسابوريّ. (١: ٢٢١)

الائتمار: قبول الأمْر وملاقاته بالتّقبّل. (٥: ٣٠٩)

ابن الأثير: وفيه: [الحديث] «آمِروا النّساء في أنفسهنّ» أي شاوروهنّ في تزويجهنّ.

وفي حديث عليّ رضي الله عنه: «أما إنّ له إمْرة كلَعْقة الكلب ابنَه» الإمْرة بالكسر: الإمارة.

وفي قول موسى للخضر عليهما السلام: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١، الإمر بالكسر: الأمْر العظيم الشّنيع، وقيل: العَجَب.

وفي حديث آدم عليه السلام: «من يُطع إمَّرة لايأكل ثمرة» الإمَّرة ـ بكسر الهمزة وتشديد الميم ـ تأنيث الإمَّر، وهو الأحمق الضّعيف الرّأي الّذي يقول لغيره: مُرني بأمرك، أي من يُطع امرأة حمقاء يُحرَم الخير.

وقد تطلق «الإمَّرة» على الرّجل، والهاء للمبالغة، كما يقال: رجل إمّعة.

والإمَّرة أيضًا: النّعجة، وكُنّي بها عن المرأة كما كُنّي عنها بالشّاة. (١: ٦٦)

ابن منظور: الأمْر: الحادثة، والجمع: أُمور، لايُكسّر على غير ذلك.

والأمير: المَلِك لِنفاذ أمْرِه، بَيِّنُ الإمارة والأمارة، والجمع: أُمَراء.

وأمَرَ علينا يأمُر أمْرًا، وأمُرَ وأمِرَ كوَلِيَ.

والتّأمير: تَوْلية الإمارة. وأمير مؤمَّر: مُملَّك.

وأُولو الأمْر: الرّؤساء، وأهل العلم.

والأمَر: الحجارة، واحدتها: أمَرة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأمَرة: الرّابية، والجمع: أمَر.

والأمارة والأمار: الموعِد والوقت المحدود، وهو أمار لكذا، أي عَلَم.

والمؤمَّر: المحدَّد، وقيل: الموسوم. والمؤمَّر أيضًا: المسلَّط، وتأمَّر عليهم، أي تسلّط.

وأنت أعلم بتامورك؛ تامورُه: وعاؤُه، يريد أنت أعلم بما عندك وبنفسك.

وقيل: التّامور: النّفس وحياتها، وقيل: العقل. والتّامور أيضًا: دم القلب، وحَبّته وحياته. وقيل: هو القلب نفسه، وربّما جُعِلَ خمرًا، وربّما جُعِل صِبغًا على التّشبيه.

والتّامور: الولد. والتّامور: وزير المَلِك. والتّامور: ناموس الرّاهب.

والتّامورة: عِرّيسة الأسد، وقيل: أصل هذه الكلمة

سريانيّة. والتّامورة: الإبريق. [ثمّ استشهد بشعر]

والتّامورة: الحقّة.

والتّاموريّ والتأمُريّ والتُّؤمُريّ: الإنسان.

ومارأيتُ تامُريًّا أحسن من هذه المرأة.

ومابالدّار تأمور، أي مابها أحد.

ومابالرّكيّة تامور، يعني الماء.

والتّامور: من دوابّ البحر، وقيل: هي دُوَيبّة.

والتّامور: جنس من الأوعال، أو شبيه بها، له قرنٌ واحد متشعّب في وسط رأسه.

وآمِر: السّادس من أيّام العجوز، ومؤتمِر: السّابع منها. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٢٦ ـ ٣٤)

الفَيُّوميّ: الأمْر بمعنى الحال، جمعه: أُمور، وعليه ﴿وَمَآأَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧.

والأمر بمعنى الطّلب، جمعه: أوامر، فرقًا بينهما.

وجمعُ الأمْر أوامر، هكذا يتكلّم به النّاس. ومن الأئمّة من يُصحّحه ويقول في تأويله: إنّ الأمر مأمور به، ثمّ حُوّل المفعول إلى فاعل، كما قيل: أمر عارف، وأصله معروف، وَعيشَة راضِيَة والأصل مرضيّةٌ، إلى غير ذلك، ثمّ جُمع «فاعل» على «فواعل» فأوامر جَمْع مأمور.

وإذا أمَرْت من هذا الفعل ولم يتقدّمه حرف عطف، حَذَفْت الهمزة على غير قياس، وقلت: مُرْه بكذا، ونظيره: كُل وخُذ. وإن تقدّمه حرف عطف فالمشهور ردّ الهمزة على القياس، فيقال: وأْمُر بكذا، ولايُعرف في «كُل» و«خُذ» إلاّ التّخفيف مطلقًا.

وفي أمَرْته لغتان، المشهور في الاستعمال قصر الهمزة، والثّانية مدّها.

والإمْرة والإمارة: الولاية بكسر الهمزة، يقال: أمَر على القوم يأمُر ـ من باب قتَل ـ فهو أمير، والجمع: الأُمَراء. ويُعدّى بالتّضعيف فيقال: أمَّرْته تأميرًا.

والأَمارة: العلامة وزنًا ومعنًى، ولك عليّ أمْرَة لاأعصيها بالفتح، أي مرّة واحدة.

وأمِر الشّيء يأمَر ـ من باب تَعِبَ ـ كثُر، ويُعدّى بالحركة والهمزة يقال: أمَرْته أمرًا ـ من باب قتل ـ وآمَرْتُه.

والأمْر: الحالة، يقال: أمْر مستقيم، والجمع: أُمُور، مثل فَلْس وفُلُوس.

وأمَرْته فائتمَر، أي سَمِع وأطاع. وائتمَر بالشّيء: همَّ به، وائتمَروا: تشاوَرُوا.

وقولهم: أقلُّ الأمْرَيْن أو أكثَر الأمرين، من كذا وكذا، الوجه أن يكون بالواو، لأنّها عاطفة على «بين» ونائبة عن تكريرها، والأصل: من كذا ومن كذا، فإنّ من كذا وكذا تفسير لـ«الأمرين» مطابق لهما في التّعدّد، موضّح لمعناهما. ولو قيل: من كذا أو من كذا بالألف، لبقي المعنى أقلّ الأمرين، إمّا من هذا وإمّا من هذا، وكان أحدهما لابعينه مفسّرًا للاثنين، وهو ممتنع لما فيه من الإبهام، ولأنّ الواحد لايكون له أقلّ أو أكثر، إلاّ أن يقال بالمذهب الكوفيّ، وهو إيقاع أو موقع الواو. (١: ٢١)

الفيروز اباديّ: الأمْر: ضدّ النّهي كالإمار والإيمار، بكسرهما.

والآمِرَة على «فاعلة» أمَرَه وبه وآمَرَه فأْتَمَر. والمادِثة. جمعها: أُمور. ومصدرُ أمَر علينا مُثلّثةً، إذا وَلي،

والاسم الإِمْرَة بالكسر، وقول الجوهَريّ: مصدرٌ، وَهْم. وله عليَّ أَمْرة مطاعة بالفتح للمرّة منه، أي له عليَّ أَمْرَة أُطيعه فيها.

والأمير: المَلِك، وهي بهاء، بَيِّنُ الإمارة ويُفتح، جمعه: أُمَراءُ، وقائد الأعمى، والجارُ، والمشاوَرُ.

والمُؤَمَّر كمُعظَّم: المُمَلَّك والمُحدَّد والموسوم والقَناة إذا جُعِلَت فيها سِنانًا، والمُسَلَّط.

وأُولُو الأمْر: الرُّؤَساء والعُلَماء.

وأَمِر كفرح أَمَرًا وأَمَرةً: كثُر وتَمَّ فهو أَمِرٌ، والأمْر اشتَدّ، والرَّجُل كثُرت ماشيتُه.

وآمَرَه اللهُ وأَمَرَه كنَصَره لُغَيَّة: كَثَّر نسلَه وماشِيتَه.

والأَمِر ككَتِف: المبارَك.

ورجل إمَّر كإمَّع وإمَّعة ويُفتحان: ضعيف الرّأي، يُوافق كلّ أحد على مايريد من أمره كُلّه، وهما الصّغير من أولاد الضّأن.

والأَمَرة محرّكةً: الحجارة والعَلامة والرّابية، جمع الكُلّ: أَمَر.

والأَمارة والأَمار بفتحهما: الموعد والوقت والعَلَم.

وأمْرٌ إمْر: مُنكر عَجَب، ومابها أَمَر محرّكةً، وتأمور وتُؤْمور، أي أحدٌ.

والائتمار: المشاوَرَة كالمؤامَرة، والاستِئمار والتّأمُّر والهَمّ بالشّيء.

والتّأمور: الوِعاء والنّفس وحياتها، والقلب وحبّته وحَياته ودَمه، أو الدّم والزّعفران، والوَلد ووِعاؤُه، ووزير المَلِك، ولُعَبُ الجَواري أو الصّبيان، وصَومَعَة الرّاهب وناموسُه، والماء وعِرِّيسَة الأسد، والخَمْر والإبريق والحُقّة، كالتّأمورة في هذه الأربعة، وزنُه «تَفعول»، وهذا موضعُ ذِكره، لا كما توهّم الجَوهَرِيّ.

والتّأموريّ والتّأمُريّ والتُّؤْمُريّ: الإنسان.

وآمِر ومُؤتَمِر: آخر أيّام العَجوز.

والمُؤتَمِر ومُؤتَمِر: المحرّم، جمعه: مآمر ومآمير، وإمَّرَة كإمَّعَة: بلدة وجبَل. ووادي الأُمَيِّر مُصَغَّرًا: موضع، ويومُ المأمور: لبني الحرث.

«وخير المال مُهْرة مأمورَة وسكّة مأبورة» أي مُهْرة كثيرة النّتاج والنّسل، والأصل: مُؤْمَرَة، وإنّما هو للازدواج، أو لُغَيّة كما سبق.

وتأمّر عليهم: تسلّط.

واليأمور: دابّة بَرِّيّة، أو جنس من الأوعال.

والتّآمير: الأعلام في المَفاوِز، الواحِد: تُؤْمُور، وبنو عِيد بن الآمِريّ كعامِريّ، تُنسب إليه النّجائب العيديّة.

(١: ٣٧٩)

الطُّرَيحيّ: الإمْرة بالكسر: الولاية.

وفي حديث رسول الله ﷺ: «سلّموا على عليّ بإمْرة المؤمنين»، ومنه سُمّي أمير المؤمنين عليه السلام.

وفي الحديث: «هو اسم سمّاه الله تعالى به لم يُسَمَّ به أحد قبله، ولم يُسَمَّ بعده، حتّى قائم أهل البيت عليهم السلام لم يسلّم عليه بذلك بل يُقال: السّلام عليك يابقيّة الله».

(٣: ٢١٠)

الزَّبيديّ: قد وقع في مُصنّفات الأُصول الفرق في الجمع، فقالوا: «الأمْر» إذا كان بمعنى ضدّ النّهي، فجمعه: أوامر، وإذا كان بمعنى «الشّأن» فجمعه: أُمور، وعليه أكثر الفقهاء، وهو الجاري في ألسنة الأقوام.

وحقّق شيخنا في بعض الحواشي الأُصوليّة مانصّه: اختلفوا في واحد «أُمور» و«أوامر» فقال الأُصوليّون: إنّ «الأمْر» بمعنى القول المخصوص، يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل أو الشّأن يجمع على أُمور.

ولايُعرف مَن وافقهم إلّا الجَوْهَرِيّ في قوله: أمَرهُ بكذا أمْرًا، وجمعه: أوامر.

وأمّا الأزهَرِيّ فإنّه قال: «الأمْر» ضدّ النّهي، واحد الأُمور.

وفي «المحكم»: لايجمع «الأمْر» إلّا على أُمور، ولم يذكر أحد من النّحاة إنّ «فعلًا» يجمع على «فواعل»، أو أنّ شيئًا من الثّلاثيّات يجمع على «فواعل». (٣: ١٧)

مُحمّد إسماعيل إبراهيم: الأمّار: الكثير الأمر، ومؤنّثه أمّارة.

والأمْر: الحال والشّأن، وجمعه: أُمور، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ آل عمران: ١٢٨.

والإمر، بكسر الهمزة وسكون الميم: العجيب المنكر.

وأُولو الأمر: الرّؤساء والعُلماء. (١: ٤٥)

الطَّباطَبائيّ: الأمْر: يستعمل في معنى الشّأن، وجمعه: أُمور، ومصدرًا بمعنى يقرب من بعث الإنسان غيره نحو مايريده، يقال: أمَرْتُه بكذا أمرًا. وليس من البعيد أن يكون هذا هو الأصل في معنى اللّفظ، ثمّ يستعمل «الأمْر» اسم مصدر بمعنى نتيجة الأمْر، وهو النّظم المستقرّ في جميع أفعال المأمور المنبسط على مظاهر حياته، فيطلق في الإنسان على شأنه في الحياة، ثمّ يتوسّع فيه فيستعمل بمعنى «الشّأن» في كلّ شيء، فأمْر كلّ شيء هو الشّأن الّذي يصلح له وجوده، وينظّم له تفاريق حركاته وسكناته وشتّى أعماله وإرادته. يقال: أمْر العبدِ إلى مولاه، أي هو يدبّر حياته ومعاشه، وأمْر المال إلى مالكه، وأمْر الإنسان إلى ربّه، أي بيده تدبيره في مسير حياته. (٨: ١٥١)

العَدْنانيّ: «قاما أو قاموا بمؤامرة لقتلِ الحاكمِ»

ويقولون: قام فلان بمؤامرة لقتل الحاكم، والصّواب: قام فلان وفلان... أو أكثر من اثنين، بمؤامرة لقتل الحاكم، لأنّ المؤامرة كما جاء في المعجم الكبير هي:

أ ـ اتّفاق جِنائيّ خاصّ بين شخصين أو أكثر، يكون الغرض منه ارتكاب جريمة من الجرائم المضرّة بسلامة أمن الدّولة. ويُعاقِب القانون على مجرّد هذا الاتّفاق ولو لم يُنَفَّذ أو يُشْرَع في تنفيذ مايهدف إليه «محدثة».

ب ـ المؤامرة في اصطلاح الدّيوان القديم: هي عمل تُجمَع فيه الأوامرُ الخارجةُ في مدّةِ أيّام الطّمَع، ويُوقّع السّلطان في آخره بإجازة ذلك. وقد تُعْمَل المؤامرةُ في كلّ ديوان تُجمع جميع مايحتاج إليه، من استئمار واستدعاء وتوقيع. (٢٦)

محمود شِيْت: ١ ـ أ ـ أمَر عليهم أمْرًا وإمارةً وإمْرَةً: صار عليهم أميرًا.

وأمَر فلانًا أمْرًا وإمارةً وآمِرَةً: كلّفه شيئًا. والأمْر منه: مُرْ. ويقال: أمَرَه به، وأمَره إيّاه. وأمَرْته أمري: ماينبغي لي أن آمره به.

ب ـ أمِر عليهم أمْرًا وإمارة: صار أميرًا، وأمِر الأمْرُ: اشتدّ.

ج ـ أمُر عليهم أمارة: صار أميرًا.

د ـ آمَر فلانًا في الأمْر مُؤامَرة: شاوَره.

هـ ـ أمَّر فلان أمارةً: نصب علامة. وأمَّر فلانًا: صيّره أميرًا. وأمَّر الشّيء: جعل له حدودًا بالعلامات. وأمَّر السّنان: حدّده. وأمَّر القناة: ركّب فيها سِنانًا.

و ـ ائتَمَر: مطاوع أمَره. يقال: أمَرتُه فأْتَمَر. وائتمر القومُ: تشاوَروا. وائتمروا بالشّيء: همّوا به. وائتمروا بفلان: تشاوَروا في إيذائه. وائتمر كفلان برأيه: استبدّ.

ز ـ تآمَروا: تشاوروا. وتآمروا عليه: تشاوَروا في إيذائه.

ح ـ استأمَره: طلب أمره. واستأمَره: استشاره.

ط ـ الأَمارة: العلامة. والأُمارة: الموعِد والوقت.

ي ـ الإمارة: منصب الأمير، والإمارة: جزء من الأرض يحكمه الأمير.

ك ـ الأَمْر: الحال والشّأن، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ آل عمران: ١٢٨، الجمع: أمور.
والأمْر: الطّلب أو المأمور به، أو مايقتضي تنفيذه. الجمع: أوامر. وأولو الأمر: الرّؤساء والعلماء.

ل ـ الإمْر، يقال: أمْرٌ إمْرٌ: عجيب منكر.

م ـ الإمْرَة: الإمارة.

ن ـ الأمير: من يتولّى الإمارة. الجمع: أُمراء.

٢ـ أـ آمِر: آمر حضيرة، وآمر فصيل، وآمر رعيل، وآمر سريّة، وآمر بطريّة، وآمر فوج، وآمر كتيبة، وآمر لواء، وآمر جحفل، وآمر المدفعيّة، وآمر الهندسة، وآمر الدّروع، وآمر المشاة، وآمر مدرسة، وآمر كلّيّة، وآمر معمل، وآمر مستشفى.

ب ـ الأُمَراء: جمع آمر. والأُمراء: صنف من الضّبّاط ذوي الرّتب العالية: لواء، وفريق، ومُهيب، ومُشير.

ج ـ إمْرَة: عند مايكون العسكريّ بدون منصب معيّن، يكون بالإمْرَة.

د ـ مُؤتَمَر: اجتماع للمشاورة والتّخطيط.

هـ ـ أمارة: علامات الطّريق، وإشارات دالّة على موضع أو موقع أو مكان معيّن. (١: ٥١)

المُصْطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو: الطّلب مع الاستعلاء والتّكليف.

ثمّ يُطلق على كلّ مايكون مطلوبًا وموردًا لتوجّه تكليف من جانب مَولًى أو من جانب نفسه، صريحًا أو مقدّرًا.

وأمِر بكسر العين، مأخوذ من هذا المعنى أيضًا. فإنّ أمَر متعدّيًا، إذا أُريد لزومه تُكسر عينه، ويكون الطّلب مع الاستعلاء بمعنى العُلوّ والكبر لازمًا في نفسه.

ومنه يؤخذ معنى المُنكَر والعَجَب والنّماء والبركة.

وكذلك العلامة من جهة كونها علامة للطّلب والمطلوب.

فمعنى: الطّلب والاستعلاء في جميع هذه الموارد محفوظ، فهذه المادّة تُطلق على تلك المعاني بهذه الحيثيّة لامطلقًا، وباعتبار هذا القيد يحصل الفرق بين الأمارة والعَلامة، وبين الأمر والشّأن، وبين أمِر وكثُر، وهكذا بينها وبين العَجب والنّماء والبركة. (١: ١٣٢)

النُّصوص التَّفسيريّة

١ــ... وَيَقْطَعُونَ مَاأَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ...

البقرة: ٢٧

الحَسَن: معناه أُمِروا بصلة النّبيّ ﷺ والمؤمنين،

فقطعوهم. (الطَّبْرِسيّ ١: ٧٠)

مثله الأصمّ. (أبو الفتوح الرّازيّ ١: ٧٥)

أنّه رسول الله ﷺ قطعوه بالتّكذيب والعصيان.

(أبو حيّان ١: ١٢٨)

قَتادة: والله ماأمَر الله به أن يوصل بقطيعة الرّحم والقرابة. (الطّبَريّ ١: ١٨٥)

أُمِروا بالقول والعمل، فقالوا فلَم يعملوا، فلم يصلوا القول بالعمل. (المَيْبُديّ ١: ١٢١)

الطَّبَريّ: الّذي رغب الله في وصله، وذمّ على قطعه في هذه الآية: الرّحِم، وقد بيّن ذلك في كتابه، فقال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوا اَرْحَامَكُمْ﴾ محمّد: ٢٢، وإنّما عنى بالرّحِم: أهل الرّجل الّذين جمعتهم وإيّاه رحِم والدة واحدة، وقطع ذلك ظُلْمه في ترك أداء ماألزم الله من حقوقها، وأوجب من برّها ووصلها، أداء الواجب لها إليها: من حقوق الله الّتي أوجب لها، والتّعطّف عليها بما يحقّ التّعطّف به عليها. و(أن) الّتي مع (يُوصَلَ) في محلّ خفض بمعنى ردّها على موضع الهاء الّتي في (به). وكان معنى الكلام: ويقطعون الّذي أمر الله بأن يوصل، والهاء الّتي في (به) هي كناية عن ذكر (أنْ يُوصَلَ). (١: ١٨٤)

المَيْبُديّ: ويقطعون ماأمر الله باتّصاله من تصديق الأنبياء، واتّصال تصديق موسى ﷺ بتصديق محمّد ﷺ واتّصال تعظيم السّبت بالجمعة، واتّصال استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، واتّصال إطاعة التّوراة والإنجيل بإطاعة القرآن.

وقيل: يريد بذلك قطع الرّحِم، فإنّ قريشًا قطعوا رحِم النّبيّ ﷺ بالمعاداة معه.

وقيل: أُمِروا بتصديق الأنبياء كلّهم فآمنوا بالبعض وكفروا بالبعض، والمؤمنون وصلوا، فقالوا: ﴿لَانُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥. (١: ١٢١)

الزَّمَخْشَريّ: قطعهم الأرحام وموالاة المؤمنين.

وقيل: قطعهم مابين الأنبياء من الوصلة والاتّحاد والاجتماع على الحقّ، في إيمانهم ببعض وكفرهم ببعض.

فإن قلت: ماالأمْر؟ قلت: طلب الفعل ممّن هو دونك وبعثه عليه. وبه سمّي «الأمْر» الّذي هو واحد الأُمور، لأنّ الدّاعي الّذي يدعو إليه من يتولّاه، شُبّه بآمر يأمره به؛ فقيل له: أمْر، تسمية للمفعول به بالمصدر، كأنّه مأمور به، كما قيل له: «شأن»، والشّأن: الطّلب والقصد، يقال: شأنت شأنه، أي قصدت قصده. (١: ٢٦٩)

الطَّبْرِسيّ: قيل: معناه الأمْر بوصل كلّ من أمَر الله بصلته من أوليائه، والقطع والبراءة من أعدائه. وهذا أقوى، لأنّه أعمّ، ويدخل فيه الجميع. (١: ٧٠)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَااَمَرَ اللهُ بِهِ اَنْ يُوصَلَ﴾ البقرة: ٢٧، فذكروا وجوهًا:

أحدها: أراد به قطيعة الرّحِم وحقوق القرابات الّتي أمَر الله بوصلها، وهو كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوا اَرْحَامَكُمْ﴾ محمّد: ٢٢، وفيه إشارة إلى أنّهم قطعوا مابينهم وبين النّبيّ ﷺ من القرابة؛ وعلى هذا التّأويل تكون الآية خاصّة.

وثانيها: أنّ الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل

المؤمنين، فهم انقطعوا عن المؤمنين واتّصلوا بالكفّار، فذاك هو المراد من قوله: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾.

وثالثها: أنّهم نُهوا عن التّنازع وإثارة الفِتَن، وهم كانوا مشتغلين بذلك. (٢: ١٤٨)

القُرطُبيّ: قيل: الإشارة إلى دين الله، وعبادته في الأرض، وإقامة شرائعه، وحفظ حدوده، فهي عامّة في كلّ ماأمَر الله تعالى به أن يوصل. هذا قول الجمهور، والرّحِم جزء من هذا. (١: ٢٤٧)

أبو حَيّان: فيه خمسة أقوال:

أحدها: أنّه رسول الله ﷺ قطعوه بالتّكذيب والعصيان، قاله الحسن. وفيه ضعف؛ إذ لو كان كما قال، لكان (مَنْ) مكان (ما).

الثّاني: القول، أمَر الله أن يوصل بالعمل فقطعوا بينهما قالوا ولم يعملوا، يشير إلى أنّها نزلت في المنافقين، يقولون بألسنتهم ماليس في قلوبهم.

الثّالث: التّصديق بالأنبياء، أُمروا بوصله فقطعوه بتكذيب بعض وتصديق بعض.

الرّابع: الرّحِم والقرابة، قاله قَتادَة. وهذا يدلّ على أنّه أراد كفّار قريش ومن أشبههم.

الخامس: أنّه على العموم في كلّ ماأمَر الله به أن يوصل. وهذا هو الأوجَه، لأنّ فيه حمل اللّفظ على مدلوله من العموم، ولادليل واضح على الخصوص.

وأجاز أبو البقاء أن تكون (ما) نكرة موصوفة. وقد بيّنّا ضعف القول بأنّ (ما) تكون موصوفة خصوصًا هنا؛ إذ يصير المعنى: ويقطعون شيئًا أمَر الله به أن يوصل، فهو مطلَق، ولايقع الذّمّ البليغ والحكم بالفسق والخسران بفعل مطلَق ما، والأمْر هو استدعاء الأعلى الفعلَ من الأدنى.

قال الزّمَخْشَريّ: وبَعْثه عليه ـ وهي نكتة اعتزاليّة لطيفة ـ قال: وبه سُمّي «الأمر» الّذي هو واحد الأُمور، لأنّ الدّاعي الّذي يدعو إليه مَن لايتولاّه، شُبّه بآمر يأمره به، فقيل له: أمْر، تسمية للمفعول به بالمصدر، كأنّه مأْمور به، كما قيل له: «شأن»، والشّأن: الطّلب والقصد، يقال: شأنت شأنه، أي قصدت قصده.

وأمَر يتعدّى إلى اثنين، والأوّل محذوف لفهم المعنى، أي ماأمر الله به. (١: ١٢٨)

الآلوسيّ: الأمْر: القول الطّالب للفعل مع علوّ، عند المعتزلة، أو استعلاء عند أبي الحسين. ويفسدهما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ الأعراف: ١١٠، ويُطلق على التّكلّم بالصّيغة وعلى نفسها. وفي موجبها خلاف، وهذا هو الأمْر الطّلبيّ.

وقد نقل إلى الأمْر الّذي يصدر عن الشّخص، لأنّه يصدر عن داعية تُشبِه الأمْر، فكأنّه مأْمور به، أو لأنّه من شأنه أن يُؤمر به، كما سُمّي الخَطْب والحال العظيمة شأنًا. وهو مصدر في الأصل بمعنى القصد، وسُمّي به ذلك، لأنّ من شأنه أن يُقصد.

وذهب الفقهاء إلى أنّ «الأمْر» مشترك بين القول والفعل، لأنّه يُطلق عليه مثل: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧. (١: ٢١٢)

رشيد رضا: هذا الأمْر نوعان: أمْر تكوين، وهو ماعليه الخَلْق من النّظام والسُّنَن المحكَمة. وقد سمّى الله

تعالى التّكوين أمْرًا، بما عبّر عنه بقوله: (كُنْ). وأمر تشريع، وهو ماأوحاه إلى أنبيائه، وأمر النّاس بالأخذ به.

ومن النّوع الأوّل ترتيب النّتائج على المقدّمات، ووصل الأدلّة بالمدلولات، وإفضاء الأسباب إلى المسبّبات، ومعرفة المنافع والمضارّ بالغايات. فن أنكر نبوّة النّبيّ بعد ماقام الدّليل على صِدْقه أو أنكر سلطان الله على عباده بعدما شهدت له بها آثاره في خلقه، فقد قطع ماأمَر الله به أن يوصل، بمقتضى التّكوين الفطريّ.

وكذلك من أنكر شيئًا ممّا علم أنّه جاء به الرّسول، لأنّه إن كان من الأُصول الاعتقاديّة ففيه القطع بين الدّليل والمدلول. وإن كان من الأحكام العمليّة ففيه القطع بين المبادئ والغايات، لأنّ كلّ ماأمَر الدّين به قطعًا فهو نافع، ومنفعتُه تثبتُها التّجربة والدّليل، وكلّ مانهَى عنه حتمًا فلابدّ أن تكون عاقبته مضرّة.

فالّذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه هم الّذين يقطعون ماأمَر الله به أن يوصل بغايته. أمّا بالنّسبة إلى الإيمان بالله تعالى وبالنّبوّة، فيقطعون ماأمَر به بمقتضى التّكوين والنّظام الفطريّ. وأمّا بالنّسبة إلى الأحكام، فيقطعون ماأمَر به في كتبه أمْر تشريع وتكليف، وصلة الأرحام تدخل في كلّ من القسمين.

إذا كان مشركو العرب قد نقضوا عهد الفطرة وقطعوا ماأمَر الله به أن يوصل بمقتضاها، بتكذيبهم النّبيّ ﷺ وإيذائه، وهو ذورحِم بهم؛ فالمكذّبون من أهل الكتابَين قد قطعوا صلات الأمرَين كما نقضوا العهدين. فإنّ الله تعالى قد بشّرهم في الكتُب المنزلة على أنبيائهم بالنّبيّ ﷺ لأنّه ذكر للمُبشّر به صفات وأعمالًا وأحوالًا تطبق عليه أتمّ الانطباق، فحرّفوا وأوّلوا واجتهدوا في صرفها عنه، وهم متعمّدون: ﴿وَاِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٤٦، ومنهم من يحمل تلك الصّفات والعلامات على غيره، ومنهم ينتظر مبعوثًا آخر يجيء آخر الزّمان به. (١: ٢٤٣)

٢ـ لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوٰيهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوفٍ اَوْ اِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ اَجْرًا عَظِيمًا. النّساء: ١١٤

الزّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف قال: (اِلَّا مَنْ اَمَرَ) ثمّ قال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ﴾؟

قلت: قد ذكر الآمِر بالخير ليدلّ به على فاعله، لأنّه إذا دخل الآمِر به في زمرة الخيّرين كان الفاعل فيهم أدخل. ثمّ قال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ﴾ فذكر الفاعل وقرن به الوعد بالأجر العظيم. ويجوز أن يراد: ومن يأمر بذلك، فعبّر عن «الأمْر» بالفعل، كما يعبّر به سائر الأفعال. (١: ٥٦٣)

مثله الفَخْر الرّازيّ. (١١: ٤٢)

الطَّباطَبائيّ: قد سمّي دعوة النّجوَى إلى الخير أمْرًا، ذلك من قبيل الاستعارة. (٥: ٨١)

٣ـ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا اَنْتُمْ وَ اٰبَاؤُكُمْ مَا اَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوا اِلَّا اِيَّاهُ... يوسف: ٤٠

الطُّوسيّ: الأمْر: قول القائل لمن دونه: افعَل، والصّحيح أنّه يقتضي الإيجاب. وقوله: ﴿اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوا

﴿إلّا إيّاه﴾، معناه أمر أن تعبدوه، وكره منكم عبادة غيره، لأنّ الأمر لايتعلّق بأن لايكون الشّيء، لأنّه إنّما يكون أمرًا بإرادة المأمور، والإرادة لاتتعلّق إلّا بحدوث الشّيء. (٦: ١٤٣)

الرّازيّ: إن قيل: كيف قال تعالى: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ فسّر الأمر بالنّهي أو بما جزؤه النّهي، وهما ضدّان؟

قلنا: فيه إضمار أمرٍ آخر، تقديره: أمر أمرًا اقتضى أن لاتعبدوا إلّا إيّاه، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾ العنكبوت: ٥٦، فإنّه باعتبار تقديم المفعول في معنى الحصر، كما قال في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الحمد: ٤.

الثّاني: أنّ فيه إضمارُ نهيٍ، تقديره: أمرٌ ونَهْيٌ، ثمّ فسّر الأمرين بقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

الثّالث: أنّ قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا﴾ وإن كان مُضادًّا للأمر من حيث اللّفظ فهو موافق له من حيث المعنى. فلِمَ قلتم إنّ تفسير الشّيء بما يُضادّه صورة ويوافقه معنًى غير جائز، بيان موافقته معنى من وجهين:

أحدهما: أنّ النّهي عن الشّيء أمر بضدّه، وعبادة الله ضدّ لاعبادة الله.

الثّاني: أنّ معنى مجموع قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ اعبدوه وحده، فيكون تفسيرًا للأمر المطلق بفرد من أفراده، وأنّه جائز. (مسائل الرّازيّ: ١٥٠)

الآلوسيّ: أي بأن لاتعبدوا أحدًا ﴿إِلَّا إِيَّاهُ﴾ حسبما يقتضي به قضيّة العقل أيضًا. والجملة استئناف مبنيّ على سؤال ناشئ من الجملة السّابقة، كأنّه قيل: فماذا حكم الله سبحانه في هذا الشّأن؟ فقيل: (أمر) إلخ.

وقيل: في موضع التّعليل لمحذوف، كأنّه قيل: حيث لم يكن الحكم في أمر العبادة إلّا له فلاتكون العبادة إلّا له سبحانه، أو لمن يأمر بعبادته، وهو لايأمر بذلك ولايجعله لغيره، لأنّه سبحانه: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وهو خلاف الظّاهر.

وجوّز أن يكون سرد هذه الجمل على هذا الطّرز لسدّ الطّرق في توجيه صحّة عبادة الأصنام عليهم أحكم سدٍّ، فإنّهم إن قالوا: إنّ الله تعالى قد أنزل حُجّة في ذلك، رُدّوا بقوله: ﴿مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ يوسف: ٤٠، وإن قالوا: حكم لنا بذلك كبراؤنا، رُدّوا بقوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ يوسف: ٤٠، وإن قالوا: حيث لم ينزل حجّة في ذلك ولم يكن حكم لغيره بقي الأمر موقوفًا، إذ عدم إنزال حجّة على البطلان، رُدّوا بقوله: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾. (١٢: ٢٤٥)

٤ـ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ... الرّعد: ٢١

ابن عبّاس: هو صله الرّحِم. (الطّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

مثله قَتادَة. (الآلوسيّ ١٣: ١٤٠)

الإيمان بجميع الكتب والرّسل كلّهم.

مثله سعيد بن جُبَير. (القُرطُبيّ ٩: ٣١٠)

الحَسَن: هو صلة محمّد ﷺ، ومؤازرته ومعاونته والجهاد معه. (الطّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الإمام الباقر عليه السلام: قال: قال رسول الله ﷺ: «برّ الوالدين وصلة الرّحِم يُهوّنان الحساب» ثمّ تلا هذه

الآية. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الإمام الصّادق عليه السلام: [لمّا حضرته الوفاة قال:]

أُعطوا الحسن بن الحسين بن عليّ بن الحسين ـ وهو الأفطس ـ سبعين دينارًا. فقالت له أمّ وَلدٍ له: أتُعطي رجلًا حمل عليك بالشَّفْرة؟ فقال لها: ويحكِ أما تقرئين قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ...﴾ (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الإمام الكاظم عليه السلام: [حول هذه الآية قال:]

صلة آل محمّد صلّى الله عليه وآله معلّقة بالعرش، تقول: اللّهمّ صِلْ مَن وصلني واقطع من قطعني، وهي تجري في كلّ رحِم. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الإمام الرِّضا عليه السلام: روى الوليد بن أبان عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام قال: قلت له: هل على الرّجل في ماله سوى الزّكاة؟ قال: نعم، أين ما قال الله: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ...﴾ (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الجُبّائيّ: هو ما يلزم من صلة المؤمنين بأن يتولّوهم وينصروهم ويذبّوا عنهم، ويدخل فيه صلة الرّحِم، وغير ذلك.

مثله أبو مسلم. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: من الأرحام والقرابات، ويدخل فيه وصل قرابة رسول الله، وقرابة المؤمنين الثّابتة بسبب الإيمان: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، بالإحسان إليهم على حسب الطّاقة، ونصرتهم، والذّبّ عنهم، والشّفقة عليهم، والنّصيحة لهم، وطرح التّفرقة بين أنفسهم وبينهم، وإفشاء السّلام عليهم، وعيادة مرضاهم، وشهود جنائزهم، ومنه مراعاة حقّ الأصحاب والخدم والجيران والرّفقاء في السّفر، وكلّ ما تعلّق منهم بسبب حتّى الهِرّة والدّجاجة. (٢: ٣٥٧)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (١٩: ٤١)

الطَّبْرِسيّ: المراد به الإيمان بجميع الرُّسل والكتُب، كما في قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥. (٣: ٢٨٩)

مثله شُبَّر. (٣: ٣٢١)

الآلوسيّ: الظّاهر العموم في كلّ ما أمر الله تعالى به في كتابه، وعلى لسان نبيّه صلّى الله عليه وآله. (١٣: ١٤٠)

نحوه سيّد قطب. (٤: ٢٠٥٧)

الطَّباطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ«الأمر» هو الأمر التّشريعيّ النّازل بشهادة ذيل الآية: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ الرّعد: ٢١، فإنّ الحساب على الأحكام النّازلة في الشّريعة ظاهرًا وإن كانت مدركة بالفطرة، كقُبح الظُّلم وحُسن العدل، فإنّ المستضعف الّذي لم يبلغه الحكم الإلهيّ ولم يقصّر لا يحاسب عليه، كما يحاسب غيره. وقد تقدّم في أبحاثنا السّابقة أنّ الحُجّة لا تتمّ على الإنسان بمجرّد الإدراك الفطريّ لولا انضمام طريق الوحي إليه، قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ النّساء: ١٦٥.

والآية مطلقة، فالمراد به، كلّ صلة أمر الله سبحانه بها، ومن أشهر مصاديقه صلة الرّحِم الّتي أمر الله بها وأكّد القول في وجوبها، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ النّساء: ١.

وقد أكّد القول فيه بما في ذيل الآية من قوله: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ الرّعد: ٢١،

فأشار إلى أنّ في ترك الصّلاة مخالفةً لأمر الله ـ فليخش الله في ذلك ـ وعملاً سيّئًا مكتوبًا في صحيفة العمل، محفوظًا على الإنسان، يجب أن يخاف من حسابه السّيّئ. (١١: ٣٤٢)

٥ ـ ﴿أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوٰى﴾. العلق: ١٢

الطّبريّ: أمر محمّد ﷺ هذا الّذي ينهى عن الصّلاة، باتّقاء الله، وخوف عقابه. (٣٠: ٢٥٤)

مثله الطّوسيّ. (١٠: ٣٨١)

الطّبرسيّ: يعني بالإخلاص والتّوحيد ومخافة الله تعالى. وهاهنا حذف أيضًا، تقديره: كيف يكون حال من ينهاه عن الصّلاة ويزجره عنها. (٥: ٥١٥)

البُرُوسَويّ: أي أمر بالتّقوى فيما يأمر به من عبادة الأوثان كما يعتقده.

وهذه الجملة الشّرطيّة بجوابها المحذوف ـ وهو ألم يعلم بأنّ الله يرى ـ سدّت مسدّ المفعول الثّاني، فإنّ المفعول الثّاني لـ(أَرَأَيْتَ) لا يكون إلّا جملة استفهاميّة أو قسميّة. وإنّما حُذف جواب هذه الشّرطيّة اكتفاءً عنه بجواب الشّرطيّة، لأنّ قوله: ﴿إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾ العلق: ١٣، مقابل للشّرط الأوّل، وهو: ﴿إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدٰى * أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوٰى﴾ العلق: ١١، ١٢.

والآية في الحقيقة تهكّم بالنّاهي، ضرورة أنّه ليس في النّهي عن عبادته تعالى والأمر بعبادة الأصنام، على هدًى ألبتّة. (١٠: ٤٧٥)

أَمَرَهُمْ

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَايَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ. التّحريم: ٦

الطّوسيّ: إنّما أمرهم الله بتعذيب أهل النّار على وجه الثّواب لهم، بأن جعل سرورهم ولذّاتهم في تعذيب أهل النّار، كما جعل سرور المؤمنين ولذّاتهم في الجنّة. (١٠: ٥١)

مثله الطّبرسيّ. (٥: ٣١٨)

الزّمخشريّ: ﴿مَا أَمَرَهُمْ﴾ في محلّ النّصب على البدل، أي لا يعصون ما أمر الله، أي أمره، كقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ طٰه: ٩٣، أو لا يعصونه فيما أمرهم.

فإن قلت: أليست الجملتان في معنى واحد؟

قلت: لا، فإنّ معنى الأولى أنّهم يتقبّلون أوامره ويلتزمونها ولا يأبونها ولا ينكرونها، ومعنى الثّانية أنّهم يؤدّون ما يؤمرون به، لا يتثاقلون عنه ولا يتوانون فيه. (٤: ١٢٩)

الرّازيّ: إن قيل: ما فائدة قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ بعد قوله سبحانه: ﴿لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾؟

قلنا: قيل: المراد بالأمر الأوّل الأمر بالعبادات والطّاعات، وبالأمر الثّاني الأمر بتعذيب أهل النّار. وقيل: هو تأكيد. (مسائل الرّازيّ: ٣٥٠)

البُرُوسَويّ: أي أمره في عقوبة الكفّار وغيرها، على أنّه بدل اشتمال من (الله) و(ما) مصدريّة، أو فيما أمرهم به، على نزع الخافض و(ما) موصولة، أي

لايمتنعون من قبول الأمر، ويلتزمونه ويعزمون على إتيانه. فليست هذه الجملة مع الّتي بعدها في معنى واحد.

وقال القاضي: لايعصون الله ماأمَرهم فيما مضى، ويستمرّون على فعل مايُؤمرون به في المستقبل.

قال بعضهم: لعلّ التّعبير في «الأمْر» أوّلًا بالماضي مع نفي «العصيان» بالمستقبل لما أنّ العصيان وعدمه يكونان بعد الأمر، وثانيًا بالمستقبل لما أمرهم بعذاب الأشقياء يكون مرّة بعد مرّة. (١٠: ٦٠)

اَمَرَكُمُ

... فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ... البقرة: ٢٢٢

ابن عَبّاس: من حيث أمركم أن تعتزلوهنّ.

مثله عِكْرِمة وعثمان بن الأسود. (الطَّبَريّ ٢: ٣٨٧)

في الفَرْج لاتعدوه إلى غيره، فمن فعل شيئًا من ذلك فقد اعْتَدَى.

مثله مُجاهد والنَّخَعيّ. (الطَّبَريّ ٢: ٣٨٧)

ومثله قَتادة والرَّبيع. (الطُّوسيّ ٢: ٢٢٢)

من قِبَل الطُّهر لامن قِبَل الحيض.

مثله أبو رَزين والضَّحّاك. (القُرطُبيّ ٣: ٩١)

مثله السُّدّيّ. (الطُّوسيّ ٢: ٢٢٢)

ابن الحَنَفيّة: من قِبل الحلال، من قِبل التّزويج. (الطَّبَريّ ٢: ٣٨٩)

مُجاهِد: دُبُر المرأة مثله من الرّجل، ثمّ قرأ ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ إلى ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ من حيث أمَركم أن تعتزلوهنّ.

(الطَّبَريّ ٢: ٣٨٨)

إذا تطهَّرنَ فأتوهنّ من حيث نهى عنه في الحيض.

مثله قَتادَة والرَّبيع وأبورَزين وعِكْرِمة.

(الطَّبَريّ ٢: ٣٨٨)

قَتادة: طواهر من غير جماع، ومن غير حيض، من الوجه الّذي يأتي الحيض، ولايتعدّى إلى غيره.

(الطَّبَريّ ٢: ٣٨٨)

الإمام الصّادق عليه السلام: عن عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرّجل يأتي المرأة في دُبرها. قال: لابأس إذا رضيت.

قلت: فأين قول الله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ البقرة: ٢٢٢، قال: هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمَركم الله، إنّ الله تعالى يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ﴾ البقرة: ٢٢٣.

(العَروسيّ ١: ٢١٤)

الفَرّاء: لو أراد الفَرْج لقال: في حيث، فلمّا قال: ﴿مِنْ حَيْثُ﴾ علمنا أنّه أراد من الجهة الّتي أمَركم الله بها.

(الطُّوسيّ ٢: ٢٢٢)

الأَصَمّ: أي من الوجه الّذي أذن لكم فيه، أي من غير صوم وإحرام واعتكاف. (القُرطُبيّ ٣: ٩٠)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ فقال بعضهم: معنى ذلك فأتوا نساءكم إذا تطهَّرنَ من الوجه الّذي نهيتكم عن إتيانهنّ منه في حال حيضهنّ، وذلك الفرْج الّذي أمَر الله بترك جماعهنّ فيه، في حال الحيض.

وقال آخرون: معناه فأتوهُنّ من الوجه الّذي أمَركم الله فيه أن تأتوهنّ منه، وذلك الوجه هو الطُّهر دون

الحيض؛ فكان معنى قائل ذلك في الآية: فأتوهنّ من قِبَل طُهرهنّ، لامن قِبَل حيضهنّ.

وقال آخرون: بل معنى ذلك فأتوا النّساء من قِبَل النّكاح، لامن قِبَل الفجور.

وأولى الأقوال بالصّواب في تأويل ذلك عندي قول من قال: معنى ذلك فأتوهنّ من قِبَل طُهرهنّ، وذلك أنّ كلّ أمرٍ بمعنى، فنهيٌ عن خلافه وضدّه، وكذلك النّهي عن الشّيء أمرٌ بضدّه وخلافه.

فلو كان معنى قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾: فأتوهنّ من قِبَل مخرج الدّم الّذي نهيتكم أن تأتوهنّ من قبله في حال حيضهنّ، لوجب أن يكون قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ تأويله: ولاتقربوهنّ في مخرج الدّم، دون ماعدا ذلك من أماكن جسدها، فيكون مطلقًا في حال حيضها إتيانهنّ في أدبارهنّ.

وفي إجماع الجميع على أنّ الله تعالى ذِكره لم يطلق في حال الحيض من إتيانهنّ في أدبارهنّ شيئًا حرّمه في حال الطُّهر، ولاحرّم من ذلك في حال الطُّهر شيئًا أحلّه في حال الحيض، مايعلم به فساد هذا القول.

وبعد: فلو كان معنى ذلك على ما تأوّله قائلو هذه المقالة، لوجب أن يكون الكلام: فإذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث أمَركم الله. حتّى يكون معنى الكلام حينئذ على التّأويل الّذي تأوّله، ويكون ذلك أمرًا بإتيانهنّ في فُروجِهنّ، لأنّ الكلام المعروف إذا أُريد ذلك أن يقال: أتى فلان زوجته من قِبَل فرْجها، ولايقال: أتاها من فرْجها، إلاّ أن يكون أتاها من قِبَل فرْجها، في مكان غير الفرج.

فإن قال لنا قائل: فإنّ ذلك وإن كان كذلك، فليس معنى الكلام: فأتوهنّ في فروجهنّ، وإنّما معناه، فأتوهنّ من قِبَل قُبُلهنّ في فروجِهنّ، كما يقال: أتيت هذا الأمر من مَأتاه.

قيل له: إن كان ذلك كذلك، فلاشكّ أنّ مَأتَى الأمر ووجْهَه غيره، وأنّ ذلك مطلبه.

فإن كان ذلك على مازعمتم، فقد يجب أن يكون معنى قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ غير الّذي زعمتم أنّه معناه بقولكم: ائتوهن من قِبَل مخرج الدّم، ومن حيث أُمرتم باعتزالهنّ. ولكنّ الواجب أن يكون تأويله على ذلك: فأتوهنّ من قِبَل وجوههنّ في أقبالهنّ، كما كان قول القائل: ائتِ الأمْرَ من مَأتاه، إنّما معناه اطلبه من مطلبه، ومطلب الأمر غير الأمْر المطلوب، فكذلك يجب أنّ مَأْتى الفرْج الّذي أمَر الله في قولهم بإتيانه غير الفرْج.

وإذا كان كذلك، وكان معنى الكلام عندهم فأتوهُنَّ من قِبَل وجوههنّ في فروجهنّ، وجب أن يكون ـ على قولهم ـ محرّمًا إتيانهنّ في فروجهنّ من قبل أدبارهنّ. وذلك إن قالوه خرج مَن قاله من قِبَل أهل الإسلام، وخالف نصّ كتاب الله تعالى ذِكره، وقول رسول الله ﷺ وذلك أنّ الله يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ البقرة: ٢٢٣، وأذِن رسول الله ﷺ في إتيانهنّ في فروجهنّ من قِبَل أدبارهنّ.

فقد تبيّن إذَن ـ إذ كان الأمْر على ماوصفنا ـ فساد تأويل من قال ذلك: فأتوهنّ في فروجهنّ حيث نهيتكم عن إتيانهنّ في حال حيضهنّ، وصحّة القول الّذي قلناه، وهو أنّ معناه: فأتوهنّ في فروجهنّ من الوجه الّذي أذِن

الله لكم بإتيانهنّ. وذلك حال طهرهنّ وتطهّرهنّ دون حال حيضهنّ. (٢: ٢٨٧ـ ٢٩٠)

الزّجّاج: يحتمل أن يكون: من حيث أباح الله لكم دون ماحرّمه عليكم من إتيانها، وهي صائمة، أو مُحْرِمَة، أو مُعتكِفَة. (الطّوسيّ ٢: ٢٢٢)

الطّوسيّ: صورته صورة الأمر، ومعناه الإباحة، كقوله: ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة: ٢، ﴿فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا﴾ الجمعة: ١٠. (٢: ٢٢٢)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في المراد بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمْ﴾ وفيه وجوه:

الأوّل: [هو قول ابن عبّاس المتقدّم]

الثّاني: [هو قول الأصمّ وقد مضى]

الثّالث: [هو قول محمّد بن الحنفيّة وقد سبق ذكره]

والأقرب هو القول الأوّل، لأنّ لفظة (حيث) حقيقة في المكان، مجاز في غيره. (٦: ٧٣)

الطّباطَبائيّ: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ أمر يفيد الجواز لوقوعه بعد الحظر، وهو كناية عن الأمر بالجماع على مايليق بالقرآن الشّريف من الأدب الإلهيّ البارع. وتقييد الأمر بالإتيان بقوله: ﴿اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ لتتميم هذا التّأدّب، فإنّ الجماع ممّا يُعدّ بحسب بادئ النّظر لغوًا ولهوًا، فقيّده بكونه ممّا أمر الله به أمرًا تكوينيًّا، للدّلالة على أنّه ممّا يتمّ به نظام النّوع الإنسانيّ في حياته وبقائه. فلاينبغي عدّه من اللّغو واللّهو، بل هو من أُصول النّواميس التّكوينيّة.

وهذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾ تماثل قوله تعالى: ﴿فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَاكَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِاَنْفُسِكُمْ﴾ البقرة: ٢٢٣، من حيث السّياق.

فالظّاهر أنّ المراد بالأمر بالإتيان في الآية، هو الأمر التّكوينيّ المدلول عليه بتجهيز الإنسان بالأعضاء والقوى الهادية إلى التّوليد، كما أنّ المُراد بالكتابة في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مَاكَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، أيضًا ذلك، وهو ظاهر. ويمكن أن يكون المراد بـ«الأمر» هو الإيجاب الكفائيّ المتعلّق بالازدواج والتّناكح، نظير سائر الواجبات الكفائيّة الّتي لاتتمّ حياة النّوع إلّا به، لكنّه بعيد.

وقد استدلّ بعض المفسّرين بهذه الآية على حرمة إتيان النّساء من أدبارهنّ، وهو من أوهن الاستدلال وأرداه، فإنّه مبنيّ إمّا على الاستدلال بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ وهو من مفهوم اللّقب المقطوع عدم حجّيّته، وإمّا على الاستدلال بدلالة الأمر على النّهي عن الضّدّ الخاصّ، وهو مقطوع الضّعف.

على أنّ الاستدلال لو كان بالأمر في قوله تعالى: (فأتوهنّ) فهو واقع عقيب الحظر، لايدلّ على الوجوب، ولو كان بالأمر في قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ﴾، فهو إن كان أمرًا تكوينيًّا كان خارجًا عن الدّلالة اللّفظيّة، وإن كان أمرًا تشريعيًّا كان للإيجاب الكفائيّ. والدّلالة على النّهي عن الضّدّ على تقدير التّسليم إنّما هي للأمر الإيجابيّ العينيّ المولويّ. (٢: ٢١٠)

أَمَرَنا

وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا اٰبَاءَنَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا... الأعراف: ٢٨

«راجع مادّة ف ح ش»

اَمَرْتُكَ

قَالَ مَامَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ... الأعراف: ١٢

عبد الجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿مَامَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ﴾ كيف يصحّ ذلك، ولم يمنع من أن لايسجد، وإنّما منع من السّجود؟

وجوابنا: أنّ المراد مامنعك أن تسجد، وهو كقوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ اَهْلُ الْكِتَابِ﴾ الحديد: ٢٩، والمراد لكي يعلموا، وكقوله: ﴿يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوا﴾ النّساء: ١٧٦، والمراد أن لاتضلّوا. فإذا كان تعالى أمره بالسّجود، كما قال: ﴿مَامَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ﴾ فقد نبّه (اِذْ اَمَرْتُكَ) على أنّ المراد: مامنعك أن تفعل ماأمرتك؛ وذلك يدلّ على قدرة إبليس على السّجود، كما نقوله، وإن لم يفعله. (١٤٣)

القُرطُبيّ: يدلّ على مايقوله الفقهاء: من أنّ «الأمر» يقتضي الوجوب بمطلقه من غير قرينة، لأنّ الذّمّ عُلّق على ترك الأمر المُطلَق الّذي هو قوله عزّ وجلّ للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ الأعراف: ١١، وهذا بيّن. (٧: ١٧٠)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٣٤٣)، وأبو حَيّان (٤: ٢٧٤).

الطَّباطَبائيّ: فإن قلت: القول بكون الأمر بالسّجود تكوينيًّا ينافي ماتنصّ عليه الآيات من معصية إبليس، فإنّ القابل للمعصية والمخالفة إنّما هو الأمر التّشريعيّ، وأمّا الأمر التّكوينيّ فلايقبل المعصية والتّمرّد ألبتّة، فإنّه «كلمة الإيجاد» الّذي لايتخلّف عنه الوجود، قال: ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل: ٤٠.

قلت: الّذي ذكرناه آنفًا أنّ القصّة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر والامتثال والتّمرّد والطّرد وغير ذلك وإن كانت تتشبّه بالقضايا الاجتماعيّة المألوفة فيما بيننا لكنّها تحكي عن جريان تكوينيّ في الرّوابط الحقيقيّة الّتي بين الإنسان والملائكة وإبليس، فهي في الحقيقة تُبيّن ماعليه خلق الملائكة وإبليس وهما مرتبطان بالإنسان، وماتقتضيه طبائع القبيلين بالنّسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه، وهذا غير كون الأمر تكوينيًّا.

فالقصّة قصّة تكوينيّة مُثّلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدّنيويّة الاجتماعيّة، كمَلِك من الملوك أقبل على واحد من عامّة رعيّته لما تفرّس منه كمال الاستعداد وتمام القابليّة، فاستخلصه لنفسه وخصّه بمزيد عنايته، وجعله خليفته في مملكته، مقدّمًا له على خاصّته ممّن حوله، فأمرهم بالخضوع لمقامه والعمل بين يديه، فلبّاه في دعوته وامتثال أمره جمعٌ منهم، فرضي عنهم بذلك وأقرّهم على مكانتهم. واستكبر بعضهم فخطّأ المَلِك في أمره فلم يمتثله، معتلًّا بأنّه أشرف منه جوهرًا وأعزّ عملًا، فغضب عليه وطرده عن نفسه، وضرب عليه الذّلّة والصّغار، لأنّ المَلِك إنّما يُطاع لأنّه مَلِك بيده،

زمام الأمر، وإليه إصدار الفرامين[1] والدّساتير، وليس يُطاع لأنّ ماأمَر به يطابق المصلحة الواقعيّة، فإنّما ذلك شأن النّاصح الهادي إلى الخير والرّشد. [إلى أن قال:]

فإن قلت: رفع اليد عن ظاهر القصّة وحملها على جهة التّكوين المحضة يوجب التّشابه في عامّة كلامه تعالى، ولامانع حينئذٍ يمنع من حمل معارف المبدإ والمعاد بل والقصص والعِبَر والشّرائع على الأمثال، وفي تجويز ذلك إبطال للدّين.

قلت: إنّما المتّبَع هو الدّليل، فربّما دلّ على ثبوتها وعلى صراحتها ونصوصيّتها كالمعارف الأصليّة، والاعتقادات الحقّة، وقِصَص الأنبياء والأُمم في دعواتهم الدّينيّة، والشّرائع والأحكام وماتستتبعه من الثّواب والعقاب، ونظائر ذلك. وربّما دلّ الدّليل وقامت شواهد على خلاف ذلك، كما في القصّة الّتي نحن فيها، ومثل قصّة الذّرّ وعرض الأمانة وغير ذلك، ممّا لايستعقب إنكار ضروريّ من ضروريّات الدّين، ولايخالف آية محكمة، ولاسنّة قائمة، ولابُرهانًا يقينيًّا. (٨: ٢٧)

أَمَرْنَا

وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا. الإسراء: ١٦

ابن مَسعود: كنّا نقول في الجاهليّة للحيّ إذا كثروا: أمِر أمْرُ بني فلان. (القُرطُبيّ ١٠: ٢٣٣)

ابن عَبّاس: بطاعة الله، فعصوا.

مثله ابن جُبَير. (الطّبَريّ ١٥: ٥٥)

أكثرنا عددهم.

مثله عِكْرِمة والحسن والضّحّاك وقَتادَة وابن زَيد. (الطّبَريّ ١٥: ٥٦) ومثله أبو زَيد والواحديّ، ونحوه أبو عُبَيدة. (الفخر الرّازيّ ٢٠: ١٧٥)

سلّطنا أشرارها، فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك أهلكتُهم بالعذاب، وهو قوله: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ اَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾ الأنعام: ١٢٣.

مثله ربيع بن أنس. (الطّبَريّ ١٥: ٥٥)

مثله الشّيوطيّ. (٢: ٢٤)

أبو العالية: (أمَّرنا) مُثقَّلة: جعلنا عليها مُترفيها: مستكبريها. (الطّبَريّ ١٥: ٥٥)

مُجاهِد: بعثنا. (١: ٣٥٩)

الإمام الباقر عليه السلام: مُشدّدة منصوبة، تفسيرها: كثّرنا، ولاقرأتُها مخفّفة. (العيّاشيّ ٢: ٢٨٤)

الفَرّاء: قرأ الأعمش وعاصم ورجال من أهل المدينة (أمَرْنا) خفيفة. حدّثنا محمّد، قال: حدّثنا الفرّاء، قال: حدّثني سفيان بن عُيينة عن حُمَيد الأعرج عن مُجاهد (أمَرْنا) خفيفة.

وفسّر بعضهم ﴿اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ بالطّاعة (فَفَسَقُوا) أي إنّ المُترَف إذا أُمِر بالطّاعة خالف إلى الفسوق.

وفي قراءة أُبَيّ بن كعب: (بعثنا فيها أكابر مجرميها). وقرأ الحسن (آمَرْنا)، وروي عنه (أَمِرْنا)، ولاندري أنّها حُفِظت عنه، لأنّا لانعرف معناها هاهنا.

ومعنى (آمَرْنا) بالمدّ: أكثرنا.

وقرأ أبو العالية الرّياحيّ (أمَّرْنا مُترَفيها) وهو موافق لتفسير ابن عبّاس، وذلك أنّه قال: سلّطنا رؤساءها

(١) فارسيّة، بمعنى عهود السّلاطين للولاة.

فغسقوا فيها. (٢: ١١٩)

أبو عُبَيْدة: أي أكثرنا مترفيها، وهي من قولهم: قد أمِرَ بنو فلان، أي كثُروا، فخرج على تقدير قولهم: عَلِم فلان، وأعلمتُه أنا ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

وبعضهم يقرؤها: ﴿آمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ على تقدير أخذنا، وهي في معنى أكثَرنا وآمرنا، غير أنّها لغة؛ أمَرنا: أكثرنا ترك المدّ، ومعناه آمِرنا، ثمّ قالوا: مأمورة من هذا.

فإن احتجّ مُحتجّ فقال: هي من أمرتُ، فقُل: كان ينبغي أن يكون آمَرَة، ولكنّهم يتركون إحدى الهمزتين، وكان ينبغي أن يكون آمَـرَة. ثمّ طوّلوا ثمّ حذفوا ﴿وَلَأٰمُرَنَّهُمْ﴾ النّساء: ١١٩، فلم يمدّوها. [إلى أن قال:]

مجازه: أمَرنا ونهينا، في قول بعضهم، وثقّله بعضهم، فجعل معناه أنّهم جُعِلوا أُمراء. (١: ٣٧٢)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾؛ فقرأت ذلك عامّة قرّاء الحجاز والعراق (أمَرْنا) بقصر الألف وغير مدّها، وتخفيف الميم وفتحها. وإذا قرئ ذلك كذلك فإنّ الأغلب من تأويله: أمَرنا مترفيها بالطّاعة، ففسقوا فيها بمعصيتهم الله، وخلافهم أمْرَه، كذلك تأوّله كثير ممّن قرأه كذلك.

قد يحتمل أيضًا إذا قرئ كذلك أن يكون معناه: جعلناهم أُمراء، ففسقوا فيها، لأنّ العرب تقول: هو أمير غير مأمور.

وقد كان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يقول: قد يتوجّه معناه إذا قُرئ كذلك إلى معنى: أكثرنا مترفيها، ويحتجّ لتصحيحه ذلك بالخبر الّذي روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «خيرُ المال مُهْرة مأمورة أو سكّة مأبورة»، ويقول: إنّ معنى قوله: مأمورة: كثيرة النّسل.

وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من الكوفيّين ينكر ذلك من قِيله، ولايُجيزنا: أمَرْنا بمعنى أكثرنا، إلّا بمدّ الألف من أمَرْنا، ويقول في قوله: «مُهرة مأمورة»: إنّما قيل ذلك على الإتباع، لمجيء «مأبورة» بعدها، كما قيل: «ارْجِعْنَ مأزورات غير مأجورات». فهَمَزُ مأزورات، لهمز مأجورات، وهي من «وَزَرْت» إتباعًا لبعض الكلام بعضًا. وقرأ ذلك أبو عثمان (أمَّرْنا) بتشديد الميم، بمعنى الإمارة.

وذُكِر عن الحسن البصريّ أنّه قرأ ذلك (آمَرْنا) بمدّ الألف من «أمَرْنا» بمعنى أكثرنا فسقتها. وقد وجّه تأويل هذا الحرف إلى هذا التّأويل جماعةٌ من أهل التّأويل، إلّا أنّ الّذين حدّثونا لم يميّزوا لنا اختلاف القراءات في ذلك، وكيف قرأ ذلك المتأوّلون، إلّا القليل منهم.

والأمْرُ المصدر، والاسم الإمْر، كما قال الله جلّ ثناؤه: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١، قال: عظيمًا، وحُكي في مثل شرّ إمْر، أي كثير.

وأَوْلى القراءات في ذلك عندي بالصّواب قراءة من قرأ ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ بقصر الألف من (أمَرنا) وتخفيف الميم منها، لإجماع الحُجّة من القرّاء على تصويبها، دون غيرها.

وإذا كان ذلك هو الأَوْلى بالصّواب بالقراءة، فأَوْلى التّأويلات به تأويل من تأوّله: أمَرنا أهلها بالطّاعة، فعصَوا وفَسَقُوا فيها؛ فحَقّ عليهم القول، لأنّ الأغلب من معنى (أمَرْنا) الأمر الّذي هو خلاف النّهي، دون غيره.

وتوجيه معاني كلام الله جلّ ثناؤه إلى الأشهر الأعرف من معانيه، أولى ماوُجد إليه سبيل من غيره.

(١٥: ٥٤ـ٥٧)

نحوه المَيْبُديّ. (٥: ٥٣١)

عبد الجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ أليس ذلك يدلّ على أنّه أراد منهم ذلك الفسق؟

وجوابنا: أنّه تعالى لم يذكر ماأمَرهم به، ومعلوم أنّه لم يأمُرهم بالفسق بل أمَرهم بخلافه، فكأنّه قال تعالى: ﴿اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ بالطّاعة ﴿فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ أي الوعيد والهلاك المعجّل، ولذلك قال بعده: ﴿وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ﴾ الإسراء: ١٧.

وقد قُرئ ﴿وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾، فتأويله أمَرناهم بمنعهم عن المعاصي ففسقوا فيها.

وقد قيل: إنّ معنى قوله: ﴿وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً﴾، إرادة الطّاعة منهم والعبادة دون الهلاك، فإنّ ذلك قد يستعمل في اللّغة على هذا الوجه، فقد يقال: إذا أراد العليل الهلاك تعاطى التّخليط في المأكل، لا أنّه في الحقيقة يريد الهلاك. وإن أراد التّاجر أن تأتيه البضائع من كلّ جهة فعل كيت وكيت، لا أنّه يريد ذلك في الحقيقة.

وماقدّمناه أوّلًا أقرب إلى المراد، والّذي يُحكَى من القراءة الثّانية، وهو قوله تعالى: (أَمَّرْنَا مُتْرَفِيهَا) فالمراد به يقرب ممّا قدّمناه، إذ المراد كثّرناهم ليطيعوا ففسقوا فيها، ولذلك قال بعده: ﴿وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ﴾ الإسراء: ١٧، وكلّ ذلك ترغيب في الطّاعة وتخويف من خلافها. [وأيّده بآيات أُخَر فراجع] (٢٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: أي أمَرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز، لأنّ حقيقة أمْرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لايكون، فبقي أن يكون مجازًا.

ووجه المجاز أنّه صبّ عليهم النّعمة صبًّا، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتّباع الشّهوات، فكأنّهم مأمورون بذلك لتسبّب إيلاء النّعمة فيه. وإنّما خوّلهم إيّاها ليشكروا ويعملوا فيها الخير، ويتمكّنوا من الإحسان والبرّ، كما خلقهم أصحّاء أقوياء، وأقدرهم على الخير والشّرّ، وطلب منهم إيثار الطّاعة على المعصية، فآثروا الفُسوق، فلمّا فسقوا حقّ عليهم القول، وهو كلمة العذاب فدمّرهم.

فإن قلت: هلّا زعمت أنّ معناه: أمرناهم بالطّاعة ففسقوا؟

قلت: لأنّ حذف مالادليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ماالدّليل قائم على نقيضه. وذلك أنّ المأمور به إنّما حذف، لأنّ (فَسَقُوا) يدلّ عليه، وهو كلام مستفيض، يقال: أمَرته فقام وأمَرته فقرأ، لايفهم منه إلّا أنّ المأمور به قيام أو قراءة، ولو ذهبتَ تُقدّر غيره فقد رُمْتَ من مخاطبك علم الغيب. ولايلزم على هذا قولهم: أمَرته فعصاني أو فلم يمتثل أمْري، لأنّ ذلك منافٍ للأمر مناقض له، ولايكون مايناقض الأمر مأمورًا به، فكان محالًا أن يقصد أصلًا حتّى يجعل دالًّا على المأمور به، فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه

ولامنويّ، لأنّ من يتكلّم بهذا الكلام فإنّه لاينوي لأمْره مأمورًا به، وكأنّه يقول: كان منّي أمْر فلم تكن منه طاعة، كما أنّ من يقول: فلان يُعطي ويَمنع ويأمُر وينهى غير قاصد إلى مفعول.

فإن قلت: هلاّ كان ثبوت العلم بأنّ الله لايأمُر بالفحشاء وإنّما يأمُر بالقصد والخير، دليلًا على أنّ المراد أمرناهم بالخير ففسقوا؟

قلت: لايصحّ ذلك، لأنّ قوله: (فَفَسَقُوا) يدافعه، فكأنّك أظهرت شيئًا وأنت تدّعي إضمار خلافه، فكان صرف الأمْر إلى المجاز هو الوجه. ونظير أمَر «شاء» في أنّ مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة مابعده عليه، تقول: لو شاء لأحسن إليك ولو شاء لأساء إليك، تريد: لو شاء الإحسان ولو شاء الإساءة. فلو ذهبتَ تُضمِر خلافَ ماأظهرتَ، وقلتَ: قد دلّت حال من أُسندت إليه المشيئة أنّه من أهل الإحسان أو من أهل الإساءة، فأُترِك الظّاهر المنطوق به وأُضمر مادلّت عليه حال صاحب المشيئة، لم تكن على سداد.

وقد فسّر بعضهم (أَمَرْنا) بكثّرنا، وجعل: أمَرته فأمر من باب: فعلته ففعل، كثّرته فكثر، وروي: «أنّ رجلًا من المشركين قال لرسول الله ﷺ إنّي أرى أمْرَك هذا حقيرًا، فقال ﷺ إنّه سيأمر»، أي سيكثر وسيكبر. (٢: ٤٤٢)

الفَخْرالرّازيّ: [له بحث مستوفى لخّصه النّيسابوريّ] (٢٠: ١٧٤)

النّيسابوريّ: للمفسّرين في معنى (أَمَرْنا) قولان: الأوّل: إنّ المراد به الأمْر الّذي هو نقيض النّهي، وعلى هذا اختلفوا في المأمور به، فالأكثرون على أنّه الطّاعة والخير.

وقال في «الكشّاف»: معناه وإذا دَنا وقت إهلاك قوم ولم يبق من زمان إمهالهم إلاّ قليل أمرناهم بالفسق ففسقوا.

ولمّا كان من أُصول الاعتزال أنّه تعالى لايأمر بالفحشاء ذكر أنّ الأمْر بالفسق هاهنا مجاز، ووجهه أنّه صبّ عليهم النّعمة صبًّا فجعلوها ذريعةً إلى المعاصي واتّباع الشّهوات، فكان إيتاء النّعمة سببًا لإيثارهم الفسوق على الائتمار، فكأنّهم مأمورون بذلك.

ثمّ إنّه جعل تقدير «أمرناهم بالطّاعة ففسقوا» من قبيل التّكاليف بعلم الغيب، ولم يجوّز أن تكون من قبيل أمرته فعصاني، فإنّه يفهم منه أنّ المأمور به طاعته، ولكنّه حكَم بأنّه مثل: أمرته فقام أو أمرته فقرأ، فإنّه لايفهم منه إلاّ أنّ المأمور به قيام أو قراءة.

ولقائل أن يقول: كما أنّ قوله: أمَرته فعصاني، يدلّ على أنّ المأمور به شيء غير المعصية، من حيث إنّ «المعصية» منافية للأمْر ومناقضة له، فكذلك قوله: أمَرته ففسق يدلّ على أنّ المأمور به شيء غير الفسق، لأنّ «الفسق» عبارة عن الإتيان بضدّ المأمور به، فكونه فسقًا ينافي كونه مأمورًا به، كما أنّ كونها معصية ينافي كونها مأمورًا بها، وهذا ظاهر. فلاأدري لِمَ أصرّ جار الله على قوله مع ضعفه، ومخالفته أصله.

القول الثّاني: أنّ معنى ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ أكثرنا فُسّاقها.

قال الواحديّ: تقول العرب: أمَر القوم، إذا كثروا.

وأمَرهم الله، إذا كثّرهم، وآمَرهم أيضًا بالمدّ.

واحتجّ أبو عُبَيْدة على صحّة هذه اللّغة بقوله ﷺ: «خير المال سكّة مأبورة ومُهْرة مأمورة» فالسّكّة: النّخيل المُصطفّة، والمهر المأمورة: كثيرة النّتاج.

وقد حمل بعضهم الحديث على الأمْر ضدّ النّهي، أي قال الله لها: كوني كثيرة النّسل، فكانت. [إلى أن قال:]

قالت الأشاعرة: ظاهر الآية يدلّ على أنّه تعالى أراد إهلاكهم ابتداء، ثمّ توسّل إلى إهلاكهم بهذا الطّريق، ويؤيّده قوله: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ الإسراء: ١٦، أي بالكفر ثمّ التّعذيب.

وقال الكعبيّ: إنّ سائر الآيات دلّت على أنّه تعالى لايبتدئ بالتّعذيب، كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَايُغَيِّرُ مَابِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَابِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرّعد: ١١، وقوله: ﴿مَايَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ النّساء: ١٤٧، فتلك الآيات محكمة، وهذه من المتشابهات، فيجب حمل هذه على تلك.

قال في التّفسير الكبير: أحسن النّاس كلامًا في تأويل هذه الآية القفّال، فإنّه ذكر وجهين:

الأوّل: أخبر الله أنّه لايعذّب أحدًا بما علمه منه مالم يعمل به، أي لايجعل علمه حجّة على من علم أنّه إن أمَره عصاه، بل يأمُره حتّى يظهر عِصيانه للنّاس، فحينئذ يعاقبه. ومعنى الآية: وإذا أردنا إمضاء ماسبق من القضاء بإهلاك قوم.

الثّاني: أن نقول: وإذا أردنا إهلاك قوم بسبب ظهور العصيان منهم لم نعاجلهم بالعذاب في أوّل ظهور المعصية منهم، بل أمَرنا مترفيها بالرّجوع عن تلك المعاصي. وخصّ المترفين بذلك لأنّ نعمة الله عليهم أكثر، فكان الشّكر عليهم أوجب، فإذا لم يرجعوا وأصرّوا صبّ عليهم البلاء صبًّا.

وزعم الجُبّائيّ: أنّ المراد بالإرادة: الدّنوّ والمشارفة، كقولك: إذا أراد المريض أن يموت ازداد مرضه شدّة، وإذا أراد التّاجر أن يفتقر أتاه الخسران من كلّ جهة. ليس المعنى أنّ المريض يريد أن يموت والتّاجر يريد أن يفتقر، وإنّما عنيتَ أنّه سيصير إلى ذلك، فمعنى الآية: وإذا قرب وقت إهلاك قرية. وقد نقلنا مثله عن صاحب «الكشّاف» ولايخفى أنّه عدول عن الظّاهر. (١٥: ١٧)

القُرطُبيّ: فيه ثلاث مسائل:

الأُولى: أخبر الله تعالى في الآية الّتي قبلُ أنّه لم يهلك القرى قبل ابتعاث الرّسل، لا لأنّه يقبح منه ذلك إن فعل، ولكنّه وعدٌ منه، ولاخلف في وعده. فإذا أراد إهلاك قرية مع تحقيق وعده على ماقاله تعالى أمَر مترفيها بالفِسق[1] والظّلم فيها فحقّ عليها القول بالتّدمير. يعلمك أنّ من هلك فإنّما هلك بإرادته، فهو الّذي يسبّب الأسباب ويسوقها إلى غاياتها ليحقّ القول السّابق من الله تعالى.

الثّانية: قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا﴾ قرأ أبو عثمان النّهديّ وأبو رجاء وأبو العالية، والرّبيع ومجاهد والحسن «أمّرْنا» بالتّشديد، وهي قراءة عليّ رضي الله عنه؛ أي سلّطنا شرارها فعصَوا فيها، فإذا فعلوا ذلك أهلكناهم. وقال أبو

---

(١) المحقّقون على ماقال ابن عبّاس كما في «البحر»: أمرناهم فعصوا وفسقوا وسيأتي. وهذا هو المطابق لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ أمّا ماذكره القرطبيّ كالزّمخشريّ فيحتاج إلى تأويل.

عثمان النَّهديّ (أمَّرنا) بتشديد الميم، جعلناهم أُمراء مسلَّطين؛ وقاله ابن عُزَيز. وتأمّر عليهم: تسلّط عليهم. وقرأ الحسن أيضًا وقَتادَة وأبو حَيْوة الشّاميّ ويعقوب وخارجة عن نافع وحمّاد بن سَلَمة عن ابن كثير وعليّ وابن عبّاس باختلاف عنهما: (آمرنا) بالمدّ والتّخفيف، أي أكثرنا جبابرتها وأُمراءها؛ قاله الكِسائيّ. وقال أبو عبيدة: آمرته بالمدّ وأمرته، لغتان بمعنى كثّرته؛ ومنه الحديث «خير المال مُهرَة مأمُورَة أو سِكّة مأبُورَة[1]» أي كثيرة النِّتاج والنّسل. وكذلك قال ابن عُزَيز: آمرنا وأمرنا بمعنى واحد؛ أي أكثرنا. وعن الحسن أيضًا ويحيى بن يَعْمَر «أمِرنا» بالقصر وكسر الميم على فعِلنا، ورويت عن ابن عبّاس. قال قتادة والحسن: المعنى أكثرنا؛ وحكى نحوه أبو زيد وأبو عبيد، وأنكره الكِسائيّ وقال: لا يقال من الكثرة إلّا آمرنا بالمدّ؛ قال: وأصلها «أأمرنا» فخفّف، حكاه المهدويّ. وفي «الصّحاح»: وقال أبو الحسن أمِر مالُه (بالكسر) أي كثُر وأمِر القوم أي كثروا؛ قال الشّاعر:

أمِرون لايرثون سَهْمَ القُعْدُدِ

وآمر الله مالَه (بالمدّ). الثّعلبيّ: ويقال للشّيء الكثير أمِرٌ، والفعل منه: أمِرَ القومُ يأمَرون أمرًا إذا كثروا. قال ابن مسعود: كنّا نقول في الجاهليّة للحيّ إذا كثروا: أمِر أمْرُ بني فلان؛ [ثمّ استشهد بشعر]

قلت: وفي حديث هِرَقْل الحديث الصّحيح: «لقد أمِر أمْرُ ابنِ أبي كَبشة، ليخافه ملك بني الأصفر» أي كثر. وكلّه غير متعدّ ولذلك أنكره الكِسائيّ، والله أعلم. قال المهدويّ: ومن قرأ «أمِر» فهي لغة، ووجه تعدية «أمِر»

أنّه شبّهه بعَمِرَ من حيث كانت الكثرة أقرب شيء إلى العمارة فعُدّي كما عُدّي عَمِرَ. الباقون: «أمَرْنَا» من الأمر؛ أي أمرناهم بالطّاعة إعذارًا وإنذارًا وتخويفًا ووعيدًا ﴿فَفَسَقُوا﴾ أي فخرجوا عن الطّاعة عاصين لنا. ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ فوجب عليها الوعيد؛ عن ابن عبّاس وقيل: «أمَرْنَا» جعلناهم أُمراء؛ لأنّ العرب تقول: أمير غير مأمور، أي غير مؤمّر. وقيل: «معناه بعثنا مستكبريها. قال هارون: وهي قراءة أُبَيّ: (بعثنا أكابر مُجرميها ففسقوا) ذكره الماورديّ.

وحكى النّحّاس: قال هارون وهي قراءة أُبَيّ: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً بَعَثْنَا فِيهَا أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا فَمَكَرُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ). ويجوز أن يكون (أمّرنا) بمعنى أكثرنا، ومنه «خير المال مهرة مأمورة» على ما تقدّم. وقال قوم: مأمورة إتباع لمأبورة؛ كالغدايا والعشايا. وكقوله: «ارجعن مأزورات غير مأجورات». وعلى هذا لا يقال: أمَرهم الله، بمعنى كثّرهم، بل يقال: آمره وأمّره. واختار أبو عُبَيْد وأبو حاتم قراءة العامّة. قال أبو عُبَيْد: وإنّما اخترنا «أمرنا» لأنّ المعاني الثّلاثة تجتمع فيها من الأمر والإمارة والكثرة. والمُترَف: المنعَم؛ وخُصّوا بالأمر لأنّ غيرهم تبع لهم. (١٠: ٢٣٢)

الآلوسيّ: [بعد نقل كلام الزّمخشريّ قال:] وأجاب في «الكشف» عن ذلك، فقال: الجواب عن الأوّلين منع أن يراد: أمَرنا بالطّاعة. وأمّا أن يُراد توجيه

(١) السّكّة: الطّريقة المصطفّة من النّخل. والمأبورة: الملقحة؛ يقال: أبرت النّخلة وأبّرتها، فهي مأبورة ومؤبّرة. وقيل: السّكّة سكّة الحرث، والمأبورة المصلحة له. والمراد: خير المال نتاج وزرع. (ابن الأثير).

الأمر فلم يمنعه من هذا المسلك، بل المانع أنّ تخصيص المترفين حينئذٍ يبقى غير بيّن الوجه. وكذلك التّقييد بزمان إرادة الإهلاك، فإنّ أمْرَه تعالى في كلّ زمان ولكلّ أحد، ولظهوره لم يتعرّض له. وعن الثّالث أنّ شهرة الفسق في أحد معنيَيْه تمنع من عدّه مقابلًا بمعنى العصيان. على أنّ ماذكرنا من نُبوّ المقام عن الإطلاق قائم في التّقييد بالطّاعة، وفيه قول بسلامة الأمير وَنَظَرٌ بعين الرّضا، وغفلة عن وجه التّخصيص الّذي ذكرناه، وهو بَيِّنٌ لاغبارَ عليه، وكذا وجه التّقييد بالزّمان المذكور.

والحقّ أنّ ماذكره الزّمخشريّ من الحمل وجهٌ جميل، إلّا أنّ عدم ارتضائه ماروته الثّقات عن ترجمان القرآن وغيره، من تقدير الطّاعة مع ظهور الدّليل ومساعدة مقام الزّجر عن الضّلال والحثّ على الاهتداء، لاوجه له، كما لايخفى على من له قلب [إلى أن قال:]

وقيل: (أمّرنا) بمعنى ولّيناهم وجعلناهم أمراء، واللّازم من ذلك «أمُر»[1] بالضّم إلحاقًا له بالسّجايا، أي صار أميرًا. والمراد به من يُؤمر ويُؤتمر به، سواء كان مَلِكًا أم لا، على أنّه لامحذور لو أُريد به المَلِك أيضًا. خلافًا للفارسيّ، لأنّ القرية إذا مَلَك عليها مترف ففسق ثمّ آخر ففسق وهكذا، كثُر الفساد وتوالى الكفر ونزل بهم العذاب على الآخر من ملوكهم ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾. (١٥: ٤٣)

الطّباطبائيّ: قوله: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ من المعلوم من كلامه تعالى أنّه لايأمر بالمعصية أمرًا تشريعيًّا، فهو القائل: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الأعراف: ٢٨.

وأمّا الأمر التّكوينيّ فعدم تعلّقه بالمعصية، من حيث إنّها معصية أوضح، لجعله الفعل ضروريًّا يبطل معه تعلّقه باختيار الإنسان. ولامعصية مع عدم الاختيار، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢.

فتعلّق «الأمر» في قوله: (أمَرْنَا) إن كان هو الطّاعة كان الأمْر بحقيقة معناه وهو الأمر التّشريعيّ، وكان هو الأمْر الّذي توجّه إليهم بلسان الرّسول الّذي يُبلّغهم أمر ربّهم وينذرهم بعذابه لو خالفوا، وهو الشّأن الّذي يختصّ بالرّسول، كما تقدّمت الإشارة إليه. فإذا خالفوا وفسقوا عن أمْر ربّهم حقّ عليهم القول، وهو أنّهم مُعذَّبون إن خالفوا فأُهلكوا ودُمّروا تدميرًا.

وإن كان متعلّق «الأمر» هو الفسق والمعصية كان الأمْر مُرادًا به الإكثار من إفاضة النّعم عليهم، وتوفيرها على سبيل الإملاء والاستدراج، وتقريبهم بذلك من الفسق حتّى يفسقوا، فيحقّ عليهم القول، وينزل عليهم العذاب.

وهذان وجهان في معنى قوله: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ يجوز توجيهه بكلّ منهما، لكن يُبعّد أوّل الوجهين أوّلًا: أنّ قولنا: أمرته ففعل وأمرته ففسق، ظاهره تعلّق الأمْر بعين مافرّع عليه. وثانيًا: عدم ظهور وجه لتعلّق الأمْر بالمترفين مع كون الفسق لجميع أهل القرية، وإلّا لم يهلكوا. [وبعد نقل قول الزّمخشريّ قال:]

هو كلام حسن في تقريب ظهور قوله: ﴿أَمَرْنَا

(١) ـ أمر مثلّث، والتّقييد بالضّمّ، لأنّه حينئذٍ يتعيّن لهذا المعنى.

﴿مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ في كون المأمور به هو الفسق، وأمّا كونه صريحًا فيه بحيث لايحتمل إلاّ ذلك كما يدّعيه، فلا.

فلِمَ لايجوز أن تكون الآية من قبيل قولنا: أمَرته فعصاني، حيث تكون المعصية، وهي منافية للأمر قرينة على كون المأمور به هو الطّاعة، والفسق والمعصية واحد، فإنّ الفسق هو الخروج عن زيّ العبوديّة والطّاعة، فهو المعصية، ويكون المعنى حينئذٍ: أمَرنا مترفيها بالطّاعة ففسقوا عن أمرنا وعصوه، أو يكون «الأمر» في الآية مستعملًا استعمال اللاّزم، والمعنى توجّه أمْرنا إلى مترفيها ففسقوا فيها عنه.

فالحقّ أنّ الوجهين لابأس بكلّ منهما، وإن كان الثّاني لايخلو من ظهوره. وقد أُجيب عن اختصاص الأمر بالمترفين بأنّهم الرّؤساء السّادة والأئمّة المتبوعون، وغيرهم أتباعهم، وحُكْم التّابع تابعٌ لحكم المتبوع، ولايخلو من سقم.

وذكر بعضهم في توجيه الآية أنّ قوله: ﴿اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ إلخ صفة لـ(قرية)، وليس جوابًا لـ(إذا)، وجواب (إذا) محذوف على حدّ قوله: ﴿حَتّٰى اِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ الزّمر: ۷۳، إلى آخر الآية، للاستغناء عنه بدلالة الكلام.

وذكر آخرون أنّ في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتّقدير: وإذا أمَرنا مترفي قرية ففسقوا فيها أردنا أن نهلكها، وذلك أنّه لامعنى لإرادة الهلاك قبل تحقّق سببه وهو الفسق، وهو وجه سخيف كسابقه.

هذا كلّه على القراءة المعروفة (أمَرْنا) بفتح الهمزة ثمّ الميم مخفّفة، من الأمْر بمعنى الطّلب، وربّما أُخذ من الأمْر بمعنى الإكثار، أي أكثرنا مترفيها مالاً وولدًا ففسقوا فيها.
(۱۳: ٦٠)

أُمِرْتَ

۱ـ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ...﴾

هود: ۱۱۲

ابن عبّاس: مانزلت آية كان أشقّ على رسول الله ﷺ من هذه الآية، ولهذا قال: «شيّبتني هود والواقعة وأخواتها».[1] (الكاشانيّ ۲: ٤٧٥)

الضّحّاك: استقم بالجهاد. (أبو حيّان ٥: ٢٦٨)

الإمام الصّادق عليه السلام: أي افتقر إلى الله بصحّة العزم. (الكاشانيّ ۲: ٤٧٤)

مُقاتل: امضِ على التّوحيد. (أبو حيّان ٥: ٢٦٨)

ابن عُيَيْنَة: معناه استقم على القرآن.
(أبو حيّان ٥: ٢٦٨)

مثله الثّوريّ. (الطّبَريّ ۱۲: ۱۲٦)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: فاستقم أنت يامحمّد على أمْر ربّك، والدّين الّذي ابتعثك به، والدّعاء إليه، كما أمَرك ربّك. (۱۲: ۱۲٦)

ابن عَطيّة: أُمِر بالاستقامة وهو عليها، وهو أمْر بالدّوام والثّبوت، والخطاب للرّسول وأصحابه الّذين تابوا من الكفر ولسائر الأُمّة، فالمعنى و(أُمِرتَ)، مخاطبة

(۱) قيل إنّما ذكر «هود» ولم يذكر «الشّورى» مع وجود ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ﴾ فيهما، من أجل ﴿وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ في «هود» دون «الشّورى».

تعظيم. (أبو حيّان ٥: ٢٦٨)

الطَّبْرِسيّ: أي استقم على الوعظ والإنذار والـتّمسّك بالطّاعة، والأمر بها والدّعاء عليها. والاستقامة هو أداء المأمور به والانتهاء عن المنهيّ عنه، كما أُمِرتَ في القرآن. (٣: ١٦٨)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا أطنب في شرح الوعد والوعيد قال لرسوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ وهذه الكلمة كلمة جامعة في كلّ مايتعلّق بالعقائد والأعمال، سواء كان مختصًّا به أو كان متعلّقًا بتبليغ الوحي وبيان الشّرائع. (١٨: ٧٠)

الآلوسيّ: ذهب بعض المحقّقين إلى كون الكاف في (كما) بمعنى «على» كما في قولهم: كن كما أنت عليه، أي على ماأنت عليه. ومن هنا قال ابن عَطِيّة وجماعة: المعنى استقم على القرآن، وقال مُقاتل: امضِ على التّوحيد، وقال جعفر الصّادق عليه السلام: استقم على الإخبار عن الله تعالى بصحّة العزم. والأظهر إبقاء (ما) على العموم، أي استقم على جميع ماأُمرت به. والكلام في حذف مثل هذا الضّمير أمر شائع، وقد مرّ التّنبيه عليه.

ومال بعضهم إلى كون الكاف للتّشبيه حسبما هو الظّاهر منها، إلّا أنّه قال: إنّها في حكم «مِثْل» في قولهم: مثلك لايبخل، فكأنّه قيل: استقم الاستقامة الّتي أُمرت بها، فرارًا من تشبيه الشّيء بنفسه، ولايخفى أنّه ليس بلازم. (١٢: ١٥٣)

الطَّباطَبائيّ: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ أي كن ثابتًا على الدّين مُوفيًا حقّه طبق ماأُمِرتَ بالاستقامة، وقد أُمِر به في قوله: ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ يونس: ١٠٥، وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الرّوم: ٣٠. (١١: ٤٨)

يلاحظ «ق و م» ومايرتبط بالموضوع.

٢ـ ...وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...

الشّورى: ١٥.

الطَّبْرِسيّ: أي فاثبت على أمر الله وتمسّك به واعمل بموجبه. وقيل: واستقم على تبليغ الرّسالة. (٥: ٢٥)

الفَخْر الرّازيّ: يعني فلأجل ذلك التّفرّق، ولأجل ماحدث من الاختلافات الكثيرة في الدّين، فادع إلى الاتّفاق على الملّة الحنيفيّة واستقم عليها وعلى الدّعوة إليها، كما أمرك الله، ولاتتّبع أهواءهم المختلفة الباطلة. (٢٧: ١٥٨)

أبو حَيّان: أمَره بأن يُصرّح أنّه آمن بكلّ كتاب أنزله الله، لأنّ الّذين تفرّقوا آمنوا ببعض. (٧: ٥١٣)

أُمِرْتُ

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ. الزّمر: ١١، ١٢

الزَّمَخْشَريّ: بإخلاص الدّين (وَأُمِرْتُ) بذلك لأجل ﴿أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي مقدّمهم وسابقهم في الدّنيا والآخرة. والمعنى: أنّ الإخلاص له السّبقة في الدّين، فمن أخلص كان سابقًا.

فإن قلت: كيف عطف (أُمِرتُ) على (أُمِرتُ) وهما واحد؟

قلت: ليسا بواحد لاختلاف جهتيهما، وذلك أنّ الأمر بالإخلاص وتكليفه شيء، والأمر به ليحرز القائم به قَصَبَ السَّبق في الدِّين شيء، وإذا اختلف وجها الشّيء وصفتاه ينزل بذلك منزلة شيئين مختلفين. ولك أن تجعل اللّام مزيدة، مثلها في: أردت لأن أفعل، ولاتزاد إلّا مع «أن» خاصّة دون الاسم الصّريح، كأنّها زيدت عوضًا من ترك الأصل إلى مايقوم مقامه، كما عوّض السّين في اسطاع عوضًا من ترك الأصل الّذي هو «أطوع». والدّليل على هذا الوجه مجيئه بغير لام في قوله: ﴿وَاُمِرْتُ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ يونس: ٧٢، ﴿وَاُمِرْتُ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يونس: ١٠٤، ﴿اُمِرْتُ اَنْ اَكُونَ اَوَّلَ مَنْ اَسْلَمَ﴾ الأنعام: ١٤.

(٣: ٣٩٢)

أبوحَيّان: أمره تعالى أن يصدع الكفّار بما أمر به من عبادة الله مخلصها من الشّوائب. (وأُمِرتُ) أي أُمِرتُ بما أُمِرتُ لأكون أوّل من أسلم، أي انقاد لله تعالى، ويعني من أهل عصره أو من قومه، لأنّه أوّل من خالف عُبّاد الأصنام، أو أوّل من دَعَوْتَهم إلى الإسلام إسلامًا، أو أوّل من دعا نفسه إلى ما دعا إليه غيره، لأكون مُقتدًى بي قولًا وفعلًا، لا كالملوك الّذين يأمرون بما لايفعلون، أو أن أفعل ماأستحقّ به الأوّليّة من أعمال السّابقين، دلالة السّبب بالمسبّب. (٧: ٤٢٠)

أُمِرْنَا

...وأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. الأنعام: ٧١

الزّجّاج: العرب تقول: أمرتُك بأن تفعل، وأمرتُك لتفعل، وأمرتُك أن تفعل.

فمن قال: أمرتُك بأن تفعل، فالباءُ للإلصاق، المعنى: وقع الأمْر بهذا الفعل.

ومن قال: أمرتُك أن تفعل، فعلى حذف الباء.

ومن قال: أمرتُك لتفعل، فقد أخبر بالعلّة الّتي لها وقع الأمر، المعنى: أُمِرنا للإسلام. (٢: ٢٦٢)

الزّمَخشَريّ: إن قلت: مامحلّ (أُمِرنَا)؟

قلت: النّصب عطفًا على محلّ قوله: ﴿إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى﴾ الأنعام: ٧١، على أنّهما مقولان، كأنّه قيل: قل: هذا القول، وقل: أُمِرنا لنسلم. (٢: ٢٩)

يَأْمُرُ

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا اٰبَاءَنَا وَاللهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلْ اِنَّ اللهَ لَايَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَالَاتَعْلَمُونَ. الأعراف: ٢٨

الطُّوسيّ: إن قيل: إنّما أنكر الله قولهم: ﴿وَاللهُ اَمَرَنَا بِهَا﴾ ولايدفع ذلك أن يكون مريدًا لها، لأنّ «الأمر» منفصل من الإرادة.

قلنا: الأمر لايكون أمرًا إلّا بإرادة المأمور به، فما أراده فقد رغّب فيه ودعا إليه، فاشتركا في المعنى.

(٤: ٤١٢)

الفَخر الرّازيّ: قولهم: ﴿وَاللهُ اَمَرَنَا بِهَا﴾ فقد

أجاب عنه بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾.

والمعنى: أنّه ثبت على لسان الأنبياء والرّسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة، فكيف يمكن القول بأنّ الله تعالى أمرنا بها؟

وأقول: للمعتزلة أن يحتجّوا بهذه الآية على أنّ الشّيء إنّما يقبح لوجه عائد إليه، ثمّ إنّه تعالى نهى عنه لكونه مشتملًا على ذلك الوجه، لأنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ إشارة إلى أنّه لمّا كان ذلك موصوفًا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به، وهذا يقتضي أن يكون كونه في نفسه من الفحشاء مغايرًا لتعلّق الأمر والنّهي به، وذلك يفيد المطلوب.

وجوابه: يحتمل أنّه لمّا ثبت بالاستقراء أنّه تعالى لايأمر إلّا بما يكون مصلحة للعباد، ولاينهى إلّا عمّا يكون مفسدة لهم، فقد صحّ هذا التّعليل لهذا المعنى، والله أعلم. (١٤: ٥٦)

البُرُوسَويّ: أي لايأمر بحبّ الدّنيا والحرص على جمعها، وإنّما يأمر بالكسب الحلال بقدر الحاجة الضّروريّة، لقوام القالب بالقوّة واللّباس، ليقوم بأداء حقّ العبوديّة. (٣: ١٥٢)

الآلوسيّ: إنّ عادته تعالى جرت على الأمر بمحاسن الأعمال، والحثّ على مكارم الخصال، وهو اللّائق بالحكمة المقتضية أن لايتخلّف. (٨: ١٦)

يَأْمُرُهم

اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰيةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ... الأعراف: ١٥٧

الزّجّاج: قوله: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يجوز أن يكون (يأمُرهم) مستأنفًا. (٢: ٣٨١)

الفارسيّ: (يأمُرُهُمْ) تفسيرٌ لما كُتب من ذكره، كقوله: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران: ٥٩، ولايجوز أن يكون حالًا من الضّمير في (يَجِدُونَهُ) لأنّ الضّمير للذّكر والاسم، والاسم والذّكر لايأمُران. (أبو حيّان ٤: ٤٠٣)

مثله شُبّر. (٢: ٤٢٤)

النّيسابوريّ: (يَأْمُرُهُمْ) يحتمل أن يكون خبر مبتدإ محذوف، أي هو يأمُرهم، وأن يكون نعتًا، أي مكتوبًا آمرًا، أو بدلًا من (مكتوبًا) أو مفعولًا بعد مفعول، أي يجدونه آمرًا، أو يكون التّقدير: الأُمّيّ الّذي يأمرهم، فيكون كالبدل من الصّلة. (٩: ٥٨)

نحوه الآلوسيّ. (٩: ٨١)

يأمُرُكم

١ـ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَالَاتَعْلَمُونَ. البقرة: ١٦٩

الزَّمَخْشَريّ: بيان لوجوب الانتهاء عن إتباعه [الشّيطان] وظهور عداوته، أي لايأمُركم بخير قطّ، إنّما يأمُركم بالسّوء. (١: ٣٢٧)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ أمْر الشّيطان ووسوسته، عبارة عن هذه الخواطر الّتي نجدها من أنفسنا. وقد اختلف النّاس في هذه الخواطر من وجوه: أحدها: اختلفوا في ماهيّاتها، فقال بعضهم: إنّها حروف وأصوات خفيّة. وقال الفلاسفة: إنّها تصوّرات الحروف والأصوات وتخيّلاتها، على مثال الصّور المنطبعة في المرايا، فإنّ تلك

الصّور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه، وإن لم تكن مشابهة لها في كلّ الوجوه. [وللكلام تتمّة، فراجع] (٥: ٤)

النّيسابوريّ: معنى أمْر الشّيطان: وسوسته، وقد سلف في شرح الاستعاذة.

وفي التّعبير عن وسوسته بالأمر، رمز إلى أنّكم منه بمنزلة المأمورين لطاعتكم، أو قبولكم وساوسه، وإذا كان الآمر المُطاع مرجومًا مَذْمومًا فكيف حال المأمور المطيع؟ وفي هذا مُعتَبر للبُصَراء ومُزدجَر للعقلاء، أعاذنا الله بحوله وأيْدِه من مكر الشّيطان وكيده. (٢: ٦٥)

البَيضاويّ: بيان لعداوته ووجوب التّحرّز عن متابعته. واستعير «الأمْر» لتزيينه وبعثه لهم على الشّرّ تسفيهًا لرأيهم وتحقيرًا لشأنهم. (١: ٩٥)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٢٧٢)، والآلوسيّ (٢: ٣٩).

الطّباطَبائيّ: الأمْر هو تحميل الآمر إرادة نفسه على المأمور ليأتي مايريده، والأمْر من الشّيطان: وسوسته وتحميله مايريده من الإنسان عليه، بإخطاره في قلبه، وتزيينه في نظره. (١: ٤١٧)

٢ـ وَلَايَأْمُرَكُمْ اَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰئِكَةَ وَالنَّبِيّينَ اَرْبَابًا... آل عمران: ٨٠

أبو زُرعة: قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة (وَلَايَأْمُرَكُمْ) بالنّصب، وحجّتهم أنّها نسق على قوله: ﴿مَاكَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ... ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ...﴾ آل عمران: ٧٩، (وَلَا اَنْ يَأْمُرَكُمْ).

وقرأالباقون (وَلَايَأْمُرُكُمْ) بالرّفع على وجه الابتداء من الله بالخبر عن النّبيّ ﷺ أنّه: لايأمركم أيّها النّاس أن تتّخذوا من الملائكة والنّبيّين أربابًا. (١٦٨)

مثله الطُّوسيّ. (٢: ٥١٢)

الزّمَخْشَريّ: قُرئ (ولايأمرَكم) بالنّصب عطفًا على (ثمّ يقولَ) وفيه وجهان:

أحدهما: أن تجعل (لا) مزيدة لتأكيد معنى النّفي في قوله: ﴿مَاكَانَ لِبَشَرٍ﴾ والمعنى ماكان لبشر أن يستنبئه الله، وينصبه للدّعاء إلى اختصاص الله بالعبادة وترك الأنداد، ثمّ يأمُر النّاس بأن يكونوا عبادًا له، ويأمُركم أن تتّخذُوا الملائكة والنّبيّين أربابًا كما تقول: ماكان لزيد أن أُكرمه ثمّ يُهينني ولايستخفّ بي.

والثّاني: أن تجعل (لا) غير مزيدة، والمعنى أنّ رسول الله ﷺ كان ينهى قريشًا عن عبادة الملائكة، واليهود والنّصارى عن عبادة عُزير والمسيح، فلمّا قالوا له: أنتّخذك ربًّا؟ قيل لهم: ماكان لبشر أن يستنبئه الله ثمّ يأمر النّاس بعبادته وينهاكم عن عبادة الملائكة والأنبياء.

والقراءة بالرّفع على ابتداء الكلام أظهر، وتنصرها قراءة عبدالله (ولَنْ يأْمُرَكُم) والضّمير في (ولايأمُركم) و(أيأمركم) لـ(بشرٍ)، وقيل: لـ(الله)، والهمزة في (أيأمُركم) للإنكار. (١: ٤٤٠)

أبوحَيّان: قرأ الحَرَميّان والنّحويّان والأعشى والبُرْجُميّ برفع الرّاء على القطع، ويختلس أبو عمرو الحركة على أصله، والفاعل ضمير مستكنّ في (يأمُر) عائد على (الله) قاله سيبَوَيْه والزّجّاج.

وقال ابن جُرَيْج: عائد على (بَشَر) الموصوف بما

سبق، وهو محمّد ﷺ والمعنى على هذه القراءة أنّه لايقع من بشر موصوف بما وُصِف به أن يجعل نفسه ربًّا فيُعبد، ولاهو أيضًا يأمُر باتّخاذ غيره من ملائكةٍ وأنبياء أربابًا، فانتفى أن يدعو لنفسه ولغيره، وإن كان الضّمير عائدًا على (الله) فيكون إخبارًا من الله أنّه لم يأمُر بذلك، فانتفى أمْر الله بذلك وأمْر أنبيائه.

وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة (وَلَا يَأْمُرَكُمْ) بنصب الرّاء، وخرّجه أبو عليّ وغيره على أن يكون المعنى: ولاله أن يأمُركم، فقدّروا (أن) مضمرةً بعد (لا) وتكون (لا) مؤكّدة معنى النّفي السّابق، كما تقول: ماكان من زيد إتيانٌ ولامنه قيامٌ.

وقال الطَّبَريّ: قوله: (ولايأمرَكُم) بالنّصب معطوف على قوله: (ثُمَّ يَقُولَ).

قال ابن عَطيّة: وهذا خطأٌ لايلتئم به المعنى، انتهى كلامه. ولم يُبيِّن جهة الخطأ، ولاعدم التئام المعنى به.

ووجه الخطأ أنّه إذا كان معطوفًا على (ثُمَّ يَقُولَ) وكانت (لا) لتأسيس النّفي فلايمكن إلّا أن يُقدَّر العامل قبل (لا) وهو (أن) فينسَبِكُ من (أن) والفعل المنفيّ مصدرٌ منتفٍ، فيصير المعنى: ماكان لبشر موصوف بما وصف به انتفاء أمْره باتّخاذ الملائكة والنّبيّين أربابًا، وإذا لم يكن له الانتفاء كان له الثّبوت فصار آمرًا باتّخاذهم أربابًا، وهو خطأٌ.

فإذا جعلت (لا) لتأكيد النّفي السّابق كان النّفي منسحبًا على المصدرين المقدَّر ثبوتهما، فينتفي قوله: ﴿كُونُوا عِبَادًا لِي﴾ وأمْره باتّخاذ الملائكة والنّبيّين أربابًا.

ويُوضّح هذا المعنى وضع «غير» موضع (لا)، فإذا قلت: مازيد فقهٌ ولانحوٌ، كانت (لا) لتأكيد النّفي، وانتفى عنه الوصفان. ولو جعلت (لا) لتأسيس النّفي كانت بمعنى «غير» فيصير المعنى انتفاء الفقه عنه وثبوت النّحو له؛ إذ لو قلت: مازيد فقه وغير نحو، كان في ذلك إثبات النّحو له، كأنّك قلت: ماله غير نحو، ألا ترى أنّك إذا قلت: جئتُ بلا زادٍ، كان المعنى جئتُ بغير زادٍ، وإذا قلت: ماجئتُ بغير زاد، معناه أنّك جئت بزادٍ، لأنّ (لا) هنا لتأسيس النّفي.

فإطلاق ابن عَطيّة الخطأ وعدم قيام المعنى إنّما يكون على أحد التّقريرين في (لا) وهي أن يكون لتأسيس النّفي، وأن يكون من عطف المنفيّ بـ(لا) على المُثبَت الدّاخل عليه النّفي، نحو: ماأُريد أن تجهل وأن لاتتعلّم، تريد: ماأُريد أن لاتتعلّم. (٢: ٥٠٧)

تَأْمُرُنَا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا. الفرقان: ٦٠

الطَّبَريّ: اختلفت القُرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء المدينة والبصرة: ﴿لِمَا تَأْمُرُنَا﴾ بمعنى أنسْجُد نحن يامحمّد لما تأمُرنا أنت أن نسجد له؟! وقرأته عامّة قُرّاء الكوفة (لِمَا يَأْمُرُنَا) بالياء، بمعنى أنسجُد لما يأمُرنا الرّحمان.

وذكر بعضهم أنّ مُسيلمة كان يُدعَى الرّحمان، فلمّا قال لهم النّبيّ ﷺ اسجُدوا للرّحمان، قالوا: أنسجد لما يأمُرنا رحمان اليمامة؟ يعنون مُسَيلمة، بالسّجود له.

والصّواب من القول في ذلك: أنّهما قراءتان

مستفيضتان مشهورتان، قد قرأ بكلّ واحدة منها علماء من القرّاء، فبأيّتها قرأالقارئ فمصيبٌ. (١٩: ٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: أي للّذي تأمُرنا، بمعنى تأمُرنا سجودَه، على قوله: أمَرتُك الخير أو لأمْرك لنا. وقُرئ بالياء كأنّ بعضهم قال لبعض: أنسجد لما يأمُرنا محمّدﷺ أو يأمُرنا المسمّى بالرّحمان، ولانعرف ماهو؟ (٣: ٩٨)

مثله الفَخْر الرّازيّ. (٢٤: ١٠٦)

القُرطُبيّ: (تَأْمُرُنا) هذه قراءة المدنيّين والبصريّين، أي لما تأمُرنا أنت يامحمّد. واختاره أبو عُبَيْد وأبو حاتم.

وقرأ الأعمش وحمزة والكِسائيّ (يَأْمُرُنا) بالياء، يعنون الرّحمان. كذا تأوّله أبو عُبَيْد، قال: ولو أقرّوا بأنّ الرّحمان أمرهم، ماكانوا كفّارًا. فقال النّحّاس: وليس يجب أن يتأوّل عن الكوفيّين في قراءتهم هذا التّأويل البعيد، ولكنّ الأولى أن يكون التّأويل لهم (أَنَسْجُدُ لِمَا يَأْمُرُنَا) النّبيّ ﷺ فتصحّ القراءة على هذا، وإن كانت الأُولى أبيَن وأقرب تناولًا. (١٣: ٦٤)

الطَّباطَبائيّ: في تكرار التّعبير عنه تعالى بـ(ما) إصرار على الاستكبار، والتّعبير عن طلبه عنهم السّجدة بالأمر، لايخلو من تهكّم واستهزاء. (١٥: ٢٣٤)

تَأْمُرُونَ

﴿يُرِيدُ اَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ اَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾. الأعراف: ١١٠

ابن عَبّاس: أي تُشيرون في أمره. (الآلوسيّ ٩: ٢١)

الطَّبَريّ: يقول: فأيّ شيء تأمُرون أن نفعل في أمره، بأيّ شيء تُشيرون فيه. وقيل: فماذا تأمُرون، والخبر بذلك عن فرعون، ولم يُذكَر فرعون. وقلّما يجيء مثل ذلك في الكلام، وذلك نظير قوله: ﴿قَالَتِ امْرَاَتُ الْعَزِيزِ الْئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّي لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ يوسف: ٥١، ٥٢، فقيل: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّي لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ من قول يوسف، ولم يُذكَر يوسف. ومن ذلك أن يقول: قلت لزيد: قم، فإنّي قائم، وهو يريد: فقال زيد: إنّي قائم. (٩: ١٦)

الزَّمَخْشَريّ: قولهم: (فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) من أمَرته فأمَرني بكذا، إذا شاوَرته فأشارَ عليك برأي، وقيل: (فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) من كلام فرعون. قال للملإ لمّا قالوا له: ﴿اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ اَنْ يُخْرِجَكُمْ﴾ الأعراف: ١٠٩، ١١٠ كأنّه قيل: قال: فماذا تأمرون؟ قالوا: أرجئه وأخاه. (٢: ١٠٢)

الطَّبْرِسيّ: قيل: إنّ هذا قول الأشراف بعضهم لبعض على سبيل المشورة، ويحتمل أن يكون قالوا ذلك لفرعون، وإنّما قالوا: (تَأْمُرُونَ) بلفظ الجمع على خطاب الملوك، ويحتمل أيضًا أن يكون قول فرعون لقومه، فيكون تقديره: قال فرعون لهم: فماذا تأمرون، وهو قول الفرّاء والجُبّائيّ. (٢: ٤٦٠)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ فقد ذكر الزّجّاج فيه ثلاثة[1] أوجه:

(١) والمذكور في كلام الفخر عن الزّجّاج وجهان!!

الأوّل: أنّ كلام الملإ من قوم فرعون تمّ عند قوله: ﴿يُرِيدُ اَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ اَرْضِكُمْ﴾ ثمّ عند هذا الكلام قال فرعون مجيبًا لهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾. واحتجّوا على صحّة هذا القول بوجهين:

أحدهما: أنّ قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ خطاب للجمع لاللواحد، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم. أمّا لوجعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد، لابخطاب الجمع.

وأُجيب عنه: بأنّه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيمًا لشأنه، لأنّ العظيم إنّما يُكنّى عنه بكناية الجمع، كما في قوله تعالى: ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ الحجر: ٩، ﴿اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ نوح: ١، ﴿اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ القدر: ١.

والحجّة الثّانية: أنّه تعالى لمّا ذكر قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ قال بعده: ﴿قَالُوا اَرْجِهْ﴾. ولاشكّ أنّ هذا كلام القوم، وجعله جوابًا عن قولهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، فوجب أن يكون القائل لقوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ غير الّذي قالوا: ﴿اَرْجِهْ﴾ وذلك يدلّ على أنّ قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ كلام لغير الملإ من قوم فرعون.

وأُجيب عنه: بأنّه لايبعد أنّ القوم قالوا: ﴿اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ ثمّ قالوا لفرعون ولأكابر خدمه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ ثمّ أتبعوه بقولهم: ﴿اَرْجِهْ وَاَخَاهُ﴾ فإنّ الخدَم والأتباع يُفوّضون الأمر والنّهي إلى المخدوم والمتبوع أوّلًا، ثمّ يذكرون ماحضر في خواطرهم من المصلحة.

والقول الثّاني: أنّ قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ من بقيّة كلام القوم، واحتجّوا عليه بوجهين:

الأوّل: أنّه منسوق على كلام القوم من غير فاصل، فوجب أن يكون ذلك من بقيّة كلامهم.

والثّاني: أنّ الرّتبة معتبرة في الأمر، فوجب أن يكون قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ خطابًا من الأدنى مع الأعلى، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقيّة كلام فرعون معه.

وأُجيب عن هذا الثّاني: بأنّ الرّئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيّته: ماذا تأمرون؟ ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السّرور في صدورهم، وأن يظهر من نفسه كونه معظّمًا لهم ومعتقدًا فيهم. ثمّ إنّ القائلين: بأنّ هذا من بقيّه كلام قوم فرعون، ذكروا وجهين:

أحدهما: أنّ المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده، فإنّه يقال للرّئيس المطاع: ماترون في هذه الواقعة؟ أي ماترى أنت وحدك، والمقصود أنّك وحدك قائم مقام الجماعة. والغرض منه التّنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله.

والثّاني: أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته، لأنّهم هم المستقلّون بالأمر والنّهي، والله أعلم. (١٤: ١٩٧)

أبو حَيّان: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ من قول فرعون أو من قول الملإ إمّا لفرعون وأصحابه وإمّا له وحده، كما يُخاطَب أفراد العُظماء بلفظ الجمع، وهو من الأمر.

وقال ابن عبّاس: معناه تشيرون به.

قال الزّمَخشَريّ: من أمَرْتُه فأمَرَني بكذا، أي شاوَرته فأشار عليك برأي.

وقرأ الجمهور (تأمُرون) بفتح النّون هنا، وفي الشّعراء.

وروى كَردمٌ[1] عن نافع بكسر النّون فيهما، و(ماذا) يحتمل أن تكون كلّها استفهامًا، وتكون مفعولاً ثانيًا لـ(تأمرون) على سبيل التوسّع فيه، بأن حُذف منه حرف الجرّ، كما قال: «أمَرْتُكَ الخَيْرَ». ويكون المفعول الأوّل محذوفًا لفهم المعنى، أيْ أيّ شيء تأمُرونني، وأصله: بأيّ شيء.

ويجوز أن تكون (ما) استفهامًا مبتدأً و(ذا) بمعنى الّذي، خبرٌ عنه، و(تأمرون) صلة (ذا)، ويكون قد حذف منه مفعولَي (تأمرون) الأوّل وهو ضمير المتكلّم، والثّاني وهو الضّمير العائد على الموصول، والتّقدير: فأيّ شيء الّذي تأمُرونيه، أي تأمُرونني به. وكلا الإعرابين في (ماذا) جائز في قراءة من كسر النّون، إلاّ أنّه حذف ياء المتكلّم وأبقى الكسرة دلالةً عليها.

وقدّر ابن عَطيّة الضّمير العائد على (ذا) إذا كانت موصولة مقرونة بحرف الجرّ، فقال: وفي (تأمرون) ضمير عائد على «الّذي» تقديره: تأمرون به، انتهى.

وهذا ليس بجيّد لفوات شرط جواز حذف الضّمير إذا كان مجرورًا بحرف الجرّ، ذلك الشّرط هو أن لايكون الضّمير في موضع رفع، وأن يجرّ ذلك الحرف الموصول أو الموصوف به أو المضاف إليه، ويتّحد المتعلّق به الحرفان لفظًا ومعنًى، ويتّحد معنى الحرف أيضًا، لابن عَطيّة أنّه قدّره على الأصل، ثمّ اتّسع فيه فتعدّى إليه الفعل بغير واسطة الحروف، ثمّ حُذِف بعد الاتّساع. (٤: ٣٥٩)

الآلوسيّ: قيل: من الأمر المعهود. (٩: ٢١)

رَشيد رضا: ليس هو المقابل للنّهي، بل هو بمعنى الإدلاء بالرّأي في الشّورى. (٩: ٦١)

الطَّباطَبائيّ: لم يذكر تعالى ماقاله فرعون عند ذلك، وإنّما الّذي ذكر محاورة الملإ بعضهم بعضًا، كأنّهم في مجلس مشاورة يذاكر بعضهم بعضًا، ويشير بعضهم إلى مايراه ويصوّبه آخرون، فيقدّمون ماصوّبوه من رأي إلى فرعون ليعمل به. فهم لـمّا تشاوروا في أمر موسى وماشاهدوه من آياته المُعجزة قالوا: ﴿إِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ الأعراف: ١٠٩.

وإذا كان ساحرًا غير صادق فيما يذكره من رسالة الله سبحانه فإنّما يتوسّل بهذه الوسيلة إلى نجاة بني إسرائيل واستقلالهم في أمرهم ليتأيّد بهم، ثمّ يخرجكم من أرضكم ويُذهب بطريقتكم المُثلَى. فماذا تأمُرون به في إبطال كيده، وإخماد ناره الّتي أوقدها؟ أمن الواجب مثلاً أن يُقتل أو يُصلب أو يُسجن أو يُعارَض بساحر مثله؟

فاستصوبوا آخر الآراء، وقدّموا إلى فرعون أن ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾. الأعراف: ١١١، ١١٢

ومن ذلك يظهر أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ حكاية ماقاله بعض الملإ لبعض، وقوله: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ﴾ الخ، حكاية ماقدّموه من رأي الجميع إلى فرعون، وقد اتّفقوا عليه. وقد حكى الله سبحانه في موضع آخر من كلامه هذا القول بعينه من فرعون يخاطب به ملأه، قال تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا

(١) اسم شخص من القرّاء راجع حجّة القراءات.

أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ﴾ الشّعراء: ٣٤ـ٣٧.

ويظهر ممّا في الموضعين أنّهم إنّما شاوروا حول ماقاله فرعون ثمّ صوّبوه، ورأوا أن يجيبه بسحر مثل سحره. وقد حكى الله أيضًا هذا القول عن فرعون يخاطب به موسى حقّ بالّذي أشار إليه الملأ من معارضة بسحره بسحرٍ آخر مثله، إذ قال: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَامُوسَى * فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ...﴾ طٰه: ٥٧، ٥٨.

ولعلّ ذلك محصّل ماخرج من مشاورتهم حول ماقاله فرعون بعد ماقُدّم إلى فرعون ماخاطب به موسى من قبل نفسه.

وللملإ جلسة مشاورة أُخرى أيضًا بعد قدوم السّحرة إلى فرعون، ناجى فيها بعضهم بعضًا بمثل مافي هذه الآيات، قال تعالى: ﴿فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى * قَالُوا إِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ طٰه: ٦٢، ٦٣.

فتبيّن أنّ أصل الكلام لفرعون، ألقاه إليهم ليتشاوروا فيه، ويروا رأيهم فيما يفعل به فرعون؛ فتشاوروا وصدّقوا قوله وأشاروا بالإرجاء وجمع السّحرة للمعارضة، فقبله. ثمّ ذكره لموسى، ثمّ اجتمعوا للمشاورة والمناجاة ثانيًا بعد مجيء السّحرة، واتّفقوا أن يجتمعوا عليه ويعارضوه بكلّ مايقدرون عليه من السّحر صفًّا واحدًا. (٨: ٢٦٣)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ الشّعراء: ٣٥.

تَأْمُرُونِّي

قُلْ أَفَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ. الزّمر: ٦٤

الطُّوسيّ: قرأ ابن كثير: ﴿تَأْمُرُونِّيَ أَعْبُدُ﴾ مشدّدة النّون مفتوح الياء. وقرأ نافع وابن عامر في رواية الدّاجونيّ خفيفة النّون. وفتح الياء نافع، ولم يفتحها ابن عامر. وقرأ ابن عامر في غير رواية الدّاجونيّ (تَأْمُرُونَنِي) بنونين، الباقون مشدّدة النّون ساكنة الياء. (٩: ٤١)

الزّمخشريّ: ﴿تَأْمُرُونِّي﴾ اعتراض، ومعناه أفغير الله أعبدُ بأمركم، وذلك حين قال له المشركون: استلم بعض آلهتنا ونؤمن بإلهك، أو ينصب بما يدلّ عليه جملة قوله: ﴿تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ﴾ لأنّه في معنى تعبدونني، وتقولون لي: أعبد، والأصل: تأمرونني أن أعبد، فحذف (أن) ورفع الفعل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقُرئ (تأمرونني) على الأصل، و(تأمُرُونِيَ) على إدغام النّون، أو حذفها. (٣: ٤٠٧)

تُؤْمَرُ

...قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَاتُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ. الصّافّات: ١٠٢

الطّبريّ: قال إسحاق لأبيه: ياأبت افعل مايأمرك به ربّك من ذبحي، ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ يقول: ستجدني إن شاء الله صابرًا من الصّابرين لما يأمرنا

به ربّنا، وقال: (افْعَل ماتُؤمَر) ولم يقل: ماتُؤمَر بـه، لأنّ المعنى افعل الأمر الّذي تُؤمَرُه، وذُكر أنّ ذلك في قراءة عبدالله: (إنّي أرى في المنام افْعَل ماأُمِرتَ به).

(٢٣ : ٧٩)

الزَّمَخشَريّ: أي ماتُؤمَر بـه، فـحُذف الجـارّ كـما حُذف من قوله: «أمَرتُك الخيرَ فافْعَل ماأُمِرتَ بـه» أو «أمرك» على إضافة المصدر إلى المفعول، وتسمية المأمور به أمرًا، وقُرئ (ماتُؤمَر به). (٣: ٣٤٨)

الآلوسيّ: أي الّذي تُؤمَر به، فحذف الجارّ والمجرور دفعة، أو حذف الجارّ أوّلًا فـعُدّي الفـعل بـنفسه، نحـو «أمَرتُك الخيرَ» ثمّ حذف المجرور بعد أن صار منصوبًا ثانيًا. والحذف الأوّل شائع مع الأمر حتّى كاد يُعَدّ متعدّيًا بنفسه، فكأنّه لم يجتمع حذفان.

أو «افْعَل أمْرَك» على أنّ (مـا) مـصدريّة، والمراد بالمصدر: الحاصل بالمصدر، أي المأمور به. ولافرق في جواز إرادة ذلك من المصدر، بين أن يكون صريحًا، وأن يكون مسبوكًا.

وإضافته إلى «ضمير» إبراهيم إضافة إلى المـفعول، ولايخفى بُعد هذا الوجه. وهذا الكلام يقتضي تقدّم الأمر وهو غير مذكور، فإمّا أن يكون فَهِم من كلامه عليه السّلام أنّه رأى أنّه يذبحه مأمورًا، أو عَلِم أنّ رؤيا الأنبياء حقّ، وأنّ مثل ذلك لايُقدِمون عليه إلّا بأمر، وصيغة المـضارع للإيذان بغرابة ذلك مثلها في كلام إبراهيم عـلى وجـه. وفيه إشارة إلى أنّ ماقاله لم يكن إلّا عـن حـلم، غـير مشوب بجهل بحال المأمور به.

وقيل: للدّلالة على أنّ «الأمر» متعلّق به متوجّه إليه مستمرّ إلى حين الامتثال به، وقيل: لتكرّر الرّؤيا، وقيل: جيء بها لأنّه لم يكن بَعدُ أمرٌ، وإنّما كانت رؤيا الذّبح فأخبره بها فعلم، لعلمه بمقام أبيه، وأنّـه ممّـن لايجـد الشّيطان سبيلًا بإلقاء الخيالات الباطلة إليه في المنام أنّه سيكون ذلك، ولايكون إلّا بأمر إلهيّ، فـقال له: افـعل ماتُؤمَر بعدُ من الذّبح الّذي رأيته في منامك.

ولمّا كان خطاب الأب (يابُنيّ) على سبيل التّرحّم، قال هو: (ياأبتِ) على سبيل التّوقير والتّعظيم، ومع ذلك أتى بجواب حكيم، لأنّه فوّض الأمر حيث استشاره، فأجـاب بأنّـه ليس مجـازها، وإنّما الواجب إمضاء الأمر. (٢٣: ١٢٩)

الطّباطَبائيّ: قوله: ﴿يَاأَبَتِ افْعَلْ مَاتُؤْمَرُ﴾ إظهار رضى بالذّبح في صورة الأمر، وقد قال: (افْعَل ماتُؤمَر) ولم يقل: اذبَحني، إشارة إلى أنّ أباه مأمور بأمر ليس له إلّا ائتماره وطاعته. (١٧: ١٥٢)

تُؤْمَرُونَ

...فَافْعَلُوا مَاتُؤْمَرُونَ. البقرة: ٦٨

الطّبَريّ: افعلوا ماآمُركم به، تـدركوا حـاجاتكم وطلباتكم عندي، واذبحوا البقرة الّتي أمَـرتكم بـذبحها، تصلوا بانتهائكم إلى طاعتي بذبحها، إلى العلم بـقاتل قتيلكم. (١: ٣٤٤)

الزَّمَخشَريّ: أي ماتُؤمرونه بمعنى تُؤمرون به، من قوله: أمَرتُك الخيرَ أو أمْركم بمعنى مأموركم، تسمية للمفعول بالمصدر، كضَرْب الأمير. (١: ٢٨٧)

مثله النّيسابوريّ (١: ٣٤٣)، والبَيْضاويّ (١: ٦٢)

ابن عَطيّة: تجديد للأمْر وتأكيد، وتنبيه على ترك التعنُّت فاتركوه. (١: ٣١٣)

الطَّبْرِسيّ: أي اذبحوا ماأُمِرتم بذبحه. (١: ١٣٥)

القُرطُبيّ: تجديد للأمْر، وتأكيد وتنبيه على ترك التّعنُّت فما تركوه. وهذا يدلّ على أنّ مُقتضى الأمْر الوجوب، كما تقوله الفقهاء. وهو الصّحيح على ماهو مذكور في أُصول الفقه، وعلى أنّ «الأمْر» على الفور، وهو مذهب أكثر الفقهاء أيضًا. ويدلّ على صحّة ذلك أنّه تعالى استقصرهم حين لم يبادروا إلى فعل ماأُمِروا به، فقال: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾. (١: ٤٤٩)

أبو حَيّان: أي من ذبح البقرة، ولاتُكرّروا السّؤال، ولاتُعنّتوا في أمْر ماأُمِرتم بذبحه. ويحتمل أن تكون هذه الجملة من قول الله، ويحتمل أن تكون من قول موسى، وهو الأظهر. حرّضهم على امتثال ماأُمِروا به شفقة منه.

و(ما) موصولة، والعائد محذوف، تقديره: ماتُؤمَرونه. وحذف الفاعل للعلم به؛ إذ تقدّم (إنّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ) ولتناسب أواخر الآي، كما قصد تناسب الإعراب في أواخر الأبيات. [ثمّ استشهد بشعر]

وأجاز بعضهم أن تكون (ما) مصدريّة، أي فافعلوا أمْرَكم، ويكون المصدر بمعنى المفعول، أي مأموركم، وفيه بُعد. (١: ٢٥٢)

مثله الآلوسيّ. (١: ٢٨٨)

أَمْر الله

١ـ...وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا. النّساء: ٤٧

ابن عَبّاس: يريد لارادّ لحكمه ولاناقض لأمْره.

(الفَخْر الرّازيّ ١٠: ١٢٣)

الجُبّائيّ: إنّ كلّ أمر من أُمُور الله من وعْد أو وعيد أو مُخبر خبر، فإنّه يكون على ماأخبر به.

(الطُّوسيّ ٣: ٢١٨)

الطَّبَريّ: كان جميع ماأمَر الله أن يكون كائنًا مخلوقًا موجودًا، لايمتنع عليه خَلْق شيء شاء خلقه. والأمْر في هذا الموضع المأمور، سُمّي أمْر الله، لأنّه عن أمْره كان، وبأمْره، والمعنى وكان ماأمَر الله مفعولًا. (٥: ١٢٥)

الطُّوسيّ: قيل: في معناه قولان:

أحدهما: [وذكر قول الجُبّائيّ]

والثّاني: أنّ معناه ﴿وَكَانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ أي الّذي يأمُر به بقوله: (كُنْ)، وذلك يدلّ على أنّ كلامه مُحْدَث.

وقال البلخيّ: معناه أنّه إذا أراد شيئًا من طريق الإجبار والاضطرار، كان واقعًا لامحالة، ولايدفعه دافع، كقبض الأرواح وقلب الأرض وإرسال الحجارة والمسخ وغير ذلك. فأمّا مايأمُر به على وجه الاختيار، فقد يقع، وقد لايقع، ولايكون في ذلك مغالبة له، لأنّه تعالى لو أراد إلجاءه إلى ماأمَرهُ به لقدر عليه. (٣: ٢١٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسألتان:

قال ابن عَبّاس: يريد لارادّ لحكمه ولاناقضَ لأمْره، على معنى أنّه لايتعذّر عليه شيء يريد أن يفعله، كما تقول في الشّيء الّذي لاشكّ في حصوله: هذا الأمْر مفعول، وإن لم يُفعَل بَعدُ. وإنّما قال: (وكان) إخبارًا عن جريان عادة الله في الأنبياء المتقدّمين أنّه مهما أخبرهم بإنزال العذاب عليهم فعل ذلك لامحالة، فكأنّه قيل لهم:

أنتم تعلمون أنّه كان تهديد الله في الأُمم السّالفة واقعًا لامحالة، فاحْتَرِزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد، والله أعلم.

المسألة الثّانية: احتجّ الجُبّائيّ بهذه الآية على أنّ كلام الله مُحدَث فقال: قوله: ﴿وَكَانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ يقتضي أنّ أمره مفعول، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد؛ فدلّ هذا على أنّ أمْر الله مخلوق مصنوع. وهذا في غاية السُّقوط، لأنّ «الأمْر» في اللُّغة جاء بمعنى الشّأن والطّريقة والفعل، قال تعالى: ﴿وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧، والمراد هاهنا ذاك. (١٠: ١٢٣)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال: ﴿وَكَانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ والمفعول مخلوق، وأمْر الله وقوله غير مخلوق؟

قلنا: ليس المراد بهذا الأمْر ماهو ضدّ للنّهي، بل المراد به مايحدث من الحوادث، فإنّ الحادثة تُسمّى أيضًا أمرًا، ومنه قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا﴾ الطّلاق: ١، وقوله: ﴿اَتٰيهَا اَمْرُنَا لَيْلًا اَوْ نَهَارًا﴾ يونس: ٢٤. (٤٧)

أبو حَيّان: «الأمْر» هنا واحد الأُمور، واكتفى به، لأنّه دالّ على الجنس، وهو عبارة عن المخلوقات، كالعذاب واللّعنة والمغفرة.

وقيل: المراد به «المأمور» مصدر وقع موقع المفعول، والمعنى: الّذي أراده أوجده. وقيل: معناه أنّ كلّ أمر أخّر تكوينه فهو كائن لامحالة، والمعنى: أنّه تعالى لايتعذّر عليه شيء يريد أن يفعله. (٣: ٢٦٨)

٢ـ لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْاُمُورَ حَتّٰى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ اَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَارِهُونَ. التّوبة: ٤٨

الزَّمَخْشَريّ: غلب دينه وعلا شرعه. (٢: ١٩٤)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣٠: ٣٦)، والقاسميّ (٨: ٣١٧٠)، والقُرطُبيّ (٨: ١٥٧)، والآلوسيّ (١٠: ١١٣)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٤٣)، والطَّباطَبائيّ (٩: ٢٩٠).

الفَخْر الرّازيّ: ظهر أمْر الله الّذي كان كالمستور، والمراد بـ(أمْر الله) الأسباب الّتي أظهرها الله تعالى، وجعلها مُؤثِّرة في قوّة شرع محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وهم لها كارهون أي وهم لمجيء هذا الحقّ وظهور أمْر الله كارهون.

وفيه تنبيه على أنّه لاأثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في إثارة الشّرّ، فإنّهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد، والله تعالى ردّه في نحرهم، وقلّب مرادهم، وأتى بضدّ مقصودهم، فلمّا كان الأمْر كذلك في الماضي، فهذا يكون في المستقبل. (١٦: ٨٣)

نحوه رشيد رضا. (١٠: ٤٧٥)

٣ـ قَالُوا اَتَعْجَبِينَ مِنْ اَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ. هود: ٧٣

الطَّبَريّ: قالت الرُّسل لها: أتعجبين من أمْرٍ أمَرَ الله به أن يكون، وقضاء قضاه الله فيك وفي بعلك. (١٢: ٧٧)

نحوه القُرطُبيّ. (٩: ٧٠)

الزَّمَخْشَريّ: (اَمْرِ اللهِ): قدرته وحكمته. (٢: ٢٨١)

مثله أبو حَيّان. (٥: ٢٤٤)

البُرُوسَويّ: أي من شأن الله تعالى بإيجاد الولد من كبيرين.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: ﴿مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ أي من قدرة الله تعالى. فإنّ لله تعالى سنّة وقدرة، فيجري أمْر العوامّ بسنّته، وأمْر الخواصّ إظهارًا للآية، والإعجاز بقدرته؛ فأجرى أمركم بقدرته. ومثلها امرأة عمران وهي «حنّة» كانت عاقرًا، لم تلد إلى أن عجزَت، أي صارت عجوزًا، ثمّ حملت بمريم ـ وقد سبق في آل عمران ـ فإذا كان هذا الحمل بقدرة الله تعالى خارقًا للعادة لم يحتج إلى الحيض، ولايبعد الحيض أيضًا في كبر السّنّ. (٤: ١٦٤)

الطَّباطَبائيّ: استفهام إنكاريّ أنكرت الملائكة تعجّبها عليها، لأنّ التّعجّب إنّما يكون للجهل بالسّبب واستغراب الأمْر، والأمْر المنسوب إلى الله سبحانه وهو الّذي يفعل مايشاء، وهو على كلّ شيء قدير، لاوجه للتّعجّب منه.

على أنّه تعالى خَصّ بيت إبراهيم بعنايات عظيمة ومواهب عالية، يتفرّدون بها من بين النّاس، فلاضير إن ضمّ إلى مامضى من نِعَمه النّازلة عليهم نعمة أُخرى مختصّة بهم من بين النّاس، وهو وُلِدَ من زوجين شائخَين لايولد من مثلها ولدٌ عادة.

وهذا الّذي ذكرنا قالت الملائكة لها في إنكار مارأوا من تعجّبها أوّلًا: ﴿اَتَعْجَبِيْنَ مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ فأضافوا «الأمْر» إلى الله، لينقطع بذلك كلّ استعجاب واستغراب، لأنّ ساحة الأُلوهيّة لايشقّ شيء عليها، وهو الخالق لكلّ شيء.

وثانيًا: ﴿رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ﴾ فنبّهوها بذلك أنّ الله أنزل رحمته وبركاته عليهم أهل البيت، وألزمهم ذلك، فليس من البعيد أن يكون من ذلك تولّد مولود من والدين في غير سنّهما العاديّ المألوف لذلك. (١٠: ٣٢٥)

٤ـ ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُوْنَهُ مِنْ اَمْرِ اللهِ...﴾ الرّعد: ١١

ابن عبّاس: يقول: بإذن الله، فالمعقّبات هي من أمْر الله، وهي الملائكة. (الطَّبَريّ ١٣: ١١٧)

يعني وليّ السّلطان يكون عليه الحرَس، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه. يقول الله عزّ وجلّ: يحفظونه من أمري، فإنّي إذا أردت بقوم سوءً فلامردّ له، ومالهم من دونه من والٍ. (الطَّبَريّ ١٣: ١١٨)

يحفظونه ممّا لم يُقدّر نزوله، فإذا جاء المُقدّر بطل الحفظ. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨١)

﴿مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ أي بأمْر الله.

مثله الحسن ومُجاهد والجُبّائيّ. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨١)

مُجاهِد: مامن عبدٍ إلّا له مَلَك مُوكّل يحفظه في نومه ويقظته من الجنّ والإنس والهوامّ، فمامنهم شيء يأتيه يريده، إلّا قال: وراءك، إلّا شيئًا يأذن الله فيُصيبه. (الطَّبَريّ ١٣: ١١٩)

مثله كعب الأحبار وأبو أُمامة. (القُرطُبيّ ٩: ٢٩١)، والنَّخَعيّ (الطُّوسيّ ٦: ٢٢٨).

المَفَضَّل: هم من أمْر الله. (الطَّبَريّ ١٣: ١١٨)

الضَّحّاك: يحفظونه من الموت مالم يأت أجل. (القُرطُبيّ ٩: ٢٩٣)

الحسن: المعنى بأمر الله، كما تقول: جئتك من دعائك إيّاي، أي بدعائك.

مثله قَتادَة. (الطُّوسيّ ٦: ٢٢٨)

يحفظون ماتقدّم من عمله وماتأخّر إلى أن يموت، فيكتبونه. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٨١)

الإمام الباقر عليه السلام: بأمر الله من أن يقع في رَكيّ[1]، أو يقع عليه حائط، أو يصيبه شيء، حتّى إذا جاء القدر خلّوا بينه وبينه، يدفعونه إلى المقادير. وهما ملكان يحفظانه باللّيل، وملكان بالنّهار يتعاقبانه.

(العَرُوسيّ ٢: ٤٨٧)

ابن جُرَيْج: يحفظون عليه، من الله.

(الطَّبَريّ ١٣: ١١٩)

الفَرّاء: والمعقّبات من أمر الله عزّ وجلّ يحفظونه، وليس يُحفظ من أمره إنّما هو تقديم وتأخير ـ والله أعلم ـ ويكون (يَحفَظُونَهُ) ذلك الحفظ من أمر الله وبأمره وبإذنه عزّوجلّ، كما تقول للرّجل: أجيئك من دعائك إيّاي وبدعائك إيّاي، والله أعلم بصواب ذلك. (٢: ٦٠)

الطَّبَريّ: قال ابن جُرَيْج: «يحفظون عليه من الله».

يعني ابنُ جُرَيْج بقوله: «يحفظون عليه»: الملائكة المُوكّلة بابن آدم، بحفظ حسناته وسيّئاته، وهي المُعقّبات عندنا، تحفظ على ابن آدم حسناته وسيّئاته، من أمر الله.

وعلى هذا القول يجب أن يكون معنى قوله: ﴿مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ أنّ الحفظة من أمر الله، أو تحفظ بأمر الله، ويجب أن تكون الهاء الّتي في قوله: (يَحْفَظُونَه) وُحّدت وذكّرت، وهي مراد بها الحسنات والسّيّئات، لأنّها كناية عن مَن ذُكِر [أي قبلها] الّذي هو مُسْتَخْفٍ باللّيل وسارِبٌ بالنّهار، وأن يكون المستخفي باللّيل أُقيم ذِكْره مقام الخبر عن سيّئاته وحسناته، كما قيل: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ يوسف: ٨٢.

(١٣: ١١٧ ـ ١١٩)

الطُّوسيّ: قال قوم: معناه عن أمر الله، كما يقال: أطعَمَه عن جوع ومن جوع. (٦: ٢٢٨)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ٢٨١)

الزَّمَخْشَريّ: هما صفتان[2] جميعًا، وليس ﴿مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ بصلة للحفظ، كأنّه قيل: له مُعقّبات من أمر الله، أو يحفظونه من أجل أمر الله، أي من أجل أنّ الله أمَرهم بحفظه ـ والدّليل عليه قراءة عليّ رضي الله عنه، وابن عبّاس وزيد بن عليّ وجعفر بن محمّد وعِكْرِمَة: (يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللهِ) ـ أو يحفظونه من بأس الله ونقمته إذا أذنب بدعائهم له، ومسألتهم ربّهم أن يمهله رجاءَ أن يتوب وينيب، كقوله: ﴿قُلْ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمٰنِ﴾ الأنبياء: ٤٢. (٢: ٣٥٢)

ابن عَطيّة: معنى ﴿مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ بأمر الله، أي يحفظونه بما أمَر الله، وهذا تحكّم في التّأويل.

(أبو حَيّان ٥: ٣٧٢)

الفَخْر الرّازيّ: ما المراد من قوله: ﴿مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾؟

والجواب: ذكر الفَرّاء فيه قولين:

---

(١) الرَّكيّ: البئر

(٢) هما صفتان، يعود إلى قوله تعالى: (مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ...)

القول الأوّل: أنّه على التّقديم والتّأخير، والتّقدير: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ أَمْرِ اللهِ يَحْفَظُونَهُ﴾.

القول الثّاني: أنّ فيه إضمارًا، أي ذلك الحفظ من أمْر الله، أي ممّا أمَر الله به، فحذف الاسم وأبقى خبره، كما يُكتَب على الكِيس «ألفان» والمراد: الّذي فيه ألفان.

والقول الثّالث: ذكره ابن الأنباريّ أنّ كلمة (مِنْ) معناها الباء، والتّقدير: يحفظونه بأمْر الله وبإعانته. والدّليل على أنّه لابدّ من المصير إليه أنّه لاقدرة للملائكة ولالأحدٍ من الخلق على أن يحفظوا أحدًا من أمْر الله، وممّا قضاه عليه. (١٩: ١٩)

أبو حَيّان: قال ابن عَطيّة وقَتادَة: [وذكر قول ابن عطيّة ثمّ قال:]

وليس بتحكّم، وورود (مِنْ) للسّبب ثابت من لسان العرب.

وقيل: يحفظونه من بأس الله ونقمته، كقولك: حرست زيدًا من الأسد، ومعنى ذلك إذا أذن الله لهم في دعائهم أن يمهله رجاءَ أن يتوب عليه ويُنيب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمٰنِ﴾ الأنبياء: ٤٢، يصير معنى الكلام إلى التّضمين، أي يدعون له بالحفظ من نقمات الله رجاء توبته.

ومن جعل «المعقّبات» الحرَس، وجعلها في رؤساء الكفّار فيحفظونه ـ معناه في زعمه وتوهّمه ـ من هلاك الله، ويدفعون قضاءه، في ظنّه؛ وذلك لجهالته بالله تعالى، أو يكون ذلك على معنى التّهكّم به. وحقيقة التّهكّم هو أن يخبر بشيء ظاهره مثلًا الثّبوت في ذلك الوصف، وفي الحقيقة هو [غير] مُتّصف، ولذلك حمل بعضهم (يَحْفَظُونَهُ) على أنّه مراد به: لايحفظونه، فحذف «لا». وعلى هذا التّأويل في (مِنْ) تكون متعلّقة ـ كما ذكرنا ـ بـ(يحفظونه) وهي في موضع نصب. (٥: ٣٧٢)

نحوه الآلوسيّ. (١٣: ١١١)

الطَّباطَبائيّ: ﴿مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ قيل: هو متعلّق بقوله: (مُعَقِّبَاتٌ)، وأنّ قوله: ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ وقوله: (يَحْفَظُونَهُ) وقوله: ﴿مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ ثلاث صفات لمعقّبات، وفيه أنّه خلاف الظّاهر.

وقيل: هو متعلّق بقوله: (يَحْفَظُونَهُ)، و(مِنْ) بمعنى الباء للسّببيّة أو المصاحبة، والمعنى يحفظونه بسبب أمْر الله أو بمصاحبة أمْر الله.

وقيل: متعلّق بـ(يحفظونه)، و(مِن) للابتداء أو للنّشوء، أي يحفظونه مبتدءًا ذلك أو ناشئًا ذلك من أمْر الله.

وقيل: هو كذلك، لكن (مِنْ) بمعنى (عَنْ)، أي يحفظونه عن أمْر الله أن يحلّ به ويغشاه.

وفسّروا الحفظ من أمْر الله بأنّ «الأمْر» بمعنى البأس، أي يحفظونه من بأس الله بأن يستمهلوا كلّما أذنب، ويسألوا الله سبحانه أن يؤخّر عنه المؤاخذة والعقوبة، أو إمضاء شقائه، لعلّه يتوب ويرجع، وفساد أغلب هذه الوجوه ظاهر، غنيّ عن البيان. (١١: ٣١٥)

٥ ـ أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ. النّحل: ١

ابن عَبّاس: المشركون قالوا للنّبيّ ﷺ: ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصّادقين، فقال الله تعالى: ﴿أَتَىٰ

أَمْرُ اللهِ فَلَاتَسْتَعْجِلُوهُ﴾. (الطُّوسيّ ٦: ٣٥٨)

مثله الحسن. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٤٨)

إنّ (أَمْرُ اللهِ) هو يوم القيامة. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٤٨)

مثله الجُبّائيّ. (الطُّوسيّ ٦: ٣٥٨)

خروج محمّد ﷺ (الدُّرّ المَنثور ٤: ١٠٩)

المراد بـ«الأمر» نصر رسول الله ﷺ وظهوره على الكفّار. (أبو حيّان ٥: ٤٧٢)

الضّحّاك: الأحكام والحدود والفرائض. (الطَّبَريّ ١٤: ٧٥)

الحسن: (أَمْرُ اللهِ) يُراد به العذاب.

مثله ابن جُرَيْج. (الطُّوسيّ ٦: ٣٥٨)

ابن جُرَيْج: «الأمر» هنا ماوعد الله نبيّه من النّصر، وظفره بأعدائه، وانتقامه منهم بالقتل والسّبي ونهب الأموال، والاستيلاء على منازلهم وديارهم. (أبو حيّان ٥: ٤٧٢)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في «الأمر» الّذي أعلم‌الله عباده بمجيئه وقربه منهم ماهو؟ وأيّ شيء هو؟ فقال بعضهم: هو فرائضُه وأحكامُه.

وقال آخرون: بل ذلك وعيدٌ من الله لأهل الشّرك به، أخبرهم أنّ السّاعة قد قَرُبت، وأنّ عذابهم قد حضر أجله، فدَنا.

وأَولى القولين في ذلك عندي بالصّواب قول من قال: هو تهديد من الله أهل الكفر به وبرسوله، وإعلام منه لهم قرب العذاب منهم والهلاك؛ وذلك أنّه عقّب ذلك بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ فدلّ بذلك على تقريعه المشركين، ووَعيده لهم.

وبعدُ، فإنّه لم يَبلغنا أنّ أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ استعجل فرائض قبل أن تُفرض عليهم، فيقال لهم من أجل ذلك: قد جاءتكم فرائض الله فلاتستعجلوها وأمّا مستعجلو العذاب من المشركين، فقد كانوا كثيرًا. (١٤: ٧٥)

نحوه أبو حيّان (٥: ٤٧٢)، والآلوسيّ (١٤: ٩٠).

الزَّمَخْشَريّ: كانوا يستعجلون ماوعدوا من قيام السّاعة أونزول العذاب بهم يوم بدر، استهزاء وتكذيبًا بالوعد فقيل لهم: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ﴾، الّذي هو بمنزلة: الآتي الواقع، وإن كان منتظرًا لقرب وقوعه. (٢: ٤٠٠)

الطَّباطَبائيّ: ظاهر السّياق أنّ الخطاب للمشركين، لأنّ الآيات التّالية مسوقة احتجاجًا عليهم، إلى قوله في الآية الثّانية والعشرين: ﴿إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾.

ووجه الكلام فيها إلى المشركين، وهي جميعًا كالمتفرّعة على قوله في ذيل هذه الآية: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، ومقتضاه أن يكون «الأمر» الّذي أخبر بإتيانه أمرًا يطهّر ساحة الرّبوبيّة من شركهم، بحَسْم مادّته.

ولم تقع في كلامه حكايةُ استعجال من المؤمنين في أمر، بل المذكور استعجال المشركين بما كان يذكر في كلامه تعالى من أمر السّاعة وأمر الفتح وأمر نزول العذاب، كما يشير إليه قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ -إلى قوله- ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ يونس: ٥٠، ٥٣، إلى غير ذلك من الآيات.

وعلى هذا فالمراد بـ«الأمر» ماوَعَد الله النّبيّ ﷺ

والّذين آمنوا، وأوعد المشركين مرّة بعد مرّة في كلامه أنّه سينصر المؤمنين ويخزي الكافرين ويعذّبهم، ويظهر دينه بأمر من عنده، كما قال: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ﴾ البقرة: ١٠٩، وإليه يعود أيضًا ضمير ﴿فَلَاتَسْتَعْجِلُوهُ﴾ على مايفيده السّياق.

أو يكون المراد بإتيان الأمر: إشرافه على التّحقّق، وقُربه من الظّهور. وهذا شائع في الكلام، يقال لمن ينتظر ورود الأمير: هذا الأمير جاء، وقد دنا مجيئه، ولم يجئ بعد. [إلى أن قال:]

وكذا ماذكروه أنّ المراد بـ«الأمر» هو يوم القيامة، وذلك أنّ المشركين وإن كانوا يستعجلونه أيضًا ـ كما يدلّ عليه قولهم على ماحكاه الله تعالى: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ يس: ٤٨ ـ لكن سياق الآيات لايساعد عليه، كما عرفت.

ومن العجيب مااستدلّ به جمع منهم على أنّ المراد بـ«الأمر» يوم القيامة، أنّه تعالى لمّا قال في آخر سورة الحجر: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الحجر: ٩٢، وكان فيه تنبيه على حشر هؤلاء، وسؤالهم، قال في مفتتح هذه السّورة: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللّٰهِ﴾ فأخبر بقرب يوم القيامة، وكذا قوله في آخر الحجر: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ وهو مُفسّر بالموت، شديد المناسبة بأن يكون المراد بـ«الأمر» في هذه السّورة يوم القيامة. وممّا يؤكّد المناسبة قوله هناك: (يأتيك) وهاهنا: (أتى)، وأمثال هذه الأقاويل الملفّقة ممّا لاينبغي أن يُلتفت إليها.

ونظيره قول بعضهم: إنّ المراد بـ«الأمر» واحدة الأوامر، ومعناه الحكم، كأنّه يشير به إلى مافي السّورة من أحكام العهد واليمين ومحرّمات الأكل وغيرها.

والخطاب على هذا للمؤمنين خاصّة، وهو كما ترى.

(١٢: ٢٠٤)

٦ ـ ...فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللّٰهِ... الحجرات: ٩

الطّبَريّ: حتّى ترجع إلى حكم الله الّذي حكم في كتابه بين خلقه. (٢٦: ١٢٧)

الطّوسيّ: أي حتّى ترجع إلى أمر الله وتترك قتال الطّائفة المؤمنة. (٩: ٣٤٦)

الفَخر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ أَمْرِ اللّٰهِ﴾ يحتمل وجوهًا:

أحدها: إلى طاعة الرّسول وأُولي الأمر، لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩.

وثانيها: إلى أمر الله، أي إلى الصّلح، فإنّه مأمور به، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال: ١.

وثالثها: إلى أمر الله بالتّقوى، فإنّ من خاف الله حقّ الخوف لايبقى له عداوة إلّا مع الشّيطان، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ فاطر: ٦.

(٢٨: ١٢٨)

البُرُوسَويّ: أي إلى حُكمه الّذي حكم به في كتابه العزيز، وهو المصالحة ورفع العداوة، أو إلى ماأمَر به وهو الإطاعة المدلول عليها بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩؛ فـ(أَمْرِ اللّهِ) على الأوّل واحد الأُمور، وعلى الثّاني واحد الأوامر. (٩: ٧٥)

نحوه الآلوسيّ (٢٦: ١٥٠)، وسيّد قُطب (٦: ٣٣٤٣)، والطَّباطَبائيّ (١٨: ٣١٥).

٧ـ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ. المؤمن: ٧٨

الطُّوسيّ: يعني قيام السّاعة. (٩: ٩٨)

الزَّمَخْشَريّ: وعيدٌ وردٌّ عقيب اقتراح الآيات. و(أَمْرُ اللّهِ): القيامة. (٣: ٤٣٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤: ٥٣٤)، والفَخْر الرّازيّ (٢٧: ٨٩).

المَيْبُديّ: أي بالعذاب لهم، وهو القتل ببدر. (٨: ٤٩٧)

أَمْرُ الرَّبّ

١ـ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلٰئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ... النّحل: ٣٣

مُجاهِد: يعني يوم القيامة.

مثله قَتادَة. (الطُّوسيّ ٦: ٣٧٧)

الزَّمَخْشَريّ: العذاب المستأصل أو القيامة. (٢: ٤٠٨)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٠: ٢٥)، والقاسميّ (١٠: ٣٨٠٠).

القُرطُبيّ: أي بالعذاب من القتل كيوم بدر، أو الزّلزلة والخسف في الدّنيا.

وقيل: المراد يوم القيامة. والقوم لم ينتظروا هذه الأشياء، لأنّهم ماآمنوا بها، ولكن امتناعهم عن الإيمان أوجب عليهم العذاب، فأُضيف ذلك إليهم، أي عاقبتهم العذاب. (١٠: ١٠٢)

البُرُوسَويّ: أي العذاب الدّنيويّ، وقد أتى يوم بدر. (٥: ٣٢)

الآلوسيّ: أي القيامة، كما روي عمّن تقدّم [كمجاهد وقَتادَة].

وقال بعضهم: المراد به العذاب الدّنيويّ دونها، لا لأنّ انتظارها يجامع انتظار إتيان الملائكة، فلايلائم العطف بـ(أو)، لا لأنّها ليست نصًّا في العناد؛ إذ يجوز أن يعتبر منع الخلوّ، ويراد بإيرادها كفاية كلّ واحد من الأمرين في عذابهم، بل لأنّ قوله تعالى فيما سيأتي إن شاء الله تعالى: ﴿وَلٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ البقرة: ٥٧، فأصابهم، الآية صريح في أنّ المراد به ماأصابهم من العذاب الدّنيويّ، وفيه منع ظاهر. ويؤيّد إرادة الأوّل التّعبير بـ(يأتي) دون «يأتيهم». [إلى أن قال:]

ولا يخفى مافي التّعبير بالرّبّ وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللّطف به ﷺ. (١٤: ١٣٤)

الطَّباطَبائيّ: والمراد بإتيان أمر الرّبّ تعالى قيام السّاعة وفصل القضاء والانتقام الإلهيّ منهم.

وأمّا كون المراد بإتيان الأمر ماتقدّم في أوّل السّورة من قوله: ﴿أَتىٰ أَمْرُ اللّهِ﴾ وقد قرّبنا هناك أنّ المراد به مجيء النّصر و ظهور الإسلام على الشّرك، فلا يلائم

اللّحن الشّديد الّذي في الآية تلك الملائمة، وأيضًا سيأتي في ذيل الآيات ذكر إنكارهم للبعث و إصرارهم على نفيه والرّدّ عليهم، وهو يؤيّد كون المراد بإتيان الأمر قيام السّاعة.

وقد أضاف الرّبّ إلى النّبيّ ﷺ فقال: ﴿اَمْرُ رَبِّكَ﴾ ولم يقل: أمر الله أو أمر ربّهم ليدلّ به على أنّ فيه انتصارًا له ﷺ وقضاء له عليهم. (١٢: ٢٣٧)

٢ـ...اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّكُمْ... الأعراف: ١٥٠

ابن عبّاس: يعني ميعاد ربّكم، فلم تصبروا له. (الفخر الرّازيّ ١٥: ١١)

الحسن: وعد ربّكم الّذي وعدكم من الأربعين. (الفخر الرّازيّ ١٥: ١١)

عطاء: يريد أعجلتم سخط ربّكم. (الفخر الرّازيّ ١٥: ١١)

الكلبيّ: أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر ربّكم. (الفخر الرّازيّ ١٥: ١١)

سيّد قطب: أي استعجلتم قضاءه، وعقابه، أو ربّما كان يعني استعجلتم موعده وميقاته. (٣: ١٣٧٤)

الطّباطبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ«أمر ربّهم» أمره الّذي لأجله واعد موسى لميقاته، وهو نزول التّوراة.

وربّما قيل: إنّ معنى ﴿اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّكُمْ﴾ أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر من ربّكم.

وقيل: المعنى استعجلتم وعد الله وثوابه على عبادته، فلمّا لم تنالوه عدلتم إلى عبادة غيره.

وقيل: المعنى أعجلتم عمّا أمركم به ربّكم، وهو انتظار رجوع موسى حافظين لعهده، فبنيتم على أنّ الميقات قد بلغ آخره ولم يرجع إليكم، فغيّرتم هذا.

وماقدّمناه من الوجه أنسب بالسّياق. (٨: ٢٥٠)

٣ـ...اِلّا اِبْليسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ... الكهف: ٥٠

مُجاهِد: عَصَى في السّجود لآدم. (الطّبريّ ١٥: ٢٦٢)

الفرّاء: ففسق عن أمر ربّه، أي خرج عن طاعته. (الفخر الرّازيّ ٢١: ١٣٧)

مثله الطّبرسيّ (٣: ٤٧٥)، والمَيْبُديّ (٥: ٧٠٤).

الطّوسيّ: معناه خرج عن أمر ربّه إلى معصيته، بترك السّجود لآدم. (٧: ٥٧)

مثله الزّمخشريّ. (٢: ٤٨٨)

أبو حيّان: الظّاهر أنّ معنى ﴿فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ﴾ فخرج عمّا أمره ربّه به من السّجود. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: (فَفَسَقَ) صار فاسقًا كافرًا بسبب أمر ربّه الّذي هو قوله: ﴿اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ حيث لم يمتثله.

وقيل: ويحتمل أن يكون المعنى ففسق بأمر ربّه، أي بمشيئته وقضائه، لأنّ المشيئة يُطلَق عليها «أمر» كما تقول: فعلت ذلك عن أمرك، أي بحسب مرادك. (٦: ١٣٦)

الآلوسيّ: أي فخرج عن طاعته سبحانه، كما قال الفرّاء. [إلى أن قال:]

وكأنّ ماذكره الفرّاء بيان لحاصل المعنى؛ إذ ليس «الأمر» بمعنى الطّاعة أصلًا بل هو إمّا بمعنى المأمور به

«وهو السّجود» وخروجه عنه بمعنى عدم اتّصافه به، وإمّا قوله: ﴿اسْجُدُوا﴾ وخروجه عنه، مخالفته له. وكون حاصل المعنى ذلك على المعنيين ظاهر. (١٥: ٢٩٣)

٤ـ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّى... الإسراء: ٨٥

الطَّبَريّ: إنّه من الأمر الّذي يعلمه الله عزّ وجلّ دونكم، فلاتعلمونه، ويعلم ماهو. (١٥: ١٥٧)

الطُّوسيّ: أي مِن خَلق ربّي وفِعله. (٦: ٥١٥)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ٤٣٧)

المَيْبُديّ: أي من وحي ربّي، ومن عنده، كقوله: ﴿اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَا﴾ الشّورى: ٥٢.

وقيل: هي الرّوح الّتي يحيا بها البدن. سألوه عن ذلك وعن حقيقته وكيفيّته وموضعه من البَدَن، ولم يُعط علمه أحدًا من عِباده، فقال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّى﴾ أي من علم ربّي، وإنّكم لاتعلمونه. (٥: ٦١٤)

الزَّمَخْشَريّ: أي من وحيه وكلامه، ليس من كلام البشر. (٢: ٤٦٤)

الفَخْر الرّازيّ: إنّ لفظ «الأمر» قد جاء بمعنى «الفعل» قال تعالى: ﴿وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧، وقال: ﴿فَلَمَّا جَاءَ اَمْرُنَا﴾ هود: ٦٦، أي فعلنا، فقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّى﴾ أي من فِعل ربّي.

(٢١: ٣٨)

الطَّباطَبائيّ: وظاهر «مِن» أنّها لتبيين الجنس، كما في نظائرها من الآيات: ﴿يُلْقِى الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهِ﴾ المؤمن: ١٥، ﴿يُنَزِّلُ الْمَلٰئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهِ﴾ النّحل: ٢، ﴿اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَا﴾ الشّورى: ٥٢، ﴿تَنَزَّلُ الْمَلٰئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ اَمْرٍ﴾ القدر: ٤، فالرّوح من سنخ الأمر. ثمّ عرّف أمره في قوله: ﴿اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ يس: ٨٢، ٨٣، فبيّن أوّلًا أنّ (أمره) هو قول للشّيء: (كُنْ) وهو كلمة «الإيجاد» الّتي هي الإيجاد، والإيجاد هو وجود الشّيء لكن لامن كلّ جهة بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به؛ فقوله: فعله.

ومن الدّليل على أنّ وجود الأشياء قولٌ له تعالى من جهة نسبته إليه ـ مع إلغاء الأسباب الوجوديّة الأُخر ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ القمر: ٥٠، حيث شبّه «أمره» بعد عدّه (واحدة) بلمح بالبصر. وهذا النّوع من التّشبيه لنفي التّدريج؛ وبه يُعلم أنّ في الأشياء المكوّنة تدريجيًّا الحاصلة بتوسّط الأسباب الكونيّة المنطبقة على الزّمان والمكان جهةً، مُعرّاة عن التّدريج، خارجة عن حيطة الزّمان والمكان، هي من تلك الجهة أمره وقوله وكلمته.

وأمّا الجهة الّتي هي بها تدريجيّة مرتبطة بالأسباب الكونيّة منطبقة على الزّمان والمكان فهي بها من الخَلق، قال تعالى: ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤، فـ(الأمر) هو وجود الشّيء من جهة استناده إليه تعالى وحده، و(الخَلق) هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسّط الأسباب الكونيّة فيه.

ويستفاد ذلك أيضًا من قوله: ﴿اِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل

عمران: ٥٩، حيث ذكر أوّلاً خلق آدم وذكر تعلّقه بالتّراب، وهو من الأسباب، ثمّ ذكر وجوده ولم يعلّقه بشيء إلّا بقوله: (كُنْ)، فافهم ذلك.

ونظيره قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ـ إلى أن قال ـ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ المؤمنون: ١٣، ١٤، فعدّ إيجاده المنسوب إلى نفسه من غير تخلّل الأسباب الكونيّة إنشاء خلق آخر.

فظهر بذلك كلّه أنّ «الأمر» هو كلمة الإيجاد السّماويّة وفعله تعالى المختصّ به، الّذي لا تتوسّط فيه الأسباب، ولا يتقدّر بزمان أو مكان، وغير ذلك. (١٣: ١٩٧)

أَمْرَ فِرْعَوْنَ

...فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ.

هود: ٩٧

الطُّوسيّ: الأمر هو قول القائل لمن دونه: افعل. وفيه إخبار أنّ قوم فرعون اتّبعوه على ما كان يأمرهم به.

ثمّ أخبر تعالى أنّ أمر فرعون لم يكن رشيدًا ـ والرّشيد هو الّذي يدعو إلى الخير ويهدي إليه ـ فأمر فرعون بضدّ هذه الحال، لأنّه يدعو إلى الشّرّ، ويصدّ عن الخير.

واستدلّ قوم بهذه الآية على أنّ لفظة «الأمر» مشتركة بين القول والفعل، لأنّه قال: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ يعني ومافعل فرعون برشيد. وهذا ليس بصحيح، لأنّه يجوز أن يكون أراد بذلك الأمر الّذي هو «القول»، أو يكون مجازًا. (٦: ٥٩)

الطَّبْرِسيّ: [قال مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

والمراد هاهنا: ومافعل فرعون برشيد. (٣: ١٩٠)

الفَخْر الرّازيّ: يحتمل أن يكون المراد أمره إيّاهم بالكفر بموسى ومعجزاته، ويحتمل أن يكون المراد من «الأمر» الطّريق والشّأن. (١٨: ٥٣)

مثله أبو حَيّان. (٥: ٢٥٨)

الآلوسيّ: أي أمره بالكفر بما جاء به موسى عليه السلام من الحقّ، للإيذان بوضوح حاله، فكأنّ كفره وأمر مَلَئِه بذلك أمر متحقّق الوجود غير محتاج إلى الذّكر صريحًا، وإنّما المحتاج إلى ذلك شأن مَلَئِه المتردّدين بين هادٍ إلى الحقّ ـ وهو موسى عليه السلام ـ وداعٍ إلى الضّلال ـ وهو فرعون ـ فنعى عليهم سوء اختيارهم.

وإيراد «الفاء» للإشعار بمفاجأتهم في الاتّباع، ومسارعة فرعون إلى الكفر والأمر به، فكأنّ ذلك لم يتراخَ عن الإرسال والتّبليغ.

وجوّز أن يراد من الأمر: الطّريقة والشّأن. [إلى أن قال:]

وعدل عن أمره إلى أمر فرعون، لدفع توهّم رجوع الضّمير إلى موسى عليه السلام من أوّل الأمر، ولزيادة تقبيح حال المتّبعين. فإنّ فرعون عَلَمٌ في الفساد والإفساد، والضّلال والإضلال، فاتّباعه لفرط الجهالة وعدم الاستبصار. (١٢: ١٣٣)

الطَّباطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ«الأمر» ماهو الأعمّ من القول والفعل، كما حكى الله عن فرعون في

قوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ المؤمن: ٢٩، فيطبق على السّنّة والطّريقة الّتي كان يتّخذها ويأمر بها، وكأنّ الآية محاذاة لقول فرعون هذا، فكذّبه الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾. (١٠: ٣٨٠)

أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الشّعراء: ١٥١

الزّمخشريّ: استعير لامتثال الأمر، وارتسامه طاعة الآمر المطاع، أو جعل الأمر مطاعًا على المجاز الحكميّ، والمراد الآمر. ومنه قولهم: لك عليّ إمرة مطاعة، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ طه: ٩٠. (٣: ١٢٣)

الآلوسيّ: نسبة الإطاعة إلى الأمر مجاز، وهي للآمر حقيقة. وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى، وكونه لا يناسب المقام، فيه بحث.

ويجوز أن تكون الإطاعة مستعارة للامتثال لما بينهما من الشّبه في الإفضاء إلى فعل ما أُمِر به، أو مجازًا مرسلًا عنه للزومه له.

ويحتمل أن يكون هناك استعارة مكنيّة وتخييليّة.

وجوّز عليه أن يكون «الأمر» واحد الأُمور، وفيه من البُعد ما فيه. (١٩: ١١٣)

الطّباطبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ«الأمر» ما يقابل النّهي، بقرينة النّهي عن طاعته وإن جوّز بعضهم كون «الأمر» بمعنى الشّأن، وعليه يكون المراد بطاعة أمرهم: تقليد العامّة واتّباعهم لهم في أعمالهم، وسلوكهم السُّبل الّتي يستحبّون لهم سلوكها. (١٥: ٣٠٥)

الأَمْر

١ـ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ. آل عمران: ١٥٢

الفخر الرّازيّ: قوله: (فِي الْأَمْرِ)، فيه وجهان:

الأوّل: أنّ (الأمر) هاهنا بمعنى الشّأن والقصّة، أي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشّأن.

والثّاني: أنّه الأمر الّذي يضادّه النّهي، والمعنى وتنازعتم فيما أمركم الرّسول به، من ملازمة ذلك المكان. (٩: ٣٦)

البروسويّ: أي في أمر الرّسول ﷺ فقال بعض الرّماة: حين انهزم المشركون وولّوا هاربين، والمسلمون على أعقابهم قتلًا وضربًا ـ فما موقفنا هذا؟ وقال رئيسهم عبد الله بن جبير: لا نخالف أمر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فثبت مكانه في نفرٍ دون العشرة من أصحابه، ونفر الباقون للنّهب. (٢: ١١٠)

الآلوسيّ: أي أمر الحرب أو أمره ﷺ لكم في سدّ ذلك الثّغر. (٤: ٨٩)

الطّباطبائيّ: ينطبق على ما صنعه الرّماة، حيث تنازعوا فيما بينهم في ترك مراكزهم واللّحوق بمن مع رسول الله ﷺ لنيل الغنيمة، ففشلوا وتنازعوا في الأمر، وعصوا أمر النّبيّ بأن لا يتركوا مراكزهم على أيّ حال. (٤: ٤٣)

٢ـ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا...﴾ آل عمران: ١٥٤

الطُّوسيّ: قيل: في معناه قولان:

أحدهما: قال الحسن: أُخرجنا كرهًا، ولو كان الأمر إلينا ماخرجنا، وذلك من قِبَل عبد الله بن أُبَيّ بن سَلول، ومُعتِّب بن قُشَير، على قول الزُّبَير بن العَوّام، وابن جُرَيْج.

والآخر: أي ليس لنا من الظّفر شيء كما وُعِدْنا على وجه التّكذيب. (٣: ٢٤)

الزَّمَخشَريّ: معناه هل لنا معاشر المسلمين من أمر الله نصيب قطّ؟ يعنون النّصر والإظهار على العدوّ ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ ولأوليائه المؤمنين، وهو النّصر والغلبة. ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ المجادلة: ٢١، ﴿وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾. الصّافّات: ١٧٣. ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ معناه يقولون لك فيما يظهرون: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾؟ سؤال المؤمنين المسترشدين، وهم فيما يبطنون على النّفاق يقولون في أنفسهم أو بعضهم لبعض، منكرين لقولك لهم: ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أي لو كان الأمر كما قال محمّد[ﷺ]: إنّ الأمر كلّه لله ولأوليائه وإنّهم الغالبون، لما غُلِبْنا قطّ، ولما قُتِل من المسلمين مَن قُتل في هذه المعركة. (١: ٤٧٢)

الفَخْر الرّازيّ: [له كلام مُستوفى لخّصه النّيسابوريّ كما يأتي] (٩: ٤٧)

النّيسابوريّ: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ حكاية شبهة، تمسّك بها أهل النّفاق، فاستفهموا عنها على سبيل الإنكار. وإنّما يحتمل وجوهًا:

أحدها: هل لنا من التّدبير من شيء، يعنون رأي عبدالله بن أُبَيّ، وأنّ النّبيّ ﷺ لم يقبل قوله حين أمَره أن يسكن في المدينة ولايخرج منها، ونظيره ماحُكي عنه: «لو أطاعونا ماقُتِلوا».

وثانيها: من عادة العرب أنّه إذا كانت الدّولة لأحد قالوا: له الأمْر، وإذا كانت لعدوّه: قالوا عليه الأمْر، أي هل لنا من الأمْر الّذي كان يَعِدُنا به محمّد وهو النّصر والقدرة شيء؟

وثالثها: أنَطْمَعُ أن يكون لنا الغلبة على هؤلاء؟ والغرض منه تعيير المسلمين على التّسديد في الجهاد، فأمَره الله تعالى أن يجيب عنها بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾.

والحوادث بأسرها مستندة إلى قضائه وقدره، فإذا كان قدّر الخروج إلى الكفّار واختصاص جمع من الصّحابة بالشّهادة، فلامفرّ من ذلك. وإذا أراد إعلاء كلمة الإسلام وإظهار هذا الدّين على الأديان، وقع لامحالة. [إلى أن قال:]

ثمّ لمّا كان سؤالهم ذلك مظنّة أن يكون سؤال المؤمنين المسترشدين لاالمعاندين المنكرين، أراد أن يكشف عن حالهم ويبيّن مقالهم، كيلا يغترّ به المؤمنون، فقال: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ أي ذلك القول إنّما صدر عنهم في هذه الحالة. فكان لسائل أن يسأل ماالّذي يُخفونه في أنفسهم؟ فقيل: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾، وقد مرّ تفسيره.

ويحتمل أن يراد: لو كان لنا رأي مطاع لم نخرج من المدينة فلم نُقتَل هاهنا، فيكون كالطّعن في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾.

قال في «التّفسير الكبير»: هذا بعينه هو المناظرة الدّائرة بين السُّنّيّ والمعتزليّ، فذاك يقول: الطّاعة والعصيان والكفر والإيمان من الله، وهذا يقول: الإنسان مختار مستقلّ، إن شاء آمن، وإن شاء كفر، فأُمِرَ النّبيّ ﷺ أن يجيب عن هذا الاعتقاد، بأنّ ماقضى الله فهو كائن، والحَذَر لايَرُدّ القَدَر، والتّدبير لايبطل التّقدير. وإن شئتم المصالح ففائدته الابتلاء، وهو أن يتميّز الموافق عن المنافق، كما في المثل: لاتكرهوا الفتن فإنّها حصاد المنافقين، وتطهير القلوب عن وساوس الشّبهات، وتبعات المعاصي والسّيّئات. (٤: ٩٨)

أبو حَيّان: ظاهر قوله: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الاستفهام. فقيل: سألوا الرّسول ﷺ هل لهم معاشر المسلمين من النّصر والظّهور على العدوّ شيء؟ أي نصيب.

وأُجيبوا بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ وهو النّصر والغلبة ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ المجادلة: ٢١، ﴿وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ الصّافّات: ١٧٣.

وقيل: المعنى ليس النّصر لنا بل هو للمشركين.

وقال قَتادَة وابن جُرَيْج: قيل لعبد الله بن أُبَيّ بن سلول: قُتِل بنو الخَزْرَج، فقال: وهل لنا من الأمر من شيء؟ يريد أنّ الرّأي ليس لنا، ولو كان لنا منه شيء لسَمِع من رأينا، ولم نخرج ولم يُقتَل أحد منّا، وهذا منهم قول بأجلين.

وذكر المهدويّ وابن فورك أنّ المعنى: لَسْنا على حقّ في اتّباع محمّد. ويَضعُفُ هذا التّأويل الرّدُّ عليهم بقوله: قل، فأفهم: أنّ كلامهم إنّما هو في معنى سوء الرّأي في الخروج، وأنّه لو لم يخرج لم يُقتَل أحد، وعلى هذا المعنى وماقبله من قول قَتادَة وابن جُرَيْج يكون الاستفهام معناه النّفي. (٣: ٨٧)

الآلوسيّ: والجملة قيل: إمّا حال أو خبر إثر خبر، أو صفة إثر صفة، أو مستأنفة مُبيّنة لما قبلها، أو بدل من (يَظُنُّونَ) وهو بدل الكلّ بحسب الصّدق، وبدل الاشتمال بحسب المفهوم.

واستُشكِل بأنّ قوله: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا﴾ إلخ تفسير لـ(يَظُنُّونَ) وترجمة له. والاستفهام لايكون ترجمة للخبر، كما لايصحّ أن تقول: أخبرني زيد قال: لاتذهب، أو أمرني قال: لاتضرب، أو نهاني قال: اضرب، فإنّ المطابقة بين الحكاية والمحكيّ واجبة.

وحاصل الإشكال أنّ متعلّق «الظّنّ» النّسبة التّصديقيّة، فكيف يقع استفهام ترجمة له؟

وأُجيب بأنّ الاستفهام طلب علم فيما يُشَكّ ويُظَنّ، فجاز أن يكون متعلّقَ «الظّنّ». وتحقيقه أنّ «الظّنّ» أو «العلم» يتعلّق بما يقال في جواب ذلك الاستفهام، على ماذُكر في باب تعليق أفعال القلوب باستفهام. ولايخفى أنّ هذا إنّما هو على تقدير كون الاستفهام حقيقيًّا، وأمّا على تقدير كونه إنكاريًّا فلاإشكال، ولاقيل ولاقال، لأنّه خبر، فيتطابق مع ماقبله في الخبريّة.

وبعض من جعله إنكاريًّا ذهب إلى أنّ المعنى إنّا منعنا تدبير أنفسنا وتصريفها باختيارنا، فلم يبق لنا من الأمر

شيء. وقد قال ذلك عبد الله بن أُبيّ حين أخبره المنافقون بقتل بني الخزرج، ثمّ قال: والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ.

قيل: وظنّهم السّوء على هذا، تصويبهم رأي عبد الله ومن تبعه.

وقيل: الاستفهام على ظاهره، والمعنى هل يزول عنّا هذا القهر فيكون لنا من الأمر شيء، ولايخفى أنّه خلاف الظّاهر. (٤: ٩٥)

الطَّباطَبائيّ: ﴿يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ إلى قوله: ﴿لِلّٰهِ﴾ أي ظنّوا بالله أمرًا ليس بحقّ بل هو من ظنون الجاهليّة، فهم يصفونه بوصف ليس بحقّ بل من الأوصاف الّتي كان يصفه بها أهل الجاهليّة. وهذا الظّنّ أيًّا ماكان هو شيء يناسبه، ويلازمه قولهم: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ويكشف عنه ماأُمر النّبيّ ﷺ أن يجيبهم به، وهو قوله: ﴿قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ﴾. فظاهر هذا الجواب أنّهم كانوا يظنّون أنّ بعض «الأمر» لهم، ولذا لمّا غُلبوا وفشا فيهم القتل، تشكّكوا، فقالوا: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾.

وبذلك يظهر أنّ «الأمر» الّذي كانوا يرونه لأنفسهم هو الظّهور والغلبة، وإنّما كانوا يظنّونه لأنفسهم من جهة إسلامهم، فهم قد كانوا يظنّون أنّ الدّين الحقّ لايُغلَبُ ولايُغلَب المتديّنُ به، لما أنّ على الله أن ينصره من غير قيد وشرط، وقد وَعَدَهم به. [إلى أن قال:]

ولنرجع إلى ماكنّا فيه؛ فقول هؤلاء الطّائفة الّذين أهمّتهم أنفسهم: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ تشكّك في حقّيّة الدّين، وقد أدرجوا في هيكله روح الوثنيّة على مامرّ بيانه، فأمرّ سبحانه نبيّه ﷺ أن يجيبهم، فقال: ﴿قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ﴾، وقد خاطب نبيّه قبل ذلك بقوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ﴾ فبيّن بذلك أنّ ملّة الفطرة ودين التّوحيد هو الّذي لايملك فيه الأمر إلّا الله جلّ شأنه، وباقي الأشياء ومنها النّبيّ ﷺ ليست بمؤثّرة شيئًا بل هي في حيطة الأسباب والمُسبّبات، والسّنّة الإلٰهيّة الّتي تُؤدّي إلى جريان ناموس الابتلاء والامتحان. [إلى أن قال:]

ومن عجيب ماذكر في هذه الآية قول عدّة من المفسّرين: إنّ المراد بهذه الطّائفة ـ الّتي تشرح الآية حالها ـ هم المنافقون، مع ظهور سياق الآيات في أنّها تصف حال المؤمنين. وأمّا المنافقون ـ أعني أصحاب عبد الله بن أُبيّ المنخذلين في أوّل الواقعة قبل وقوع القتال ـ فإنّما يتعرّض لحالهم فيما سيأتي.

اللّهمّ إلّا أن يريدوا بالمنافقين الضّعفاء الإيمان، الّذين يعود عقائدهم المُتناقضة بحسب اللّازم إلى إنكار الحقّ قلبًا، والاعتراف به لسانًا، وهم الّذين يُسمّيهم الله: بالّذين في قلوبهم مرض، قال تعالى: ﴿اِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ﴾ الأنفال: ٤٩، وقال: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ التّوبة: ٤٧، أو يريدوا أنّ جميع المنافقين لم يرجعوا مع أصحاب عبد الله بن أُبيّ إلى المدينة.

وأعجب منه قول بعض آخر: إنّ هذه الطّائفة كانوا مؤمنين، وأنّهم كانوا يظنّون أنّ أمر النّصر والغلبة إليهم، لكونهم على دين الله الحقّ لما رأوا من الفتح والظّفر ونزول الملائكة يوم بدر، فقولهم: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ

شَيْءٍ﴾ و قولهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ إلخ، اعتراف منهم بأنّ «الأمر» إلى الله لاإليهم وإلّا لم يستأصلهم القتل.

ويرد عليه عدم استقامة الجواب حينئذٍ، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ آل عمران: ١٥٤ إلخ، وقد أحسّ بعض هؤلاء بهذا الإشكال، فأجاب عنه بما هو أردأ من أصل كلامه، وقد عرفت ماهو الحقّ من المعنى. (٤: ٤٧ ـ ٥٠)

٣ـ...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ... آل عمران: ١٥٩

الزَّمَخْشَريّ: يعني في أمر الحرب ونحوه، ممّا لاينزل عليك فيه وحي، لتستظهر برأيهم. (١: ٤٧٤)

أبو حَيّان: قيل: في أمر الحرب والدّنيا. وقيل: في الدّين والدّنيا مالم يرد نصّ، ولذلك استشار في أسرى بدر. [إلى أن قال:]

وقراءة الجمهور (فِي الْأَمْرِ) ليس على العموم؛ إذ لايُشاوَر في التّحليل والتّحريم. والأمر: اسم جنس، يقع للكلّ وللبعض.

وقرأ ابن عبّاس (في بعض الأمر). (٣: ٩٨)

رشيد رضا: (الأمر) المعرّف هنا، هو أمر المسلمين المضاف إليهم في القاعدة الأُولى، الّتي وُضعت للحكومة الإسلاميّة في سورة الشّورى المكّيّة، وهي قوله تعالى في بيان مايجب أن يكون عليه أهل هذا الدّين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ٣٨، فالمراد بـ(الأمر) أمر الأُمّة الدّنيويّ الّذي يقوم به الحكّام عادة، لاأمر الدّين المحض الّذي مداره على الوحي دون الرّأي؛ إذ لو كانت المسائل الدّينيّة ـ كالعقائد والعبادات والحلال والحرام ـ ممّا يقرّر بالمشاورة، لكان الدّين من وضع البشر، وإنّما هو وضع إلهيّ ليس لأحد فيه رأي، لافي عهد النّبيّ ﷺ ولابعده.

وقد روي أنّ الصّحابة عليهم الرّضوان كانوا لايعرضون رأيهم مع قول النّبيّ ﷺ في مسائل الدّنيا إلّا بعد العلم، بأنّه قاله عن رأي لاعن وحي، كما فعلوا يوم بدر، إذ جاء النّبيّ ﷺ أدنى ماء من بدر فنزلَ عنده، فقال الحبّاب بن المنذر بن الجموح: يارسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولانتأخّر عنه، أم هو الرّأي والحرب والمكيدة؟ فقال: «بل هو الرّأي والحرب والمكيدة». فقال: يارسول الله ليس هذا بمنزل، فانهض بالنّاس حتّى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثمّ نغور ماوراءه، إلى آخر ماقال. فقال له النّبيّ ﷺ «لقد أشرتَ بالرّأي»، وعَمِلَ برأيه. (٤: ٢٠٠)

٤ـ...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...

يونس: ٣

الزَّمَخْشَريّ: (الأمر): أمر الخلق كلّه، وأمر ملكوت السّماوات والأرض والعرش.

فإن قلت: ماموقع هذه الجملة؟

قلت: قد دلّ بالجملة قبلها على عظمة شأنه وملكه بخلق السّماوات والأرض، مع بسطتها واتّساعها في وقت يسير، وبالاستواء على العرش. وأتبعها هذه الجملة لزيادة الدّلالة على العظمة، وأنّه لايخرج أمر من الأمور من قضائه وتقديره. (٢: ٢٢٥)

نحوه الفَخر الرّازيّ. (٧: ١٤)

أبو حَيّان: الخَلق كلّه عُلويّه وسُفليّه. (٥: ١٢٣)

مثله الآلوسيّ (١١: ٦٤)، والكاشانيّ (٢: ٣٩٤).

القُرطُبيّ: الأمر: اسمٌ لجنس الأُمور. (٨: ٣٠٨)

٥ ـ ...وَلَوْ اَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْاَمْرُ ثُمَّ لَايُنْظَرُونَ. الأنعام: ٨

راجع «ق ض ي».

٦ـ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. الأعراف: ٥٤

راجع «خ ل ق».

٧ـ ...وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ... هود: ٤٤

راجع «ق ض ي».

٨ ـ ...قُضِيَ الْاَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ. يوسف: ٤١

الزَّمَخشَريّ: قُطِع وتمّ ماتستفتيان فيه من أمركما وشأنكما.

فإن قلت: مااستفتيا في أمر واحد بل في أمرين مختلفين، فما وجه التّوحيد؟

قلت: المراد بـ(الأمر) مااتّهم به من سمّ المَلِك وماسُجنا من أجله، وظنّا أنّ مارأياه في معنى مانزل بهما، فكأنّهما كانا يستفتيانه في الأمر الّذي نزل بهما، أعاقبته نجاةٌ أم هلاك؟ فقال لهما: ﴿قُضِيَ الْاَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ أي مايجرّ إليه من العاقبة، وهي هلاك أحدهما ونجاة الآخر.

وقيل: جَحَدا وقالا: مارأينا شيئًا ـ على ماروي أنّهما تحالما له ـ فأخبرهما أنّ ذلك كائن صَدقتما أو كذَبْتما. (٢: ٣٢٢)

الطَّبْرِسيّ: أي فرغ من الأمر الّذي تسألان وتطلبان معرفته، وماقلته لكما فإنّه نازل بكما، وهو كائن لامحالة. وفي هذا دلالة على أنّه كان يقول ذلك على جهة الإخبار عن الغيب بما يُوحى إليه، لاكما يُعبّر أحدُنا الرّؤيا على جهة التّأويل. (٣: ٢٣٤)

نحوه أبو حَيّان. (٥: ٣١١)

الآلوسيّ: قيل: المراد بـ(الأمر) مااتّهما به، والكلام حينئذٍ على حذف مضاف، أي عاقبة ذلك.

وذهب بعض المحقّقين إلى أنّ المراد به مارأياه من الرّؤيتين، ونفى أن يكون المراد مايؤول إليه أمرهما. (١٢: ٢٤٦)

٩ـ ...لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ... الرّوم: ٤

الإمام الباقر عليه السلام: ﴿لِلّٰهِ الْاَمْرُ﴾ من قبل أن يأمر، ومن بعد أن يقضي بما يشاء.

مثله الإمام العسكريّ عليه السلام. (الكاشانيّ ٤: ١٢٥)

أبو حَيّان: ﴿لِلّٰهِ الْاَمْرُ﴾ أي إنفاذ الأحكام، وتصريفها على مايريد. (٧: ١٦٢)

سيّد قُطب: المسارعة بردّ (الأمر) كلّه لله، في هذا الحادث وفي سواه، وتقرير هذه الحقيقة الكلّيّة، لتكون ميزان الموقف وميزان كلّ موقف.

فالنّصر والهزيمة، وظهور الدّول ودثورها، وضعفها

وقوّتها، شأنه شأن سائر مايقع في هذا الكون، من أحداث ومن أحوال، مردّه كلّه إلى الله، يصرفه كيف شاء، وَفق حكمته ووَفق مراده. وماالأحداث والأحوال إلّا آثار هذه الإرادة المطلقة، الّتي ليس لأحد عليها من سلطان، ولايدري أحد ماوراءها من الحكمة، ولايعرف مصادرها ومواردها إلّا الله. وإذن فالتّسليم والاستسلام هو أقصى مايملكه البشر أمام الأحوال والأحداث الّتي يجريها الله، وَفق قدر مرسوم. (٥: ٢٧٥٧)

الطّباطبائيّ: (قبل) و (بعد) مبنيّان على الضّمّ، فهناك مضاف إليه مقدّر، والتّقدير: لله الأمر من قبل أن غُلبت الرّوم ومن بعد أن غلبت، يأمر بما يشاء، فينصر من يشاء، ويخذل من يشاء.

وقيل: المعنى ﴿لِلّٰهِ الْاَمْرُ﴾ من قبل كونهم غالبين وهو وقت كونهم مغلوبين، ومن بعد كونهم مغلوبين وهو وقت كونهم غالبين، أي وقت كونهم مغلوبين ووقت كونهم غالبين. والمعنى الأوّل أرجح، إن لم يكن راجحًا متعيّنًا. (١٦: ١٥٥)

١٠ـ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ...

السّجدة: ٥

ابن عبّاس: يُنزّل القضاء والقدر.

(القرطبيّ ١٤: ٨٦)

ينفّذُ الله قضاءه بجميع مايشاؤه.

مثله مُجاهد وقَتادة وعِكْرمة والضّحّاك.

(أبو حيّان ٧: ١٩٨)

السُّدّيّ: الأمر: الوحي. (أبو حيّان ٧: ١٩٨)

مُقاتِل: القضاء. (أبو حيّان ٧: ١٩٨)

الطّوسيّ: معناه أنّ الّذي خلق السّماوات والأرض ومابينهما في هذه المدّة يُدبّر الأُمور كلّها، ويُقدّرُها على حسب إرادته في مابين السّماء والأرض، ويُنزله مع الملَك إلى الأرض. (٨: ٢٩٤)

مثله الطّبْرِسيّ. (٤: ٣٢٦)

الزّمَخْشَريّ: المأمور به من الطّاعات والأعمال الصّالحة، ينزله مدبّرًا. (٣: ٢٤١)

الفَخْر الرّازيّ: لمّا بيّن الله تعالى الخلق بيّن الأمر، كما قال تعالى: ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤، والعظَمة تتبيّن بهما. فإنّ من يملك مماليك كثيرين عظماء تكون له عظمة، ثمّ إذاكان أمره نافذًا فيهم يزداد في أعين الخلق، وإن لم يكن له نفاذُ أمر، ينقص من عظمته. (٢٥: ١٧٢)

أبو حَيّان: ﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ﴾ الأمر: واحد الأُمور. وقيل: يدبّر أمر الشّمس في طلوعها من المشرق وغروبها في المغرب، ومدارها في العالم من السّماء إلى الأرض، لأنّها على أهل الأرض تطلع إلى أن تغرب، وترجع إلى موضعها من الطّلوع. (٧: ١٩٨)

١١ـ وَ اٰتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْاَمْرِ... الجاثية: ١٧

ابن عبّاس: يعني بيَّن لهم من أمر النّبيّ ﷺ أنّه يهاجر من تهامة إلى يثرب، ويكون أنصاره أهل يثرب. (الفَخْر الرّازيّ ٢٧: ٢٦٥)

الطّبَريّ: وأعطينا بني إسرائيل واضحات من أمرنا، بتنزيلنا إليهم التّوراة، فيها تفصيل كلّ

شيء. (٢٥: ١٤٦)

نحوه أبو حيّان. (٨: ٤٥)

الزّمخشريّ: من أمر الدّين، فما وقع بينهم الخلاف في الدّين. (٣: ٥١١)

الطّبرسيّ: أي أعطينا هم دلالات، و براهين واضحات من العلم، ببعث محمّد ﷺ، ومابيّن لهم من أمره. وقيل: يريد بـ(الأمر) أحكام التّوراة. (٥: ٧٥)

الفخر الرّازيّ: فيه وجوه:

الأوّل: أنّه آتاهم من الأمر، أي أدلّة على أمور الدّنيا.

الثّاني: قال ابن عبّاس: يعني بيّن لهم من أمر النّبيّ ﷺ أنّه يهاجر من تهامة إلى يثرب، ويكون أنصاره أهل يثرب.

الثّالث: المراد ﴿وَاٰتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ﴾، أي معجزات قاهرة على صحّة نبوّتهم، والمراد معجزات موسى ؈. (٢٧: ٢٦٥)

القرطبيّ: قيل: «بيّنات الأمر»: شرائعُ واضحاتٌ في الحلال والحرام، ومعجزات. (١٦: ١٦٣)

١٢ـ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰى شَرِيعَةٍ مِنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَ الَّذِينَ لَايَعْلَمُونَ﴾. الجاثية: ١٨

الزّمخشريّ: من أمر الدّين. (٣: ٥١١)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٧: ٢٦٥)، والبروسويّ (٨: ٤٤٤)، والآلوسيّ (٢٥: ١٤٩).

ابن العربيّ: «الأمر» يرد في اللّغة بمعنيين:

أحدهما: بمعنى الشّأن، كقوله: ﴿فَاتَّبَعُوا اَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧.

والثّاني: أنّه أحد أقسام الكلام الّذي يقابله النّهي.

وكلاهما يصحّ أن يكون مرادًا هاهنا، وتقديره: ثمّ جعلناك على طريقة من الدّين، وهي ملّة الإسلام، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَاكَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ النّحل: ١٢٣. (٤: ١٦٩٤)

الطّباطبائيّ: (الأمر): أمر الدّين، والمعنى: بعد ماآتينا بني إسرائيل ماآتينا، جعلناك على طريقة خاصّة من أمر الدّين الإلهيّ، وهي الشّريعة الإسلاميّة الّتي خصّ الله بها النّبيّ ﷺ، وأمّته. (١٨: ١٦٦)

١٣ـ ﴿اَللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ...﴾ الطّلاق: ١٢

مُجاهد: بحياة بعض وموت بعض، وسلامة هذا وهلاك ذاك مثلًا. (الفخر الرّازيّ ٣٠: ٤٠)

الحسن: بين كلّ سماء بين أرض وأمر. (القرطبيّ ١٨: ١٧٦)

عطاء: يريد الوحي بينهنّ إلى خلقه في كلّ أرض، وفي كلّ سماء. (الفخر الرّازيّ ٣٠: ٤٠)

قَتادَة: في كلّ سماء وفي كلّ أرض خَلْقٌ من خَلْقه، وأمرٌ من أمره، وقضاءٌ من قضائه. (الزّمخشريّ ٤: ١٢٤)

مُقاتِل: يعني الوحي من السّماء العُليا إلى الأرض السّفلى. (الفخر الرّازيّ ٣٠: ٤٠)

الميبُديّ: أي بين السّماء والأرض، يُريد: الأمر والنّهي والرّسل والوحي.

وقيل: (بَيْنَهُنَّ) أي بين كلّ سماء وسماء وأرض وأرض.

و(الأمر): القضاء والقدر.

وقيل: يريد بـ(الأمر) الوقائع والحوادث الّتي تحدث، وكلّ واحد منها أمرٌ وشأنٌ من الله، يتنزّل بحُكمه وقضائه وعلمه.

وقيل: هو مايُدبِّر فيهنّ من عجيب تدبيره؛ فيُنزّل المطر ويُخرج النّبات، ويأتي باللّيل والنّهار والشّتاء والصّيف، ويخلق الحيوان على اختلاف هيأتها وأنواعها، وينقلهم من حال إلى حال. (١٠: ١٤٧)

الزّمَخْشَريّ: أي يجري أمر الله وحكمه بينهنّ، ومُلكه ينفذ فيهنّ. (٤: ١٢٤)

الطَّبْرِسيّ: إنّما صاحبُ الأمر النّبيّ ﷺ، وهو على وجه الأرض. وإنّما (يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ) من فوق بين السّماوات والأرضين؛ فعلى هذا يكون المعنى تتنزّل الملائكة بأوامره إلى الأنبياء. (٥: ٣١١)

القُرطُبيّ: قال مُجاهِد: يتنزّل الأمر من السّماوات السّبع إلى الأرضين السّبع.

وقال الحسن: بين كلّ سماءين أرض وأمر.

و(الأمر) هنا الوحي، في قول مُقاتل وغيره؛ وعليه فيكون قوله: (بَيْنَهُنَّ) إشارة إلى بين هذه الأرض العليا الّتي هي أدناها وبين السّماء السّابعة الّتي هي أعلاها. وقيل: الأمر القضاء والقدر، وهو قول الأكثرين. فعلى هذا يكون المراد بقوله تعالى: (بَيْنَهُنَّ) إشارة إلى مابين الأرض السّفلى الّتي هي أقصاها وبين السّماء السّابعة الّتي هي أعلاها. وقيل: ﴿يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ بحياة بعض وموت بعض وغِنَى قومٍ وفقر قوم. وقيل: هو مايُدبّر فيهنّ من عجيب تدبيره؛ فينزل المطر ويُخرج النّبات ويأتي باللّيل والنّهار، والصّيف والشّتاء، ويخلق الحيوانات على اختلاف أنواعها وهيئاتها؛ فينقلهم من حال إلى حال. قال ابن كَيْسان: وهذا على مجال اللّغة واتّساعها، كما يقال للموت: أمْرُ الله؛ وللرّيح والسّحاب ونحوها. (١٨: ١٧٦)

البُرُوسَويّ: أي أمْر الله، واللّام عوض عن المضاف إليه. (بَيْنَهُنَّ) أي بين السّماوات السّبع والأرضين السّبع.

والظّاهر أنّ الجملة استئنافيّة للإخبار عن شمول جريان حُكمه ونفوذ أمْره في العلويّات والسُّفليّات كلّها. فالأمر عند الأكثرين القضاء والقدر، بمعنى يجري قضاؤه وينفذ حُكمَه بين السّماء السّابعة الّتي هي أعلى السّماوات، وبين الأرض السّابعة الّتي أسفل الأرضين. ولا يقتضي ذلك أن لايجري في العرش والكُرسيّ، لأنّ المقام اقتضى ذكر ماذكره، والتّخصيص بالذّكر لايقتضي التّخصيص بالحكم، كذا قالوا.

يقول الفقير: تحقيق هذا المقام يستدعي تمهيد مقدّمة، وهي أنّه استوى الأمْر الإراديّ الإيجاديّ على العرش، كما استوى الأمْر التّكليفيّ الإرشاديّ على الشّرع الّذي هو مقلوب العرش. والتّجلّيات الإيجاديّة الأمْريّة المتنزّلة بين السّماوات السّبع والأرضين السّبع موقوفة على استواء أمْر تمام حصول الأركان الأربعة على العرش، وتلك الأُمور الأربعة هي: الحركة المعنويّة الأسمائيّة، والحركة النّوريّة الرّوحانيّة، والحركة الطّبيعيّة المثاليّة، والحركة الصّوريّة الحسّيّة، وهي حركة العرش.

فالعرش مستوى أمره الإيجاديّ لامستوى نفسه تعالى عن ذلك.

ومنه يتنزّل الأمر الإلهيّ بينهنّ، وهي التّجلّيات الإلهيّة الدّنيويّة والبرزخيّة والحشريّة والنّيرانيّة والجنانيّة، وكلّها تجلّيات وجوديّة، أُشير إليها بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الرّحمن: ٢٩، وبقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ الحديد: ٤، وأمّا التّجليّات الشّهوديّة فما كانت وتكون في الدّنيا والآخرة، لقلوب أهل الكمال وأرواحهم وأسرارهم من الأنبياء العظام والأولياء الكرام.

فمعنى الآية: يتنزّل أمر الله بالإيجاد والتّكوين وترتيب النّظام والتّكميل بين كلّ سماء وأرض، من جانب العرش العظيم أبدًا دائمًا، لأنّ الله تعالى لم يزل ولايزال خالقًا في الدّنيا والآخرة، فيُفني ويُعدِم عوالمَ ويُوجِد ويُظهِر عوالمَ أُخرى لانهاية لشؤونه، فهو كلّ يوم وآن في أمر وشأن، بحسب مقتضيات استعدادات أهل العصر، وموجبات قابليّات أصحاب الزّمان.

(١٠: ٤٦)

الطَّباطَبائيّ: ﴿يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ الظّاهر أنّ الضّمير للسّماوات والأرض جميعًا، و(الأمر) هو الأمر الإلهيّ الّذي فسّره بقوله: ﴿اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢، وهو كلمة «الإيجاد»، و«تنزّله» هو أخذه بالنّزول من مصدر الأمر إلى سماء بعد سماء حتّى ينتهي إلى العالم الأرضيّ، فيتكوّن ما قصد بالأمر من عين أوأثر أو رزق أو موت أو حياة أو عزّة أو ذلّة أو غير ذلك. قال تعالى: ﴿وَاَوْحٰى فِي كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا﴾ فصّلت: ١٢، وقال: ﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ السّجدة: ٥.

وقيل: المراد بـ(الأمر) الأمر التّشريعيّ، يتنزّل ملائكة الوحي به من السّماء إلى النّبيّ وهو بالأرض، وهو تخصيص من غير مخصّص. وذيل الآية: ﴿لِتَعْلَمُوا اَنَّ اللهَ﴾ الطّلاق: ١٢ إلخ، لايلائمه. (١٩: ٣٢٦)

أَمْرًا

...قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا...

يوسف: ١٨

الزَّمَخْشَريّ: أمرًا عظيمًا ارتكبتموه من يوسف، وهوّنته في أعينكم. استدلّ على فعلهم به بما كان يُعرَف من حسدهم، وبسلامة القميص، أو أوحى إليه بأنّهم قصدوه. (٢: ٣٠٨)

البُرُوسَويّ: (أمرًا) من الأُمور منكرًا لايوصف ولايُعرَف، فصنعتموه بيوسف. (٤: ٢٢٧)

مثله الآلوسيّ (١٢: ٢٠٠)، وأبو السّعود (٣: ٥٨٠).

أَمْرٍ

١ـ فَعَسَى اللهُ اَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ...

المائدة: ٥٢

ابن عَبّاس: هو القتل وسبي الذّراري لبني قُرَيظة، والإجلاء لبني النّضير.

مثله مُقاتل. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٧)

الحسن: هو إظهار نفاق المنافقين مع الأمر بقتالهم.

مثله الزّجّاج. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٧)

السُّدّيّ: الأمْر: الجزية. (الطَّبَريّ ٦: ٢٨٠)

هو تجديد أمْر فيه إذلال المشركين وعزّ للمؤمنين. (الطُّوسيّ ٣: ٥٥٢)

الكَلْبيّ: هو إجلاء بني النّضير وأخذ أموالهم، لم يكن للنّاس فيه فعل بل طرح الله في قلوبهم الرّعب، فأعطوا بأيديهم من غير أن يوجف عليهم بخَيْل ولاركاب. وقتل قريظة وسبي ذراريهم.

(أبو حَيّان ٣: ٥٠٨)

ابن قُتَيْبَة: الخصب والرّخاء. (أبو حَيّان ٣: ٥٠٨)

الجُبّائيّ: هو أمْر دون الفتح الأعظم، أو موت هذا المنافق. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٧)

موت رأس النّفاق. (الآلوسيّ ٦: ١٥٨)

الطَّبَريّ: قد يحتمل أن يكون «الأمْر» الّذي وعد الله نبيّه محمّدًا ﷺ أن يأتي به هو الجزية، ويحتمل أن يكون غيرها. غير أنّه أيّ ذلك كان، فهو ممّا فيه إدالة المؤمنين، على أهل الكفر بالله وبرسوله، وممّا يسوء المنافقين ولايسرّهم؛ وذلك أنّ الله تعالى قد أخبر عنهم، أنّ ذلك الأمْر إذا جاء أصبحوا على ماأسَرُّوا في أنفسهم نادمين. (٦: ٢٨٠)

الفارسيّ: هو أمْر دون الفتح الأعظم، أو موت هذا المنافق، لأنّه إذا أتى الله المؤمنين ذلك ندم المنافقون والكفّار على تفويتهم بأنفسهم ذلك، وكذلك إذا ماتوا أو تحقّقوا مايصيرون إليه من العقاب ندموا على مافعلوه في الدّنيا من الكفر والنّفاق. (الطُّوسيّ ٣: ٥٥٢)

الزَّمَخْشَريّ: يقطع شأفة اليهود ويُجليهم عن بلادهم، فيصبح المنافقون نادمين على ماحدّثوا به أنفسهم؛ وذلك أنّهم كانوا يشكّون في أمْر رسول الله ﷺ ويقولون: ماظنّ أن يتمّ له أمْر، وبالحَرِيّ أن تكون الدّولة والغلبة لهؤلاء.

وقيل: ﴿أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ أو أن يُؤمَر النّبيّ ﷺ بإظهار أسرار المنافقين وقتلهم؛ فيندموا على نفاقهم.

وقيل: أو أمْر من عند الله لايكون فيه للنّاس فعل، كبني النّضير الّذين طرح الله في قلوبهم الرّعب فأعطوا بأيديهم من غير أن يوجف عليهم بخَيْل ولاركاب.

(١: ٦٢٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٤٠٣)

ابن عَطِيّة: يظهر أنّ هذا التّقسيم[1] إنّما هو، لأنّ الفتح الموعود به هو مايتركّب على سعي النّبيّ وأصحابه ويُسبّبه جِدّهم وعملهم؛ فوعد الله تعالى إمّا بفتح بمقتضى تلك الأفعال، وإمّا بأمْر من عنده يهلك أعداء الشّرع، هو أيضًا فتح، لايقع للبشر فيه تسبيب. (٢: ٢٠٥)

الفَخْر الرّازيّ: [قال مثل الزَّمَخْشَريّ وأضاف:]

إن قيل: شرط صحّة التّقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين، وقوله: ﴿عَسَى اللهُ اَنْ يَاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ ليس كذلك، لأنّ الإتيان بالفتح داخل في قوله: ﴿اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾؟

قلنا: قوله: ﴿اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ معناه أو أمْر من عنده لايكون للنّاس فيه فعل ألبتّة، كبني النّضير الّذين

(١) يعني قوله: ﴿اَنْ يَاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾.

طرح الله في قلوبهم الرّعب، فأعطوا بأيديهم من غير محاربة ولاعسكر. (١٢: ١٧)

٢ـ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ...﴾ النّور: ٦٢

راجع «ج م ع».

٣ـ ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾. الدّخان: ٤ ـ ٥

ابن عبّاس: يُحكِم الله أمر الدّنيا إلى قابل في ليلة القدر، ماكان من حياة أو موت أو رزق.

مثله قتادة ومُجاهد والحسن. (القُرطُبيّ ١٦: ١٢٦)

ابن عمر: يُحكِم الله أمر الدّنيا إلّا الشّقاء والسّعادة، فإنّهما لايتغيّران. (القُرطُبيّ ١٦: ١٢٦)

مُجاهد: في ليلة القدر كلّ أمر يكون في السّنة إلى السّنة: الحياة والموت، يُقدَّر فيها المعايش والمصائب كلّها.

نحوه أبو مالك وقَتادَة. (الطّبَريّ ٢٥: ١٠٨)

عِكْرِمَة: هي ليلة النّصف من شعبان يُبْرَم فيها أمر السّنة، ويُنسَخ الأحياء من الأموات، ويُكتَب الحاجّ، فلايزيد فيهم أحد ولاينقص منهم أحد.

(الطّبْرِسيّ ٥: ٦١)

الإمام الباقر عليه السلام: يُنزّل فيها كلّ أمر حكيم، والمُحكم ليس بشيئين إنّما هو شيء واحد. فمن حَكَم بما ليس فيه اختلاف فحُكمه من حُكم الله عزّ وجلّ، ومن حَكَم بأمر فيه اختلاف فرأى أنّه مصيب فقد حَكَم بحُكم الطّاغوت.

إنّه ليُنزَل في ليلة القدر إلى وليّ الأمر تفسير الأُمور سَنة سَنة، يؤمر فيها في أمر نفسه بكذا وكذا وفي أمر النّاس كذا وكذا، وأنّه ليحدث لوليّ الأمر ـ سوى ذلك ـ كلّ يوم علمَ الله الخاصّ والمكنون العجيب المخزون، مثل مايُنزّل في تلك اللّيلة من الأمر، ثمّ قرأ: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ...﴾ لقمان: ٢٧

(الكاشانيّ ٤: ٤٠٤)

الطّبَريّ: واختلف أهل العربيّة في وجه نصب قوله: (أَمْرًا)، فقال بعض نحويّي الكوفة: نُصب على إنّا أنزلناه أمرًا ورحمةً، على الحال.

وقال بعض نحويّي البصرة: نصب على معنى يُفْرَق كلُّ أمر فرقًا وأمرًا. (٢٥: ١٠٩)

نحوه الطّوسيّ (٩: ٢٢٤)، والطّبْرِسيّ (٥: ٦١).

النّقّاش: «الأمر» هو القرآن، أنزله الله من عنده. (القُرطُبيّ ١٦: ١٢٨)

الرُّمّانيّ: هو ماقضاه الله في اللّيلة المباركة من أحوال عباده. (القُرطُبيّ ١٦: ١٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾: كلّ شأن ذي حِكمة، أي مفعول على ماتقتضيه الحكمة. وهو من الإسناد المجازيّ، لأنّ «الحكيم» صفة صاحب الأمر عَلَى الحقيقة، ووصفُ «الأمر» به مجازٌ.

﴿أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا﴾ نصب على الاختصاص، جعل كلّ أمر جزلًا فخمًا، بأن وصفه بالحكيم، ثمّ زاده جزالةً وكسبه فخامةً بأن قال: أعني بهذا الأمر: أمرًا حاصلًا من

عندنا كائنًا من لدنّا، وكما اقتضاه عِلمُنا وتدبيرُنا.

ويجوز أن يراد به الأمْر الّذي هو ضدّ النّهي، ثمّ إمّا أن يوضع موضع «فرقانًا» الّذي هو مصدر «يفرق» لأنّ معنى الأمْر والفرقان واحد؛ من حيث إنّه إذا حكم بالشّيء وكتبه فقد أمَر به وأوجبه. أو يكون حالًا من أحد الضّميرين في (أنزلناه)، إمّا من ضمير الفاعل، أي أنزلناه آمرين أمْرًا. أو من ضمير المفعول، أي أنزلناه في حال كونه أمْرًا من عندنا، بما يجب أن يفعل.
(٣: ٥٠٠)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (٢٧: ٢٤٠)

٤ـ تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ. القدر: ٤

ابن عَبّاس: أُمِر بكلّ أمْر قدّره الله وقضاه في تلك السّنة إلى قابل. (القُرطُبيّ ٢٠: ١٣٣)

قَتادَة: يقضي فيها مايكون في السّنة إلى مثلها. فعلى هذا القول منتهي الخبر، وموضع الوقف من كلّ أمْر. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٦٠)

الطّبَريّ: من كلّ أمْر قضاه الله في تلك السّنة، من رزق وأجل وغير ذلك. [إلى أن قال:]

عن ابن عَبّاس: أنّه كان يقرأ (مِنْ كُلِّ امْرِىءٍ سَلَامٌ)، وهذه القراءة مَن قرأ بها وجّه معنى (من كلّ امرىء) من كلّ مَلَك، كان معناه عنده: تنزّل الملائكة والرّوح فيها بإذن ربّهم من كلّ مَلَك يُسلّم على المؤمنين والمؤمنات.

ولاأرى القراءة بها جائزة، لإجماع الحجّة من القرّاء على خلافها، وأنّها خلاف لما في مصاحف المسلمين؛ وذلك أنّه ليس في مصحف من مصاحف المسلمين في قوله: (أمْر) ياء، وإذا قُرِئت: (مِنْ كُلِّ امْرِىءٍ) لحقتها همزة، تصير في الخطّ ياءً.

والصّواب من القول في ذلك، القول الأوّل الّذي ذكرناه قبل، على ماتأوّله قَتادَة. (٣٠: ٢٦٠)

الطُّوسيّ: روي عن ابن عَبّاس أنّه قرأ (مِنْ كُلِّ امْرِىءٍ) بمعنى من الملائكة، الباقون (مِنْ كُلِّ أمْرٍ) بمعنى الواحد من الأُمور. [إلى أن قال:]

أي مايتنزلون به كلّه بأمْر الله. ويكون الوقف هاهنا تامًّا على ماقرأ به القُرّاء المشهورون، وعلى ماحكيناه عن ابن عَبّاس ـ وهو قول عِكْرِمة والضّحّاك ـ لايكون تامًّا. (١٠: ٣٨٤)

الطَّبْرِسيّ: أي بكلّ أمْر من الخير والبركة، كقوله: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ الرّعد: ١١، أي بأمْر الله. وقيل: بكلّ أمْر من أجَلٍ ورزقٍ، إلى مثلها من العام القابل؛ فعلى هذا يكون الوقف هنا تامًّا. (٥: ٥٢٠)

الفَخْر الرّازيّ: معناه تنزّل الملائكة والرّوح فيها من أجل كلّ أمْر، والمعنى أنّ كلّ واحد منهم إنّما نزل لمهمّ آخر، ثمّ ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: أنّهم كانوا في أشغال كثيرة، فبعضهم للرّكوع وبعضهم للسّجود، وبعضهم بالدّعاء، وكذا القول في التّفكّر والتّعليم وإبلاغ الوحي، وبعضهم لإدراك فضيلة اللّيلة أو ليسلّموا على المؤمنين.

وثانيها: وهو قول الأكثرين، من أجل كلّ أمْر قُدّر في تلك السّنة من خير أو شرّ. وفيه إشارة إلى أنّ نزولهم

إنّما كان عبادة، فكأنّهم قالوا: مانزلنا إلى الأرض لهوى أنفسنا، لكن لأجل كلّ أمْر فيه مصلحة المكلّفين. وعمّ لفظ «الأمْر» ليعمّ خير الدّنيا والآخرة، بيانًا منه أنّهم ينزلون بما هو صلاح المكلّف في دينه ودنياه، كأنّ السّائل يقول: من أين جئتَ؟ فيقول: مالك وهذا الفضول، ولكن قل: لأيّ أمْر جئتَ، لأنّه حظّك.

وثالثها: قرأ بعضهم (مِنْ كُلِّ امْرِيءٍ) أي من أجل كلّ انسان. (٣٢: ٣٥)

الآلوسيّ: أي من أجل كلّ أمْر تعلّق به التّقدير في تلك السّنة إلى قابل، وأظهره سبحانه وتعالى لهم، قاله غير واحد. فـ(مِنْ) بمعنى اللّام التّعليليّة متعلّقة بـ(تَنَزَّلُ).

قال عصام الدّين: فإن قلت: المقدّرات لاتفعل في تلك اللّيلة بل في تمام السّنة، فلماذا تنزّل الملائكة عليهم السلام فيها لأجل تلك الأُمور؟

قلت: لعلّ تنزّلهم لتعيين إنفاذ تلك الأُمور لهم، وتنزّلهم لأجل كلّ أمْر، ليس على معنى تنزّل كلّ واحد لأجل كلّ أمْر، ولاتنزّل كلّ واحد لأمْر، بل على معنى تنزّل الجميع لأجل جميع الأُمور، حتّى يكون في الكلام تقسيم العلل على المعلولات، انتهى.

وأقول: يمكن أن يكون تنزّلهم لإعداد القوابل لقبول ماأُمروا به. وأشار ـ بما ذكره من التّقسيم ـ إلى أنّه يجوز أن يكون نزول الواحد منهم لعِدّة أُمور، وقولهم: من أجل كلّ أمْر تعلّق إلخ قد تقدّم مافيه من البحث فتذكّر.

وقال أبو حاتم: (مِنْ) بمعنى الباء، أي تنزّل بكلّ أمْر. فقيل: أي من الخير والبركة، وقيل: من الخير والشّرّ.

وجُعلت الباء عليه للسّببيّة، فيرجع المعنى إلى نحو مامرّ. ومنهم من جعلها للملابسة، والمراد بملابستهم له ملابستهم للأمْر به، فكأنّه قيل: تنزّل الملائكة وهم مأمورون بكلّ أمْر يكون في السّنة، وكونهم يتنزّلون وهم كذلك لايستدعي فعلهم جميع ماأُمروا به في تلك اللّيلة.

والظّاهر ـ على ماقالوا ـ أنّ المراد بـ(الملائكة) المُدبّرات؛ إذ غيرهم لاتعلّق له في الأُمور الّتي تعلّق بها التّقدير ليتنزّلوا لأجلها، على المعنى السّابق، وهو خلاف ماتدلّ عليه الآثار من عدم اختصاصهم بالمدبّرات، فتدبّر.

وكأنّه لذلك قيل: إنّ (مِن كُلِّ أمْرٍ) متعلّق بقوله تعالى: (سَلامٌ) وهو مصدر بمعنى السّلامة خبر مُقدّم، وقوله تعالى: (هِيَ) مبتدأ، أي هي سلام من كلّ أمْر مخوف. وتعلّقه بذلك على التّوسّع في الظّرف، وإلّا فمعمول المصدر لايتقدّم عليه في المشهور.

وقيل: هو متعلّق بمحذوف مقدّم يفسّره المذكور. ومن وقف على كلام العلّامة التّفتازانيّ في أوائل «شرح التّلخيص» في مثل ذلك، استغنى عمّا ذُكر.

وقيل: ﴿مِنْ كُلِّ اَمْرٍ﴾ متعلّق بـ(تنزّل) لكن على معنى تنزّل إلى الأرض منفصلة من كلّ أمْر لها في السّماء وتاركة له. وفيه إشارة إلى مزيد الاهتمام بالتّنزّل إلى الأرض وفيه من البُعد مافيه. (٣٠: ١٩٦)

الطَّباطَبائيّ: (مِنْ) في قوله: ﴿مِنْ كُلِّ اَمْرٍ﴾ قيل: بمعنى الباء. وقيل: لابتداء الغاية، وتفيد السّببيّة، أي بسبب كلّ أمْر إلهيّ. وقيل: للتّعليل بالغاية، أي لأجل تدبير كلّ أمْر من الأُمور.

والحقّ أنّ المراد بـ«الأمر» إن كان هو الأمر الإلهيّ المفسّر بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢ فـ(من) للابتداء وتفيد السّببيّة، والمعنى تتنزّل الملائكة والرّوح في ليلة القدر بإذن ربّهم مبتدءً تنزّلهم وصادرًا من كلّ أمر إلهيّ.

وإن كان هو الأمر من الأُمور الكونيّة والحوادث الواقعة فـ(من) بمعنى اللّام التّعليليّة، والمعنى تتنزّل الملائكة والرّوح في اللّيلة بإذن ربّهم، لأجل تدبير كلّ أمرٍ من الأُمور الكونيّة. (٢٠: ٣٣٢)

أَمْرُهُ

...وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهٰى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ...

البقرة: ٢٧٥

الحسن: أجرُه على الله لقبوله الموعظة.

(أبو حيّان ٢: ٣٣٦)

مثله المَيْبُديّ. (١: ٧٥٢)

أبو سليمان الدّمشقيّ: في عفو الله عن ماشاء منه. (أبو حيّان ٢: ٣٣٦)

الطَّبَريّ: يعني وأمر آكله بعد مجيئه الموعظة من ربّه والتّحريم، وبعد انتهاء آكله عن أكله، إلى الله في عصمته وتوفيقه، إن شاء عصمه عن أكله وثبّته في انتهائه عنه، وإن شاء خذله عن ذلك. (٣: ١٠٤)

نحوه الطُّوسيّ (٢: ٣٦١)، والطَّبْرِسيّ (١: ٣٩٠).

الزَّمَخْشَريّ: يحكم في شأنه يوم القيامة، وليس من أمره إليكم شيء، فلاتطالبوه به. (١: ٤٠٠)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ﴾ فيه وجوه للمفسّرين، إلّا أنّ الّذي أقوله: إنّ هذه الآية مختصّة بمن ترك استحلال الرّبا من غير بيان أنّه ترك أكل الرّبا أو لم يترك، والدّليل عليه مقدّمة الآية ومؤخّرتها.

أمّا مقدّمة الآية فلأنّ قوله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهٰى﴾ ليس فيه بيان، أنّه انتهى عمّاذا؟ فلابدّ وأن يصرف ذلك المذكور إلى السّابق. وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ماحكى الله أنّهم قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾، فكان قوله: (فَانْتَهٰى) عائدًا إليه، فكان المعنى فانتهى عن هذا القول.

وأمّا مؤخّر الآية فقوله: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ومعناه: عاد إلى الكلام المتقدّم، وهو استحلال الرّبا، فأمْرُه إلى الله.

ثمّ هذا الإنسان إمّا أن يقال: إنّه كما انتهى عن استحلال الرّبا انتهى أيضًا عن أكل الرّبا، أو ليس كذلك. فإن كان الأوّل كان هذا الشّخص مُقِرًّا بدين الله عالمًا بتكليف الله، فحينئذ يستحقّ المدح والتّعظيم والإكرام.

لكن قوله: ﴿فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ﴾ ليس كذلك، لأنّه يفيد أنّه تعالى إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له؛ فثبت أنّ هذه الآية لاتليق بالكافر ولابالمؤمن المطيع، فلم يبق إلّا أن يكون مختصًّا بمن أقرّ بحرمة الرّبا ثمّ أكل الرّبا، فهاهنا أمره لله إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له، وهو كقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَايَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ النّساء: ٤٨، فيكون ذلك دليلًا ظاهرًا على صحّة قولنا: إنّ العفو من الله مرجوّ. (٧: ١٠٠)

القُرطُبيّ: فيه أربع تأويلات:

أحدها: أنّ الضّمير عائد إلى (الرّبا)، بمعنى وأمر الرّبا إلى الله في إمرار تحريمه، أو غير ذلك.

والآخر: أن يكون الضّمير عائدًا على (مَاسَلَفَ) أي أمره إلى الله تعالى في العفو عنه، وإسقاط التّبِعة فيه.

والثّالث: أن يكون الضّمير عائدًا على «ذي الرّبا» بمعنى أمره إلى الله في أن يثبته على الانتهاء، أو يعيده إلى المعصية في الرّبا.

واختار هذا القول النّحّاس، قال: وهذا قول حسَنٌ بيّنٌ، أي وأمره إلى الله في المستقبل إن شاء ثبّته على التّحريم وإن شاء أباحه.

والرّابع: أن يعود الضّمير على «المنتهي»، ولكن بمعنى التّأنيس له وبسط أمله في الخير، كما تقول: وأمره إلى طاعة وخير، وكما تقول: وأمره في نموّ وإقبال إلى الله تعالى وإلى طاعته. (٣: ٣٦٦)

أبو حَيّان: الظّاهر أنّ الضّمير في (أمْره) عائد على «المنتهي» إذ سياق الكلام معه، وهو بمعنى التّأنيس له وبسط أمله في الخير، كما تقول: أمْره إلى طاعة وخير وموضع رجاء. والأمر هنا ليس في الرّبا خاصّة بل وجملة أُموره.

وقيل: في الجزاء والمحاسبة.

وقيل: في العفو والعقوبة.

وقيل: ﴿وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ يحكم في شأنه يوم القيامة لاإلى الّذين عاملهم، فلايطالبونه بشيء.

وقيل: المعنى فأجره على الله لقبوله الموعظة، قاله الحسن.

وقيل: الضّمير يعود على (ماسلف) أي في العفو عنه، وإسقاط التّبِعة فيه.

وقيل: يعود على «ذي الرّبا» أي في أن يثبّته على الانتهاء أو يعيده إلى المعصية، قاله ابن جُبَيْر ومُقاتل.

وقيل: يعود على (الرّبا) أي في إمرار تحريمه أو غير ذلك.

وقيل: في عفو الله عن ماشاء منه، قاله أبوسليمان الدّمَشقيّ. (٢: ٣٣٥)

الطَّباطَبائيّ: اعلَم أنّ أمر الآية عجيب، فإنّ قوله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾ إلى آخر الآية ـ مع مايشتمل عليه من التّسهيل والتّشديد ـ حُكْمٌ غير خاصّ بالرّبا، بل عامّ يشمل جميع الكبائر الموبقة. والقوم قد قصروا في البحث عن معناها، حيث اقتصروا بالبحث عن مورد الرّبا خاصّة، من حيث العفو عمّا سلف منه، ورجوع الأمر إلى الله فيمن انتهى، وخلود العذاب لمن عاد إليه بعد مجيء الموعظة. هذا كلّه مع ماتراه من العموم في الآية.

إذا عَلِمتَ هذا ظهر لك أنّ قوله: ﴿فَلَهُ مَاسَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ لايفيد إلّا معنى مبهمًا، يتعيّن المعصية الّتي جاء فيها الموعظة، ويختلف باختلافها. فالمعنى: أنّ من انتهى عن موعظة جاءته، فالّذي تقدّم منه من المعصية سواء كان في حقوق الله أو في حقوق النّاس فإنّه لايؤاخذ بعينها، لكنّه لايوجب تخلّصه من تبعاته أيضًا، كما تخلّص من أصله من حيث صدوره، بل أمْره فيه إلى الله.

إن شاء وضع فيها تبعة، كقضاء الصّلاة الفائتة والصّوم المنقوض، وموارد الحدود والتّعزيرات، وردّ المال المحفوظ المأخوذ غصبًا أو رِبًا وغير ذلك، مع العفو عن أصل الجرائم بالتّوبة والانتهاء.

وإن شاء عفا عن الذّنب، ولم يضع عليه تبعة بعد التّوبة، كالمشرك إذا تاب عن شركه، ومَن عصى بنحو شرب الخمر واللّهو فيما بينه وبين الله ونحو ذلك.

فإنّ قوله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى﴾ مطلق يشمل الكافرين والمؤمنين في أوّل التّشريع، وغيرهم من التّابعين، وأهل الأعصار اللّاحقة.

(٢: ٤١٧)

أَمْرِهِ

...لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ... المائدة: ٩٥

راجع «و ب ل».

بِأَمْرِهِ

١ـ...وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ... الأعراف: ٥٤

الطّبريّ: كلّ ذلك بأمره، أمرهنّ الله فأطعن أمره. ألا لله الخلق كلّه، والأمر الّذي لايخالف، ولايردّ أمره دون ماسواه من الأشياء كلّها، ودون ماعبده المشركون من الآلهة والأوثان الّتي لاتضرّ ولاتنفع، ولاتخلق ولاتأمر، تبارك الله معبودنا الّذي له عبادة كلّ شيء ربّ العالمين. (٨: ٢٠٦)

الزّمخشريّ: بمشيئته وتصريفه، وهو متعلّق بـ(مسخّرات) أي خلقهنّ جاريات بمقتضى حكمته وتدبيره، وكما يريد أن يصرفها، سمّى ذلك أمرًا على التّشبيه، كأنّهنّ مأمورات بذلك. (٢: ٨٢)

أبو حَيّان: قيل: بأمره، أي بنفاذ إرادته؛ إذ المقصود تبيين عظيم قدرته، لقوله: ﴿اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ فصّلت: ١١، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ...﴾ النّحل: ٤٠

وقيل: الأمر هو الكلام. (٤: ٣١٠)

الآلوسيّ: أي خلقهنّ، حال كونهنّ مذلّلات تابعات لتصرّفه سبحانه فيهنّ بماشاء، غير ممتنعات عليه جلّ شأنه، كأنّهنّ مميّزات أُمرن فانقدن، فتسمية ذلك أمرًا على سبيل التّشبيه والاستعارة.

ويصحّ حمل «الأمر» على الإرادة كما قيل، أي هذه الأجرام العظيمة والمخلوقات البديعة منقادة لإرادته.

ومنهم من حمل «الأمر» على الأمر الكلاميّ، وقال: إنّه سبحانه أمر هذه الأجرام بالسّير الدّائم والحركة المستمرّة على الوجه المخصوص، إلى حيث شاء.

ولامانع من أن يُعطيها الله تعالى إدراكًا وفهمًا لذلك، بل ادّعى بعضهم أنّها مُدركة مطلقًا. وفي بعض الأخبار مايدلّ على أنّ لبعضها إدراكًا لغير ماذُكر. (٨: ١٣٨)

رشيد رضا: الأمر هنا أمر التّكوين، أو هو عبارة عن التّصرّف والتّدبير، ومنه (أُولو الأمر)، وأصله: الأمر المقابل للنّهي، توسّع فيه، أي وخلَق الشّمس والقمر والنّجوم حال كونهنّ مذلّلات خاضعات لتصرّفه، منقادات لمشيئته.

فقد قرأ الجمهور هذه الكلمات بالنّصب، وقرأها ابن عامر بالرّفع على أنّ (الشّمس) مبتدأ باعتبار ماعطف عليها، و(مسخّرات) خبره. ولافرق بين القراءتين في المعنى المراد من التّسخير بأمره، إلّا أنّ ظاهر قراءة

الجمهور أنّ (الشّمس والقمر والنّجوم) غير (السّموات والأرض) لأنّ العطف يقتضي المغايرة، وسيأتي الكلام على ذلك في الكلام على (السّموات السّبع) في موضعه. (٨: ٤٥٤)

٢ـ...فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ... التّوبة: ٢٤

ابن عبّاس: هو فتح مكّة. (الزّمخشريّ ٢: ١٨١)

مثله مُجاهِد ومُقاتل (الآلوسيّ ١٠: ٧١٠)، والطّبَريّ (١٠: ٩٩).

مُجاهِد: بالفتح. (الطّبَريّ ١٠: ٩٩)

الحَسَن: هي عقوبة عاجلة أو آجلة.

(الزّمخشريّ ٢: ١٨١)

مثله الجُبّائيّ (الآلوسيّ ١٠: ٧١)، والفخر الرّازيّ (١٦: ١٩)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٠٣).

الطَّبْرِسيّ: أي بحكمه فيكم، وقيل: بفتح مكّة، عن مُجاهِد.

وقال بعضهم: وهذا لايصحّ، لأنّ سورة براءة نزلت بعد فتح مكّة. (٣: ١٦)

رشيد رضا: وعيدًا بهم لتذهب أنفسهم فيه كلّ مذهب، وأقرب مايُفسّر به قوله في وعيد المنافقين، من هذه السّورة: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا اِلَّا اِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ اَنْ يُصِيبَكُمُ اللهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ اَوْ بِاَيْدِينَا﴾ التّوبة: ٥٢. (١٠: ٢٣٥)

الطَّباطَبائيّ: ذكر تعالى أنّهم إن تولّوا أعداء الدّين، وقدّموا حكم هؤلاء الأُمور على حبّ الله ورسوله والجهاد في سبيله فليتربّصوا ولينتظروا حتّى يأتي الله بأمره والله لايهدي القوم الفاسقين.

ومن المعلوم أنّ الشّرط أعني قوله: ﴿اِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فِي سَبِيلِهِ﴾ في معنى أن يقال: إن تنتهوا عمّا ينهاكم عنه من اتّخاذ الآباء والإخوان الكافرين أولياء باتّخاذكم سببًا يؤدّي إلى خلاف مايدعوكم إليه وإهمالكم في أمر غرض الدّين وهو الجهاد في سبيل الله.

فقوله في الجزاء: ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللهُ بِاَمْرِهِ﴾ لامحالة إمّا أمر يتدارك به ماعرض على الدّين من ثلمة وسقوط غرض في ظرف مخالفتهم، وإمّا عذاب يأتيهم عن مخالفة أمر الله ورسوله، والإعراض عن الجهاد في سبيله.

غير أنّ قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَاللهُ لَايَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ يعرض لهم أنّهم خارجون حينئذ عن زيّ العبوديّة، فاسقون عن أمر الله ورسوله، فهم بمَعزِل من أن يهديهم الله بأعمالهم، ويوفّقهم لنصرة الله ورسوله، وإعلاء كلمة الدّين، وإحياء آثار الشّرك.

فذيل الآية يهدي إلى أنّ المراد بهذا الأمر الّذي يأمرهم الله أن يتربّصوا له حتّى يأتي به أمر منه تعالى، متعلّق بنصرة دينه وإعلاء كلمته، فينطبق على مثل قوله تعالى في سورة المائدة ـ بعد آيات ينهى فيها عن تولّي الكافرين ـ: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَايَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ المائدة: ٥٤، والآية بقيودها وخصوصيّاتها

كما ترى تنطبق على ماتفيده الآية الّتي نحن فيها.

فالمراد ـ واللّه أعلم ـ إن اتّخذتم هؤلاء أولياء، واستنكفتم عن إطاعة اللّه ورسوله، والجهاد في سبيل اللّه، فتربّصوا حتّى يأتي اللّه بأمره، ويبعث قومًا لايحبّون إلّا اللّه، ولايوالون أعداءه، ويقومون بنصرة الدّين والجهاد في سبيل اللّه أفضلَ قيام، فإنّكم إذًا فاسقون لاينتفع بكم الدّين، ولايهدي اللّه شيئًا من أعمالكم إلى غرض حقّ، وسعادة مطلوبة.

وربّما قيل: إنّ المراد بقوله: ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ﴾ الإشارة إلى فتح مكّة.

وليس بسديد، فإنّ الخطاب في الآية للمؤمنين من المهاجرين والأنصار، وخاصّة المهاجرين، وهؤلاء هم الّذين فتح اللّه مكّة بأيديهم، ولامعنى لأن يُخاطَبوا ويقال لهم: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ...أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى﴾ يفتح اللّه مكّة بأيديكم ﴿وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ التوبة: ٢٤، أو فتربّصوا حتّى يفتح اللّه مكّة، واللّه لايهديكم لمكان فسقكم، فتأمّل. (٩: ٢٠٨)

٣ـ ...وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ... إبراهيم: ٣٢

الزّمَخشَريّ: بقوله: (كُنْ). (٢: ٣٧٩)

الطّبْرِسيّ: أي بأمر اللّه، لأنّها تسيرُ بالرّياح، واللّه هو المُنشئ للرّياح. (٣: ٣١٦)

الفَخر الرّازيّ: إنّه تعالى أضاف ذلك التّسخير إلى أمره، لأنّ المَلِك العظيم قلّما يوصَف بأنّه فعَل، وإنّما يقال فيه: إنّه أمَر بكذا تعظيمًا لشأنه. ومنهم من حمله على ظاهر قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل: ٤٠. (١٩: ١٢٨)

البُرُوسَويّ: بإرادته إلى حيث توجّهتم، وانطوى في تسخير الفُلك تسخير البُحار وتسخير الرّياح. (٤: ٤٢١)

الآلوسيّ: بمشيئته الّتي بها نيط كلّ شيء، وتخصيصه بالذّكر على ماذكره بعض المحقّقين للتّنصيص على أنّ ذلك ليس بمزاولة الأعمال واستعمال الآلات كما يتراءى من ظاهر الحال، ويندرج في تسخير الفلك كما في البحر تسخيره، وكذا تسخير الرّياح. (١٣: ٢٢٤)

الطّباطَبائيّ: إسناد جريها في البحر إلى أمره تعالى، مع كونه مستندًا إلى الأسباب الطّبيعيّة العاملة كالرّيح والبخار وسائر الأسباب، لكونه تعالى هو السّبب المحيط الّذي إليه ينتهي كلّ سبب. (١٢: ٥٩)

٤ـ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ... الرّوم: ٢٥

الزّمَخشَريّ: أي بقوله: كونا قائمتين، والمراد بإقامته لهما إرادته لكونهما على صفة القيام دون الزّوال. (٣: ٢١٩)

الطّبْرِسيّ: بلادعامة تدعمها ولاعلاقة تتعلّق بها بأمره لهما بالقيام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل: ٤٠.

وقيل: (بأمره) أي بفعله وإمساكه، إلّا أنّ أفعال اللّه عزّ اسمه تضاف إليه بلفظ الأمر، لأنّه أبلغ في الاقتدار،

فإنّ قول القائل: أراد فكان، أو أمَر فكان، أبلغ في الدّلالة على الاقتدار من أن يقول: فعَلَ فكان. (٤: ١٠٣)

نحوه الطّباطبائيّ. (١٦: ١٦٩)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: (بِأَمْرِهِ) أي بقوله: «قُوما» أو بإرادته قيامها، وذلك لأنّ الأمر عند المعتزلة موافق للإرادة، وعندنا ليس كذلك. ولكنّ النّزاع في الأمر الّذي للتّكليف لا في الأمر الّذي للتّكوين، فإنّا لا ننازعهم في أنّ قوله: (كُنْ) و(كُونُوا) و(يَانَارُ كُونِي) موافق للإرادة. (٢٥: ١١٥)

القُرطُبيّ: أي قيامها واستمساكها بقدرته بلا عمَد.

وقيل: بتدبيره وحكمته، أي يمسكها بغير عمَدٍ لمنافع الخلق.

وقيل: (بِأَمْرِهِ): بإذنه، والمعنى واحد. (١٤: ١٩)

اَمْرُكُمْ

...فَأَجْمِعُوا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَايَكُنْ اَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً... يونس: ٧١

الزّمَخْشَريّ: إن قلت: ما معنى الأمرين: أمرهم الّذي يجمعونه، وأمرهم الّذي لا يكون عليهم غُمّة؟

قلت: أمّا الأمر الأوّل فالقصد إلى إهلاكه، يعني فاجمعوا ما تريدون من إهلاكي واحتشدوا فيه، وابذلوا وسعكم في كيدي. وإنّما قال ذلك إظهارًا لقلّة مبالاته وثقته بما وعده ربّه من كلاءته وعصمته إيّاه، وأنّهم لن يجدوا إليه سبيلًا.

وأمّا الثّاني ففيه وجهان: أحدهما: أن يراد مصاحبتهم له، وما كانوا فيه معه من الحال الشّديدة عليهم المكروهة عندهم، يعني ثمّ أهلكوني لئلّا يكون عيشكم بسببي غُصّة وحالكم عليكم غُمّة، أي غمًّا وهمًّا، والغمّ والغُمّة كالكَرْب والكُرْبة. والثّاني أن يراد به ما أُريد بالأمر الأوّل. (٢: ٢٤٥)

أبو البَرَكات: المراد من «الأمر» هنا وجود كيدهم ومكرهم، فالتّقدير: لا تتركوا من أمركم شيئًا إلّا أحضرتموه. (أبو حيّان ٥: ١٧٩)

القاسميّ: أي شأنكم في إهلاكي. (٩: ٣٣٨٠)

اَمْرِي

١ـ ...وَمَافَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِي... الكهف: ٨٢

ابن عَبّاس: يريد انكشف لي من الله عِلمٌ فعملتُ به. (الطّبْرِسيّ ٣: ٤٨٨)

قَتادَة: كان عبدًا مأمورًا، فمضى لأمر الله. (الطّبَريّ ١٦: ٧)

ابن إسحاق: ما رأيت أجمع ما فعلته عن نفسي. (الطّبَريّ ١٦: ٧)

الطّبَريّ: وما فعلت يا موسى جميع الّذي رأيتني فعلته عن رأيي، ومن تلقاء نفسي، وإنّما فعلته عن أمر الله إيّاي به. (١٦: ٧)

مثله الطّبْرِسيّ. (٣: ٤٨٨)

الزّمَخْشَريّ: عن اجتهادي ورأيي، وإنّما فعلته بأمر الله. (٢: ٤٩٦)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٢١: ١٦٢)، وأبو حيّان (٦: ١٥٦)، والبُرُوسَويّ (٥: ٢٨٧)، والآلوسيّ (١٦: ١٤)، والطّباطَبائيّ (١٣: ٣٤٩).

٢ـ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي. طه: ٣٢

الطَّبَريّ: واجعله نبيًّا مثل ماجعلتني نبيًّا، وأرسله معي إلى فرعون. (١٦: ١٦٠)

مثله القُرطُبيّ. (١١: ١٩٤)

الزَّمَخشَريّ: أي اجعله شريكي في الرّسالة حتّى نتعاون على عبادتك وذكرك، فإنّ التّعاون مهيّج الرّغبات، يتزايد به الخير ويتكاثر. (٢: ٥٣٦)

مثله البُرُوسَويّ (٥: ٣٧٩)، والآلوسيّ (١٦: ١٨٥)، والمَراغيّ (١٦: ١٠٧).

الطَّبْرِسيّ: أي إجمع بيني وبينه في النّبوّة، ليكون أحرص على مؤازرتي. لم يقتصر على سؤال الوزارة حتّى سأل أن يكون شريكه في النّبوّة، ولولا ذلك لجاز أن يستوزره من غير مسألة. (٤: ٩)

الفَخر الرّازيّ: الأمر هاهنا «النّبوّة» وإنّما قال ذلك لأنّه عليه السلام علم أنّه يشدّ به عضده، وهو أكبر منه سنًّا، وأفصح منه لسانًا. (٢٢: ٥٠)

الطَّباطَبائيّ: معنى قوله: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ سؤال الإشراك في أمر كان يخصّه، وهو تبليغ مابلغه من ربّه بادئ مرّة، فهو الّذي يخصّه ولايشاركه فيه أحد سواه، ولاله أن يستنيب فيه غيره.

وأمّا تبليغ الدّين أو شيء من أجزائه بعد بلوغه بتوسّط النّبيّ فليس ممّا يختصّ بالنّبيّ بل هو وظيفة كلّ من آمن به، ممّن يعلم شيئًا من الدّين، وعلى العالم أن يبلّغ الجاهل، وعلى الشّاهد أن يبلّغ الغائب. ولامعنى لسؤال إشراك أخيه معه في أمر لايخصّه بل يعمّه وأخاه، وكلّ من آمن به من الإرشاد والتّعليم والبيان والتّبليغ.

فتبيّن أنّ معنى إشراكه في أمره: أن يقوم بتبليغ بعض مايوحى إليه من ربّه عنه وسائر مايختصّ به من عند الله، كافتراض الطّاعة وحجّيّة الكلمة.

وأمّا الإشتراك في النّبوّة خاصّة، بمعنى تلقّي الوحي من الله سبحانه فلم يكن موسى يخاف على نفسه التّفرّد في ذلك حتّى يسأل الشّريك، وإنّما كان يخاف التّفرّد في التّبليغ وإدارة الأُمور، في إنجاء بني إسرائيل ومايلحق بذلك. وقد نقل ذلك عن موسى نفسه في قوله: ﴿وَأَخِي هٰرُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنّي لِسانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾ القصص: ٣٤.

على أنّه صحّ من طرق الفريقين أنّ النّبيّ ﷺ دعا بهذا الدّعاء بألفاظه في حقّ عليّ عليه السلام، ولم يكن نبيًّا. (١٤: ١٤٧)

أَمْرَنا

١ـ إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ. التّوبة: ٥٠

مُجاهِد: أي أخذنا حِذْرنا واحترزنا بالقعود، من قبل هذه المصيبة. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٧)

الطَّبَريّ: أي قد أخذنا حِذْرنا بتخلّفنا عن محمّد، وترك اتّباعه إلى عدوّه. (١٠: ١٤٩)

الزَّمَخشَريّ: أي أمرنا الّذي نحن متّسمون به من الحذَر والتّيقّظ والعمل بالحزم. (٢: ١٩٤)

مثله الفَخر الرّازيّ (١٦: ٨٤)، وأبو حيّان (٥: ٥١).

الطَّبْرِسيّ: أخذنا أمْرنا من مواضع الهلكة، فسلمنا ممّا وقعوا فيه. (٣: ٣٧)

القُرطُبيّ: أي احتطنا لأنفسنا وأخذنا بالحزم، فلم نخرج إلى القتال. (٨: ١٥٩)

مثله رشيد رضا. (١٠: ٤٧٨)

الآلوسيّ: أي تلافينا مايهمّنا من الأمر، يعنون به التّخلّف والقعود عن الحرب والمداراة مع الكفرة، وغير ذلك من أُمور الكفر والنّفاق، قولًا وفعلًا. (١٠: ١١٤)

الطَّباطَبائيّ: كناية عن الاحتراز عن الشّرّ قبل وقوعه، كأنّ أمْرهم كان خارجًا من أيديهم فأخذوه وقبضوا وتسلّطوا عليه، فلم يَدَعُوه يفسد ويضيع.

فمعنى الآية أنّ هؤلاء المنافقين هواهم عليك: إن غنمت وظفرت في وجهك هذا ساءهم ذلك، وإن قتلت أو جرحت أو أصبت بأيّ مصيبة أُخرى قالوا: قد احترزنا عن الشّرّ من قبل، وتولّوا وهم فرحون. (٩: ٣٠٦)

٢ـ وَلَمَّا جَاءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا... هود: ٥٨

الطُّوسيّ: المعنى ولمّا جاء أمْرنا بهلاك عاد. (٦: ١٣)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ١٧١)

الفَخْر الرّازيّ: أي عذابنا، وذلك هو مانزل بهم من الرّيح العقيم عذّبهم الله بها سبع ليال وثمانية أيّام، تدخل في مناخرهم وتخرج من أدبارهم، وتصرعهم على الأرض على وجوههم، حتّى صاروا كأعجاز نخل خاوية.

فان قيل: فهذه الرّيح كيف تؤثّر في إهلاكهم؟

قلنا: يحتمل أن يكون ذلك لشدّة حرّها أو لشدّة بردها أو لشدّة قوّتها، فتخطف الحيوان من الأرض، ثمّ تضربه على الأرض، فكلّ ذلك محتمل. (١٨: ١٤)

نحوه القُرطُبيّ (٩: ٨١)، والبُرُوسَويّ (٤: ١٥٠)، والبَيْضاويّ (١: ٤٧٢)، والقاسميّ (٩: ٣٤٥٨).

أبو حَيّان: الأمْر: واحد الأُمور، فيكون كناية عن العذاب أو عن القضاء بهلاكهم، أو مصدر أمَر، أي أمْرنا للرّيح أو لخزنتها. (٥: ٢٣٥)

الآلوسيّ: أي نزل عذابنا على أنّ الأمْر واحد الأُمور.

وقيل: أو المأمور به، وفي التّعبير عنه بذلك مضافًا إلى ضمير جلّ جلاله، وعن نزوله بالمجيء مالايخفى من التّفخيم والتّهويل.

وجوّز أن يكون واحد الأوامر، أي وورد أمْرنا بالعذاب. والكلام على الحقيقة إن أُريد أمْر الملائكة عليهم السلام. ويجوز أن يكون ذلك مجازًا عن الوقوع، على سبيل التّمثيل. (١٢: ٨٥)

مثله أبو السُّعود. (٣: ٢٩)

الطَّباطَبائيّ: المراد بمجيء «الأمْر» نزول العذاب، وبوجه أدقّ صدور الأمْر الإلهي الّذي يستتبع القضاء الفاصل بين الرّسول وبين قومه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ اَنْ يَأْتِيَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ فَاِذَا جَاءَ اَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْـمُبْطِلُونَ﴾ المؤمن: ٧٨. (١٠: ٣٠٤)

٣ـ...فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ المؤمنون: ٢٧

الطَّبَريّ: يقول: فإذا جاء قضاؤنا في قومك، بعذابهم وهلاكهم. (١٨: ١٧)

مثله الطُّوسيّ (٧: ٣٦٢)، والبُرُوسَويّ (٦: ٧٩)، والقاسميّ (١٢: ٤٣٩٧)، والمراغيّ (١٨: ١٩).

الفَخر الرّازيّ: فاعلم أنّ لفظ «الأمر» كما هو، حقيقة في طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، فكذا هو حقيقة في الشّأن العظيم. والدّليل عليه أنّك إذا قلت: هذا أمر، بقي الذّهن يتردّد بين المفهومين، وذلك يدلّ على كونه حقيقةً فيهما، وتمام تقريره مذكور في كتاب «المحصول» في الأُصول.

ومن النّاس من قال: إنّما سمّاه «أمرًا» على سبيل التّعظيم والتّفخيم، مثل قوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ فصّلت: ١١. (٢٣: ٩٤)

الآلوسيّ: لترتيب مضمون مابعدها على إتمام صنع الفُلك.

والمراد بـ«الأمر» العذاب، كما في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ هود: ٤٣، فهو واحد الأُمور، لا الأمر بالرّكوب فهو واحد الأوامر كما قيل.

والمراد بمجيئه كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره، أي إذا جاء إثر تمام الفُلك عذابُنا. (١٨: ٢٦)

الطَّباطَبائيّ: المراد بـ«الأمر» ـ كما قيل ـ حكمه الفصل بينه وبين قومه، وقضاؤه فيهم بالغرق. (١٥: ٢٩)

بِأَمْرِنَا

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا... الأنبياء: ٧٣

الطَّبَريّ: يهدون النّاس بأمر الله إيّاهم بذلك، ويدعونهم إلى الله وإلى عبادته. (١٧: ٤٩)

نحوه القاسميّ. (١١: ٤٢٨٧)

الطَّبْرِسيّ: يهدون الخلق إلى طريق الحقّ وإلى الدّين المستقيم (بِأَمْرِنَا)، فمن اهتدى بهم في أقوالهم وأفعالهم فالنّعمة لنا عليه. (٤: ٥٦)

القُرطُبيّ: أي بما أنزلنا عليهم من الوحي والأمر والنّهي، فكأنّه قال: يهدون بكتابنا. (١١: ٣٠٥)

الطَّباطَبائيّ: وظاهر قوله: ﴿أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ أنّ الهداية بالأمر يجري مجرى المفسّر لمعنى الإمامة، وقد تقدّم الكلام في معنى «هداية الإمام بأمر الله في الكلام» على قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤، في الجزء الأوّل من الكتاب. (١٤: ٣٠٤)

الأُمور

...وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ.

البقرة: ٢١٠

الطَّبَريّ: وإلى الله يؤول القضاء بين خلقه يوم القيامة، والحكم بينهم في أُمورهم الّتي جرت في الدّنيا. [إلى أن قال:]

وإنّما أدخل جلّ وعزّ الألف واللّام في (الأُمور) لأنّه جلّ ثناؤه عنى بها جميع الأُمور، ولم يعن بها بعضًا دون بعض، فكان ذلك بمعنى قول القائل: يعجبني العسل، والبغل أقوى من الحمار، فيدخل فيه الألف واللّام، لأنّه لم يقصد به قصد بعض دون بعض، إنّما يراد به العموم والجمع. (٢: ٣٣١)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٣٢٦)، والمراغيّ (٣: ١١٦).

الطَّبْرِسيّ: معناه فرغ من الأمر، وهو المحاسبة وإنزال أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار، هذا في الآخرة. وقيل: معناه وجب العذاب، أي عذاب الاستئصال، وهذا في الدّنيا.

﴿وَاِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ﴾ أي إليه تُردّ الأُمور في سؤاله عنها ومجازاته عليها، وكانت الأُمور كلّها له في الابتداء فلك بعضها في الدّنيا غيره، ثمّ يصير كلّها إليه في الحشر، لايملك أحد هناك شيئًا.

وقيل: إليه ترجع أُمور الدّنيا والآخرة. (١: ٣٠٤)

الأمر بالمعروف

اَمَرُوا

...وَاَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُورِ. الحجّ: ٤١

الحسن: أخذ الله الميثاق على الأُمراء إذ تمكّنوا في الأرض أن يقيموا الصّلاة ويؤتوا الزّكاة، يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، كما أخذ على العلماء أن يتلوا كتابه وأحكامه فلايكتموه، في قوله: ﴿اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ اُولٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ البقرة: ١٢١، وفي قوله: ﴿وَاِذْ اَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ﴾ آل عمران: ١٨٧. (المَيْبُديّ ٦: ٣٨٠)

التُّستريّ: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب على السّلطان وعلى العلماء الّذين يأتونه. وليس على النّاس أن يأمروا السّلطان، لأنّ ذلك لازم له واجب عليه، ولايأمروا العلماء فإنّ الحجّة قد وجبت عليهم. (القُرطُبيّ ١٢: ٧٣)

الطُّوسيّ: في ذلك دلالة على أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب، لأنّ مارغب الله فيه فقد أراده، وكلّ ماأراده من العبد فهو واجب إلّا أن يقوم دليل على ذلك أنّه نفل، لأنّ الاحتياط يقتضي ذلك. (٧: ٣٢٣)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٨٨)

القُشَيريّ: يبتدئون في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بأنفسهم ثمّ بأغيارهم، فإذا أخذوا في ذلك لم يتفرّغوا من أنفسهم إلى غيرهم.

يقال: الأمر بالمعروف حفظ الحواسّ عن مخالفة أمره، ومراعاة الأنفاس معه إجلالًا لقدره.

ويقال: الأمر بالمعروف على نفسك، ثمّ إذا فرغت من ذلك تأخذ في نهيها عن المنكر. ومن وجوه المنكر: الرّياء، والإعجاب، والمساكنة، والملاحظة. (٤: ٢٢٢)

يَأْمُرُونَ

١ـ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. آل عمران: ١٠٤

النّبيّ ﷺ: أنّه سئل وهو على المنبر، مَن خير النّاس؟ قال: آمَرُهم بالمعروف، وأنهاهم عن المنكر، وأتقاهم لله، وأوصَلُهم. (الزَّمَخْشَريّ ١: ٤٥٢)

مَن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في

أرضه وخليفة رسوله، وخليفة كتابه.

(الزَّمَخْشَريّ ١: ٤٥٢)

لايزال النّاس بخيرٍ ماأمَروا بالمعروف ونَهوا عن المنكر وتعاونوا على البرّ، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض، ولا في السّماء. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

أبو الدَّرْداء: لتأمُرنّ بالمعروف وتَنهون عن المنكر، أو ليُسلّطنّ الله عليكم سلطانًا ظالمًا لايُجِلّ كبيركم ولايرحم صغيركم، وتدعو خياركم فلايستجاب لهم، وتَستَنصِرون فلاتُنصَرون، وتَستَغيثون فلاتُغاثون، وتَستَغفِرون فلاتُغفَرون. (الطَّبْرِسيّ ١: ٤٨٤)

حُذَيفة: يأتي على النّاس زمان تكون فيهم جيفة الحِمار أحبّ إليهم من مؤمن يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. (الزَّمَخْشَريّ ١: ٤٥٢)

الإمام عليّ عليه السلام: أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ومَن شنئ الفاسقين وغضبَ لله، غضبَ الله له. (الزَّمَخْشَريّ ١: ٤٥٢)

وانهوا عن المنكر وتناهوا عنه، فإنّما اُمِرتم بالنّهي بعد التّناهي. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

لعن الله الآمرين بالمعروف التّاركين له، والنّاهين عن المنكر العاملين به. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

الإمام الباقر عليه السلام: هذه الآية لآل محمّد صلّى الله عليه وآله ومَن تابعهم، يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. (القُمّيّ ١: ١٠٩)

الإمام الصّادق عليه السلام: في هذه الآية تكفير أهل القبلة بالمعاصي، لأنّه مَن لم يكن يدعو إلى الخيرات ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من المسلمين فليس من الاُمّة الّتي وصفها، لأنّكم تزعمون أنّ جميع المسلمين من اُمّة محمّد صلّى الله عليه وآله.

قد بدت هذه الآية وقد وصفت اُمّة محمّد صلّى الله عليه وآله بالدّعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ومَن لم يوجد فيه الصّفة الّتي وصفت فكيف يكون من الاُمّة، وهو على خلاف ماشرطه الله على الاُمّة ووصفها به؟ (البَحرانيّ ١: ٣٠٨)

سُئل عن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أواجب هو على الاُمّة جميعًا؟ فقال: لا.

فقيل: ولِمَ قال: إنّما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر لاعلى الضَّعَفَة الّذين لايهتدون سبيلًا إلى أيّ من أيّ يقول من الحقّ إلى الباطل؛ والدّليل على ذلك كتاب الله تعالى، قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ فهذا خاصّ غير عامّ، كما قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى اُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٥٩، ولم يقل: على اُمّة موسى ولاعلى كلّ قوم، وهم يومئذ اُمم مختلفة.

والاُمّة واحد فصاعدًا، كما قال الله سبحانه: ﴿اِنَّ اِبْرٰهِيمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾. النّحل: ١٢٠، يقول: مطيعًا لله وليس على من يعلم ذلك في هذه الهُدْنة من حرج إذا كان لاقوّة له ولاعددَ ولاطاعة.

(الكاشانيّ ١: ٣٣٩)

نحوه في الكافي. (٥: ٥٩)

سئل عن الحديث الّذي جاء عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله «أنّ

أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر» مامعناه؟ قال: هذا على أن يأمُره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه وإلّا فلا. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

إنّما يُؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتّعظ أو جاهل فيتعلّم، فأمّا صاحب سيف أو سوط فلا. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر خَلْقان من خَلْق الله تعالى، فن نصرهما أعزّه الله، ومن خذلهما خذله الله. (الكاشانيّ ١: ٣٢٩)

الطَّبَريّ: يأمرون النّاس باتّباع محمّد ﷺ ودينه الّذي جاء به من عند الله، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ يعني وينهون عن الكفر بالله والتّكذيب بمحمّد ﷺ، وبما جاء به من عند الله، بجهادهم بالأيدي والجوارح، حتّى ينقادوا لكم بالطّاعة. (٤: ٣٨)

الجَصّاص: قد حوت هذه الآية معنيين: أحدهما: وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. والآخر: أنّه فرض على الكفاية ليس بفرض على كلّ أحد في نفسه إذا قام به غيره، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾، وحقيقته تقتضي البعض دون البعض، فدلّ على أنّه فرض على الكفاية، إذا قام به بعضهم سَقط عن الباقين.

ومن النّاس من يقول: هو فرض على كلّ أحد في نفسه، ويجعل مخرج الكلام مخرج الخصوص في قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ مجازًا، كقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ نوح: ٤، ومعناه ذنوبكم.

والّذي يدلّ على صحّة هذا القول أنّه إذا قام به بعضهم سَقَط عن الباقين، كالجهاد، وغَسْل الموتى، وتكفينهم، والصّلاة عليهم، ودفنهم. ولولا أنّه فرض على الكفاية لما سَقط عن الآخرين بقيام بعضهم به.

وقد ذكر الله تعالى: الأمْر بالمعروف والنّهي عن المنكر، في مواضع أُخَر من كتابه، فقال عزّوجلّ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠.

وقال فيما حكى عن لقمان: ﴿يَابُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَآاَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُورِ﴾ لقمان: ١٧.

وقال تعالى: ﴿وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰيهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ اِلٰى اَمْرِ اللهِ﴾ الحُجرات: ٩.

وقال عزّ وجلّ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي اِسْرَائِيلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَايَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَاكَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ المائدة: ٧٨، ٧٩.

فهذه الآي ونظائرها مقتضية لإيجاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهي على منازلَ، أوّلها تغييره باليد إذا أمكن، فإن لم يمكن وكان في نفيه خائفًا على نفسه إذا أنكره بيده، فعليه إنكاره بلسانه، فإن تعذّر ذلك لما وصفنا، فعليه إنكاره بقلبه. [ثمّ ذكر رواياتٍ إلى أن قال:]

لمّا ثبت بما قدّمنا ذكره من القرآن والآثار الواردة عن النّبيّ ﷺ وجوب فرض الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وبيّنّا أنّه فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وجب أن لايختلف في لزوم فرضه البرّ

والفاجر، لأنّ ترك الإنسان لبعض الفروض لايسقط عنه فروضًا غيره، ألا ترى أنّ تركه للصّلاة لايسقط عنه فرض الصّوم وسائر العبادات، فكذلك من لم يفعل سائر المعروف ولم ينتهِ عن سائر المناكير، فإنّ فرض الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر غير ساقط عنه. [إلى أن قال:]

ولم يدفع أحد من علماء الأُمّة وفقهائها ـ سَلَفهم وخَلَفهم ـ وجوب ذلك إلّا قوم من الحَشْو وجُهّال أصحاب الحديث، فإنّهم أنكروا قتال الفئة الباغية، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بالسّلاح، وسمّوا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فتنةً، إذا احتيج فيه إلى حمل السّلاح وقتال الفئة الباغية، مع ماقد سمعوا فيه من قول الله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ الحجرات: ٩، ومايقتضيه اللّفظ من وجوب قتالها بالسّيف وغيره.

وزعموا مع ذلك أنّ السّلطان لايُنكر عليه الظّلم والجور، وقتل النّفس الّتي حرّم الله، وإنّما يُنكر على غير السّلطان بالقول أو باليد بغير سلاح؛ فصاروا شرًّا على الأُمّة من أعدائها المخالفين لها، لأنّهم اقعدوا النّاس عن قتال الفئة الباغية، وعن الإنكار على السّلطان الظّلم والجور، حتّى أدّى ذلك إلى تَغَلُّب الفُجّار بل المجوس وأعداء الإسلام، حتّى ذهبت الثّغور وشاع الظّلم وخربت البلاد وذهب الدّين والدّنيا، وظهرت الزّندقة والغُلُوّ ومذاهب الثّنويّة والخُرّميّة والمَزدكيّة.

والّذي جلب ذلك كلّه عليهم: ترك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والإنكار على السّلطان الجائر، والله المستعان. (٢: ٢٩ ـ ٣٤)

نحوه أبو حيّان. (٣: ٢٠)

الطُّوسيّ: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجبان بلاخلاف، وأكثر المتكلّمين يذهبون إلى أنّه من «فروض الكفايات». ومنهم من قال: من «فروض الأعيان»، وهو الصّحيح على مابيّنّاه.

واختلفوا، فقال جماعة: إنّ طريق وجوب إنكار المنكر العقل، لأنّه كما تجب كراهته وجب المنع منه، إذا لم‌يكن قيام الدّلالة على الكراهة، وإلّا كان تاركه بمنزلة الرّاضي به.

وقال آخرون، وهو الصّحيح عندنا: إنّ طريق وجوبه السّمع، وأجمعت الأُمّة على ذلك، ويكفي المكلّف الدّلالة على كراهته من جهة الخبر وماجرى مجراه. وقد استوفينا مايتعلّق بذلك في شرح جُمَل العلم. (٢: ٥٤٩)

الزَّمَخْشَريّ: (مِن) للتّبعيض، لأنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من فروض الكفايات ولأنّه لايصلح له إلّا من علم بالمعروف والمنكر، وعلم كيف يرتّب الأمْر في إقامته وكيف يباشر.

فإنّ الجاهل ربّما نهى عن معروف وأمَر بمنكر، وربّما عرف الحُكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه، فنهاه عن غير منكر. وقد يغلظُ في موضع اللّين ويلينُ في موضع الغلظة، وينكر على مَن لايزيده إنكاره إلّا تماديًا، أو على مَن الإنكار عليه عبث كالإنكار عن أصحاب المآصر والجلّادين وأضرابهم.

وقيل: (من) للتّبيين بمعنى وكونوا أُمّة تأمرون، كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ﴾ آل

عمران: ١١٠.

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجبًا فواجب، وإن كان ندبًا فندب. وأمّا النّهي عن المنكر فواجب كلّه، لأنّ جميع المنكر تركه واجب، لاتّصافه بالقُبح.

فإن قلت: ماطريق الوجوب؟

قلت: قد اختلف فيه الشّيخان، فعند أبي علي[1] السّمع والعقل، وعند أبي هاشم[2] السّمع وحده.

[ثمّ ذكر شرائط الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر] (١: ٤٥٢)

الطَّبْرِسيّ: وفي هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وعظم موقعهما ومحلّهما من الدّين، لأنّه تعالى علّق الفلاح بهما. وأكثر المتكلّمين على أنّهما من فروض الكفايات، ومنهم من قال: إنّهما من فروض الأعيان، واختاره الشّيخ أبو جعفر رحمه الله.

والصّحيح أنّ ذلك إنّما يجب في السّمع وليس في العقل مايدلّ على وجوبه، إلّا إذا كان على سبيل دفع الضّرر. وقال أبو عليّ الجُبّائيّ: يجب عقلًا، والسّمع يؤكّده. (١: ٤٨٤)

الفَخْر الرّازيّ: المسألة الأُولى في قوله: (منكم) قولان:

أحدهما: أنّ (من) هاهنا ليست للتّبعيض لدليلين:

الأوّل: أنّ الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على كلّ الأُمّة، في قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠.

والثّاني: هو أنّه لامكلّف إلّا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إمّا بيده أو بلسانه أو بقلبه، ويجب على كلّ أحدٍ دفع الضّرر عن النّفس. إذا ثبت هذا فنقول: معنى هذه الآية كونوا أُمّة دُعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر.

وأمّا كلمة (مِنْ) فهي هنا للتّبيين، لاللتّبعيض، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ﴾ الحجّ: ٣٠، ويقال أيضًا: لفلان من أولاده جُند، وللأمير من غِلمانه عَسكر، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لابعضهم، كذا هنا.

ثمّ قالوا: إنّ ذلك وإن كان واجبًا على الكلّ، إلّا أنّه متى قام به قوم سقط التّكليف عن الباقين، ونظيره قوله تعالى: ﴿اِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ التّوبة: ٤١، وقوله: ﴿اِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيمًا﴾ التّوبة: ٣٩، فالأمر عامّ، ثمّ إذا قامت به طائفة وقعت الكفاية، وزال التّكليف عن الباقين.

والقول الثّاني: إنّ (من) هاهنا للتّبعيض، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضًا على قولين:

أحدهما: أنّ فائدة كلمة (من) هي أنّ في القوم مَن لايقدر على الدّعوة، ولاعلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، مثل النّساء والمَرضى والعاجزين.

والثّاني: أنّ هذا التّكليف مختصّ بالعلماء، ويدلّ عليه وجهان:

الأوّل: أنّ هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة

(١) هو أبو عليّ الجُبّائيّ (٣٠٣)

(٢) هو أبو هاشم الجُبّائيّ (٣٢١)

أشياء: الدّعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، ومعلوم أنّ الدّعوة إلى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر، فإنّ الجاهل ربّما دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وربّما عرف الحكم في مذهبه، وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر، وقد يغلظ في موضع اللّين ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لايزيده إنكاره إلّا تماديًا، فثبت أنّ هذا التّكليف متوجّه على العلماء، ولاشكّ أنّهم بعض الأُمّة، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ التّوبة: ١٢٢.

والثّاني: أنّا أجمعنا على أنّ ذلك واجب على سبيل الكفاية، بمعنى أنّه متى قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم، فكان في الحقيقة هذا إيجابًا على البعض لاعلى الكلّ، والله أعلم.

وفيه قول رابع وهو قول الضّحّاك: إنّ المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله ﷺ لأنّهم كانوا يتعلّمون من الرّسول ﷺ ويعلّمون النّاس. والتّأويل على هذا الوجه: كونوا أُمّة مجتمعين على حفظ سنن الرّسول ﷺ وتعلّم الدّين. (٨: ١٧٧)

السّيوطيّ: (مِن) للتّبعيض، لأنّ ما ذكر فرض كفاية لايلزم كلّ الأُمّة، ولايليق بكلّ أحد كالجاهل. وقيل: زائدة، أي لتكونوا أُمّة. (الجلالين ١: ١٧٥)

الآلوسيّ: (مِن) هنا قيل: للتّبعيض، وقيل: للتّبيين. وهي تجريديّة، كما يقال: لِفلان مِن أولاده جُند، وللأمير من غلمانه عَسْكر، يراد بذلك جميع الأولاد والغلمان.

ومنشأ الخلاف في ذلك أنّ العلماء اتّفقوا على أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، من فروض الكفايات. ولم يخالف في ذلك إلّا النّزر، ومنهم الشّيخ أبو جعفر من الإماميّة، قالوا: إنّها من فروض الأُعيان.

واختلفوا في أنّ الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلّفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم، أو هو واجب على البعض؟

ذهب الإمام الرّازيّ وأتباعه إلى الثّاني، للاكتفاء بحصوله من البعض، ولو وجب على الكلّ لم يكتف بفعل البعض، إذ يُستبعَد سقوط الواجب على المكلّف بفعل غيره. وذهب إلى الأوّل الجمهور، وهو ظاهر نصّ الإمام الشّافعيّ في «الأُمّ». واستدلّوا على ذلك بإثم الجميع بتركه، ولو لم يكن واجبًا عليهم كلّهم لما أثموا بالتّرك.

وأجاب الأوّلون عن هذا: بأنّ إثمهم بالتّرك لتفويتهم ماقصد حصوله من جهتهم في الجملة لاللوجوب عليهم.

واعترض عليه من طرف الجمهور بأنّ هذا هو الحقيق بالاستبعاد، أعني إثم طائفة بترك أُخرى فعلًا كُلّفت به.

والجواب عنه: بأنّه ليس الإسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم، يقال فيه، بل هو أولى لأنّه قد ثبت نظيره شرعًا من إسقاط ماعلى زيد بأداء عمرو، ولم يثبت تأثيم إنسان بترك آخر، فيتمّ ماقاله الجمهور.

واعترُض القول: بأنّ هذا هو الحقيق بالاستبعاد، بأنّه إنّما يتأتّى لو ارتبط التّكليف في الظّاهر بتلك الطّائفة الأُخرى بعينها وحدها. لكنّه ليس كذلك بل كلتا الطّائفتين متساويتان في احتمال الأمر لها، وتعلّقه بهما من غير مزيّة لإحداهما على الأُخرى، فليس في التّأثيم

المذكور تأثيم طائفة بترك أُخرى فعلاً كُلّفت به؛ إذ كون الأُخرى كُلّفت به غير معلوم، بل كلتا الطّائفتين متساويتان في احتمال كلّ أن تكون مكلّفة به، فالاستبعاد المذكور ليس في محلّه.

على أنّه إذا قلنا، بما اختاره جماعة من أصحاب المذهب الثّاني: من أنّ «البعض» مبهم، آل الحال إلى أنّ المكلّف طائفة، لابعينها؛ فيكون المكلّف: القدر المشترك بين الطّوائف الصّادق بكلّ طائفة. فجميع الطّوائف مستوية في تعلّق الخطاب بها بواسطة تعلّقه بالقدر المشترك المستوي فيها، فلاإشكال في اسم الجميع، ولايصير النّزاع بهذا بين الطّائفتين لفظيًّا؛ حيث إنّ الخطاب حينئذٍ عمّ الجميع على القولين.

وكذا الإثم عند التّرك لما أنّ في أحدهما دعوى التّعليق بكلّ واحد بعينه، وفي الآخر دعوى تعلّقه بكلّ، بطريق السّراية من تعلّقه بالمشترك. وثمرة ذلك: أنّ من شكّ أنّ غيره هل فعل ذلك الواجب؟ لايلزمه على القول بالسّراية ويلزمه على القول بالابتداء، ولايسقط عنه إلاّ إذا ظنّ فعل الغير.

ومن هنا يُستغنَى عن الجواب عمّا اعتُرض به من طرف الجمهور، فلايضرّنا ماقيل فيه. على أنّه يقال على ماقيل: ليس الدَّين نظير مانحن فيه كليًّا، لأنّ دَيْن زيد واجب عليه وحده بحسب الظّاهر، ولاتعلّق له بغيره فلذا صحّ أن يسقط عنه بأداء غيره، ولم يصحّ أن يأثم غيره بترك أدائه.

بخلاف مانحن فيه، فإنّ نسبة الواجب في الظّاهر إلى كلتا الطّائفتين على السّواء فيه، فجاز أن يأثم كلّ الطّائفة بترك غيرها لتعلّق الوجوب بها بحسب الظّاهر، واستوائها مع غيرها في التّعلّق.

وأمّا قولهم: «ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر» فهو لايطابق البحث؛ إذ ليس المدّعى تأثيم أحد بأداء غيره بل تأثيمه بترك، فالمطابق ولم يثبت تأثيم إنسان بترك أداء آخر. ويتخلّص منه حينئذٍ بأنّ التّعلّق في الظّاهر مشترك في سائر الطّوائف، فيتمّ ماذهب إليه الإمام الرّازيّ وأتباعه، وهو مختار ابن السُّبْكيّ خلافًا لأبيه.

إذا تحقّق هذا، فاعلم أنّ القائلين بأنّ المكلّف البعض قالوا: إنّ (مِن) للتّبعيض، وأنّ القائلين بأنّ المكلّف الكلّ قالوا: إنّها للتّبيين، وأيّدوا ذلك بأنّ الله تعالى أثبت الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لكلّ الأُمّة، في قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠، ولايقتضي ذلك كون الدّعاء فرض عين، فإنّ الجهاد من فروض الكفاية بالإجماع، مع ثبوته بالخطابات العامّة، فتأمّل. (٤: ٢٦)

رشيد رضا: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر حِفاظ الجامعة وسياج الوحدة.

وقد اختلف المفسّرون في قوله تعالى: (مِنْكُمْ) هل معناه بعضكم، أم (مِن) بيانيّة؟

ذهب مفسّرنا «الجلال» إلى الأوّل، لأنّ ذلك فرض كفاية، وسبقه إليه «الكشّاف» وغيره.

وقال بعضهم: بالثّاني، قالوا: والمعنى ولتكونوا أُمّة تأمرون بالمعروف وتَنهَون عن المنكر.

قال الأُستاذ الإمام: والظّاهر أنّ الكلام على حدّ

«ليكن لي منك صديق» فالأمر عامّ، ويدلّ على العموم قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ١ ـ ٣، فإنّ «التّواصي» هو الأمر والنّهي، وقوله عزّوجلّ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ المائدة: ٧٨، ٧٩، وماقصّ الله علينا شيئًا من أخبار الأمم السّالفة إلّا لنعتبر به.

وقد أشار المفسّر «الجلال» إلى الاعتراض، الّذي يرد على القول بالعموم، وهو أنّه يشترط فيمن يأمر وينهى أن يكون عالمًا بالمعروف الّذي يأمر به والمنكر الّذي ينهى عنه، وفي النّاس جاهلون لايعرفون الأحكام.

ولكن هذا الكلام لاينطبق على مايجب أن يكون عليه المسلم من العلم، فإنّ المفروض الّذي ينبغي أن يُحمل عليه خطاب التّنزيل هو أنّ المسلم لايجهل مايجب عليه، وهو مأمور بالعلم والتّفرقة بين المعروف والمنكر، على أنّ المعروف عند إطلاقه يراد به ماعرفته العقول والطّباع السّليمة. والمنكر ضدّه، وهو ماأنكرته العقول والطّباع السّليمة. ولايلزم لمعرفة هذا قراءة حاشية ابن عابدين على «الدّرّ» ولا «فتح القدير» ولا «المبسوط». وإنّما المُرشد إليه ـ مع سلامة الفطرة ـ كتاب الله وسُنّة رسوله المنقولة بالتّواتر والعمل، وهو مالايسع أحدًا جهله، ولايكون المسلم مسلمًا إلّا به. فالّذين منعوا عموم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، جوّزوا أن يكون المسلم جاهلًا لايعرف الخير من الشّرّ، ولايميّز بين المعروف والمنكر، وهو لايجوز دينًا.

[ثمّ ذكر مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وشرائطها، فراجع] (٤: ٢٦ ـ ٣٦)

الطّباطبائيّ: التّجربة القطعيّة تدلّ على أنّ المعلومات الّتي يُهيّئها الإنسان لنفسه في حياته ـ ولايُهيّئ ولايدّخر لنفسه إلّا ماينتفع به ـ من أيّ طريق هيّأها وبأيّ وجه ادّخرها، تزول عنه إذا لم يذكرها ولم يدم على تكرارها بالعمل.

ولاشكّ أن العمل في جميع شؤونه يدور مدار العِلم، يقوى بقوّته، ويَضعُف بضعفه، ويصلح بصلاحه، ويفسد بفساده، وقد مثّل الله سبحانه حالهما في قوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ الأعراف: ٥٨.

ولانشكّ أنّ العِلم والعمل متعاكسان في التّأثير، فالعلم أقوى داعٍ إلى العمل، والعمل الواقع المشهود أقوى معلّم يُعَلّم الإنسان.

وهذا الّذي ذُكر هو الّذي يدعوا المجتمع الصّالح الّذي عندهم العِلم النّافع والعمل الصّالح أن يتحفّظوا على معرفتهم وثقافتهم، وأن يردُّوا المتخلّف عن طريق الخير المعروف عندهم إليه، وأن لايدعوا المائل عن طريق الخير المعروف ـ وهو الواقع في مَهبط الشّرّ المنكر عندهم ـ أن يقع في مَهلكة الشّرّ وينهوه عنه.

وهذه هي الدّعوة بالتّعليم والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهي الّتي يذكرها الله في هذه الآية بقوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ﴾.

ومن هنا يظهر السّرّ في تعبيره تعالى عن الخير والشّرّ بالمعروف والمنكر، فإنّ الكلام مبنيّ على ما في الآية السّابقة من قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ آل عمران: ١٠٣، ومن المعلوم أنّ المجتمع الّذي هذا شأنه يكون المعروف فيه هو الخير، والمنكر فيه هو الشّرّ. ولولا العبرة بهذه النّكتة لكان الوجه في تسمية الخير والشّرّ بالمعروف والمنكر، كون الخير والشّرّ معروفًا ومنكرًا، بحسب نظر الدّين، لابحسب العمل الخارجيّ.

وأمّا قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ فقد قيل: إنّ (مِن) للتّبعيض، بناء على أنّ: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وكذا الدّعوة، من الواجبات الكفائيّة.

وربّما قيل: إنّ (مِن) بيانيّة، والمراد منه: ولتكونوا بهذا الاجتماع الصّالح أُمّة يدعون إلى الخير، فيجري الكلام على هذا مجرى قولنا: ليكن لي منك صديق، أي كن صديقًا لي. والظّاهر أنّ المراد بكون (مِن) بيانيّة، كونها نشوئيّة ابتدائيّة.

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ البحث في كون (مِن) تبعيضيّة أو بيانيّة لايرجع إلى ثمرة محصّلة، فإنّ الدّعوة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أُمور لو وجبت لكانت بحسب طبعها واجبات كفائيّة؛ إذ لامعنى للدّعوة والأمر والنّهي المذكورات بعد حصول الغرض، فلو رضت الأُمّة بأجمعهم داعية إلى الخير آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، كان معناه أنّ فيهم من يقوم بهذه الوظائف؛ فالأمر قائم بالبعض على أيّ حال، والخطاب إن كان للبعض فهو ذاك وإن كان للكلّ كان أيضًا باعتبار البعض. وبعبارة أُخرى المسؤول بها الكلّ، والمُثاب بها البعض، ولذلك عقّبه بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

فالظّاهر أنّ (مِن) تبعيضيّة، وهو الظّاهر من مثل هذا التّركيب في لسان المحاورين، ولايصار إلى غيره إلّا بدليل. (٣: ٣٧٢)

٢ـ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... آل عمران: ١١٤

الطُّوسيّ: قد بيّنّا أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجبان، وأنّه ليس طريق وجوبها العقل، وإنّما طريق وجوبها السّمع، وعليه إجماع الأُمّة.

وإنّما الواجب بالعقل كراهة المنكر فقط، غير أنّه إذا ثبت بالسّمع وجوبه، فعلينا إزالة المنكر بما يقدر عليه من الأُمور الحسنة دون القبيحة، لأنّه لايجوز إزالة قبيح بقبيح آخر. وليس لنا أن نترك أحدًا يعمل بالمعاصي إذا أمكننا منعه منها، سواء كانت المعصية من أفعال القلوب، مثل إظهار المذاهب الفاسدة، أو من أفعال الجوارح.

ثمّ ننظر، فإن أمكننا إزالته بالقول، فلانزيد عليه. وإن لم يمكن إلّا بالمنع من غير إضرار، لم نزد عليه. فإن لم يتمّ إلّا بالدّفع بالحرب، فعلناه على مابيّنّاه فيما تقدّم، وإن كان عند أكثر أصحابنا هذا الجنس موقوف على السّلطان أو إذنه في ذلك.

وإنكار المذاهب الفاسدة لايكون إلّا بإقامة الحجج والبراهين والدّعاء إلى الحقّ، وكذلك إنكار أهل الذّمّة. فأمّا الإنكار باليد، فمقصور على من يفعل شيئًا من

معاصي الجوارح، أو يكون باغيًا على إمام الحقّ، فإنّه يجب علينا قتاله ودفعه حتّى يفيء إلى الحقّ، وسبيلهم سبيل أهل الحرب، فإنّ الإنكار عليهم باليد والقتال، حتّى يرجعوا إلى الإسلام، أو يدخلوا في الذّمّة. (٢: ٥٦٥)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ الغاية القصوى في الكمال أن يكون تامًّا وفوق التّمام، فكون الإنسان تامًّا ليس إلّا في كمال قوّته العمليّة وقوّته النّظريّة، وقد تقدّم ذكره. وكونه فوق التّمام أن يسعى في تكميل النّاقصين، وذلك بطريقين: إمّا بإرشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف، أو بمنعهم عمّا لا ينبغي وهو النّهي عن المنكر. (٨: ٢٠٢)

البُرُوسَويّ: تعريض بمداهنتهم في الاحتساب بل بتعكيسهم في الأمر بإضلال النّاس وصدّهم عن سبيل الله، فإنّه أمر بالمنكر ونهي عن المعروف. (٢: ٨١)

الآلوسيّ: إشارة إلى وفور نصيبهم من فضيلة تكميل الغير إثر الإشارة إلى وفوره من فضيلة تكميل النّفس، وفيه تعريض بالمداهنين الصّادّين عن سبيل الله تعالى. (٤: ٣٤)

٣ـ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... التّوبة: ٧١

رشيد رضا: كما أنّ المنافقين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، وهاتان الصّفتان من أخصّ صفات المؤمنين الّتي يمتازون بها على المنافقين وعلى غيرهم من الكفّار، وهما سياج حفظ الفضائل، ومنع فشوّ الرّذائل. (١٠: ٥٤٢)

مثله المراغيّ. (١٠: ١٦٠)

تَأْمُرُونَ

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ... آل عمران: ١١٠

الفَخْر الرّازيّ: [إن قيل:] لِمَ قدّم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذّكر، مع أنّ الإيمان بالله لابدّ وأن يكون مقدّمًا على كلّ الطّاعات؟

والجواب: أنّ الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحقّة، ثمّ إنّه تعالى فضّل هذه الأمّة على سائر الأمم المحقّة، فيمتنع أن يكون المؤثّر في حصول هذه الخيريّة هو الإيمان الّذي هو القدر المشترك بين الكلّ، بل المؤثّر في حصول هذه الزّيادة هو كون هذه الأمّة أقوى حالًا في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من سائر الأمم؛ فإذن المؤثّر في حصول هذه الخيريّة هو: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

وأمّا الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثّر في هذا الحكم، لأنّه ما لم يوجد الإيمان لم يصر شيء من الطّاعات مؤثّرًا في صفة الخيريّة؛ فثبت أنّ الموجب لهذه الخيريّة هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر. وأمّا إيمانهم فذاك شرط التّأثير، والمؤثّر ألصق بالأثر من شرط التّأثير، فلهذا السّبب قدّم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، على ذكر الإيمان. (٨: ١٩٠ ـ ١٩٢)

رشيد رضا: [حكى قول الرّازيّ في وجه تقديم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على الإيمان بالله ثمّ

قال:]

قال الأُستاذ الإمام: أمّا تقديم ذكر الأمْر والنّهي على الإيمان، فالحِكمة فيه أنّ هذه الصّفة ـ الأمْر والنّهي ـ محمودة في عُرف جميع النّاس ـ مؤمنهم وكافرهم ـ يعترفون لصاحبها بالفضل. ولمّا كان الكلام في خيريّة هذه الأُمّة على جميع الأُمم ـ مؤمنهم وكافرهم ـ قدّم الوصف المتّفق على حُسنه عند المؤمنين والكافرين.

وهناك حِكْمة أُخرى، وهي أنّ: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر سياج الإيمان وحِفاظه ـ كما تقدّم بيانه ـ فكان تقديمه في الذّكر موافقًا للمعهود عند النّاس، في جعل سياج كلّ شيء مقدّمًا عليه.

أقول: كلُّ ذلك حسَن، والمتبادر عندي أنّ تقديم «الأمر والنّهي» للتّعريض بأهل الكتاب الّذين[1] كانوا يدّعون الإيمان ولايقدرون على ادّعاء القيام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، لأنّهم كانوا في مجموعهم لايتناهَون عن منكرٍ فعلوه، وادّعاء ماتكذبه المشاهدة يفضح صاحبه، فقدّم ذكر «الأمر والنّهي» لأنّهم لامجال لهم في دعوى مشاركة المؤمنين فيه، وأخّر ذكر «الإيمان» الّذي يدّعونه ليرتّب عليه بيان أنّه إيمان غير صحيح، لأنّه لم يأت بثمر الإيمان الصّحيح. (٤: ٦٣)

وَأمُرْ

يَابُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَأمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ... لقمان: ١٧

راجع «ع ر ف».

خُذِ الْعَفْوَ وَأمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. الأعراف: ١٩٩

راجع «ع ر ف ـ ع ر ض».

وَأمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ... طٰهٰ: ١٣٢

الإمام الباقر عليه السلام: أمَر الله نبيّه أن يخصّ أهل بيته وأهله دون النّاس، ليُعلِم النّاس أنّ لأهله عند الله منزلة ليست لغيرهم، فأمرهم مع النّاس عامّة، ثمّ أمرهم خاصّة. (الكاشانيّ ٣: ٣٢٧)

الزّمَخْشَريّ: أي وأقبل أنت مع أهلك على عبادة الله والصّلاة. (٢: ٥٦٠)

سيّد قطب: أوّل واجبات الرّجل المسلم أن يحوّل بيته إلى بيت مسلم، وأن يوجّه أهله إلى أداء الفريضة الّتي تصلهم معه بالله، فتوحّد اتّجاههم العلويّ في الحياة، ومـاأروَح الحياة في ظلال بيتٍ أهله كلّهم يتّجهون إلى الله! (٤: ٢٣٥٧)

الآمِرُونَ

الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ... التّوبة: ١١٢

«راجع ع ر ف».

أُولِى الْأمْر

يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ

---

(١) في الأصل: الّذي.

وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. النّساء: ٥٩

النّبيّ ﷺ: عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ قال: لمّا أنزل الله عزّ وجلّ على نبيّه محمّد ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ...﴾ قلت: يارسول الله عرفنا الله ورسوله، فمن «أُولو الأمر» الّذين قرنَ الله طاعتهم بطاعتك؟

فقال ﷺ: هم خلفائي ياجابر، وأئمّة المسلمين من بعدي. [ثمّ ذكر الأئمّة واحدًا بعد واحد، ومثله كثير في روايات أهل البيت ﷺ] (العروسيّ ١: ٤٩٩)

نحوه عن الإمام عليّ ﷺ. (البحرانيّ ١: ٣٨٦)

على المرء المسلم السّمع والطّاعة فيما أحبّ وكره إلّا أن يؤمر بمعصية، فمن أُمر بمعصية فلاسمع ولاطاعة. (الدّرّ المنثور ٢: ١٧٧)

نحوه ابن مسعود. (الطّبريّ ٥: ١٥٠)

أُبَيّ بن كَعْب: هم السّلاطين. (الطّبريّ ٥: ١٤٨)

الإمام عليّ ﷺ: لاطاعة لمن عصى الله، إنّما الطّاعة لله ولرسوله ولوُلاة الأمر. وإنّما أمر الله تعالى بطاعة الرّسول، لأنّه معصوم مطهّر لايأمر بمعصية. وإنّما أمر بطاعة أُولي الأمر، لأنّهم معصومون مطهّرون لايأمرون بمعصية. (العروسيّ ١: ٥٠١)

اعرفوا الله بالله، والرّسول بالرّسالة، وأُولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان. (العروسيّ ١: ٥٠١)

أبو هُرَيرة: أمراء المسلمين في عهد الرّسول ﷺ وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والسّلاطين والقضاة، وغيرهم. (الآلوسيّ ٥: ٦٥)

ابن عبّاس: إنّ هذه الآية نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس السّهميّ، إذ بعثه النّبيّ ﷺ في السّريّة. (الطّبريّ ٥: ١٤٨)

مثله ابن جُبَيْر. (الفخر الرّازيّ ١٠: ١٤٤)

يعني أهل الفقه والدّين. (الطّبريّ ٥: ١٤٩)

المراد بهم أهل العلم.

مثله جابر بن عبد الله، ومُجاهِد، والحسن، وعَطاء. (الآلوسيّ ٥: ٦٥)

أُولو الأمر: هم الأُمراء.

مثله أبو هُرَيرة والسُّدّيّ، وابن زَيد. (أبو حيّان ٣: ٢٧٨)

جابر بن عبد الله: أهل القرآن والعلم.

مثله مُجاهِد. (القُرطُبيّ ٥: ٢٥٩)

أبو العالية: هم أهل العلم، ألاترى أنّه يقول: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٨٣ (الطّبريّ ٥: ١٤٩)

مُجاهِد: يعني أُولي الفقه في الدّين والعقل. (١: ١٦٢)

مثله ابن أبي نَجيح. (الطّبريّ ٥: ١٤٩)

أصحاب محمّد ﷺ أُولي الفضل، والفقه، ودين الله. (الطّبريّ ٥: ١٤٩)

الضّحّاك: هم أصحاب رسول الله ﷺ هم الدّعاة الرّواة. (الدّرّ المنثور ٢: ١٧٧)

الفقهاء والعلماء في الدّين. (القُرطُبيّ ٥: ٢٥٩)

عَطاء: الفقهاء والعلماء. (الطّبريّ ٥: ١٤٩)

الإمام الباقر عليه السلام: [في حديث]...ثمّ قال للنّاس: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ إيّانا عنى خاصّة، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا. (العروسيّ ١: ٤٩٧)

في قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ الأئمّة من وُلد عليّ وفاطمة عليهما السلام إلى أن تقوم السّاعة.

(العروسيّ ١: ٤٩٩)

أبو عُبَيْدة: أي ذوي الأمر، والدّليل على ذلك، أنّ واحدها «ذو». (١: ١٣٠)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في (أُولِي الْأَمْرِ) الّذين أمر الله عباده بطاعتهم في هذه الآية:

فقال بعضهم: هم الأُمراء.

وقال آخرون: هم أهل العلم والفقه.

وقال آخرون: هم أصحاب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وقال آخرون: هم أبو بكر وعمر، رضي الله عنهما.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب، قول من قال: هم الأُمراء والوُلاة، لصحّة الأخبار عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالأمر بطاعة الأئمّة والوُلاة فيما كان طاعة، وللمسلمين مصلحة.

فإذا كان معلومًا أنّه لاطاعة واجبة لأحد، غير الله أو رسوله أو إمام عادل، وكان الله قد أمر بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ بطاعة ذوي أمرنا، كان معلومًا أنّ الّذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا، هم الأئمّة، ومن ولّاه المسلمون دون غيرهم من النّاس.

وإن كان فرضًا القبول من كلّ مَن أمر بترك معصية الله، ودعا إلى طاعة الله، وأنّه لاطاعة تجب لأحد فيما أمر ونهى، فيما لم تقم حجّة وجوبه، إلّا للأئمّة الّذين ألزم الله عباده طاعتهم فيما أمروا به رعيّتهم، ممّا هو مصلحة لعامّة الرّعيّة، فإنّ على من أمروه بذلك طاعتهم، وكذلك في كلّ مالم يكن لله معصية.

وإذ كان ذلك كذلك، كان معلومًا بذلك صحّة مااخترنا من التّأويل، دون غيره. (٥: ١٤٧ ـ ١٥٠)

ابن كَيْسان: هم أُولو العقل والرّأي الّذين يدبّرون أمر النّاس. (القُرطُبيّ ٥: ٢٦٠)

القُمّيّ: يعني أمير المؤمنين عليه السلام. (١: ١٤١)

الطُّوسيّ: [بعد نقل قول ابن عبّاس وجابر ومُجاهد وغيرهم، قال:]

وروى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: أنّهم الأئمّة من آل محمّد عليهم السلام، فلذلك أوجب الله تعالى طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعة رسوله وطاعة نفسه كذلك.

ولايجوز إيجاب طاعة أحد مطلقًا إلّا من كان معصومًا، مأمونًا منه السّهو والغلط. وليس ذلك بحاصل في الأُمراء، ولاالعلماء، وإنّما هو واجب في الأئمّة الّذين دلّت الأدلّة على عصمتهم وطهارتهم.

فأمّا من قال: المراد به العلماء، فقوله بعيد، لأنّ قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ معناه أطيعوا من له الأمر، وليس ذلك للعلماء.

فإن قالوا: يجب علينا طاعتهم إذا كانوا مُحقّين، فإذا عدلوا عن الحقّ، فلاطاعة لهم علينا.

قلنا: هذا تخصيص لعموم إيجاب الطّاعة، لم يدلّ عليه دليل.

وحمل الآية على العموم، فيمن يصحّ ذلك فيه أولى من تخصيص الطّاعة بشيء دون شيء، كما لايجوز تخصيص وجوب طاعة الرّسول وطاعة الله، في شيء دون شيء. (٣: ٢٣٦)

نحوه الطّبْرسيّ. (٢: ٦٤)

القُشَيريّ: «أُولو الأمر» على لسان العلم: السّلطان، وعلى بيان المعرفة: العارف ذوالأمر على المستأنف.

والشّيخ أُولو الأمر على المريد، وإمامُ كلّ طائفة ذوالأمر عليهم.

ويقال: الوليّ أوْلى بالمريد ـ من المريد ـ للمريد. (٢: ٣٦)

الرّاغِب: قيل: عنى الأُمراء في زمن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

وقيل: الأئمّة من أهل البَيْت.

وقيل: الآمِرون بالمعروف.

وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: هم الفقهاء، وأهل الدّين المطيعون لله.

وكلّ هذه الأقوال صحيحة، ووجه ذلك أنّ (أُولِي الْأَمْرِ) الّذين بهم يَرتَدع النّاس أربعة:

الأنبياء، وحُكمهم على ظاهر العامّة والخاصّة، وعلى بواطنهم.

والوُلاة، وحُكمهم على ظاهر الكافّة دون باطنهم.

والحكماء، وحُكمهم على باطن الخاصّة دون الظّاهر.

والوَعَظَة، وحُكمهم على بواطن العامّة دون ظواهرهم. (٢٥)

الزّمَخْشَريّ: المراد بـ﴿أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ أُمراء الحقّ، لأنّ أُمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم، فلايُعطَفون على الله ورسوله في وجوب الطّاعة لهم، وإنّما يجمع بين الله ورسوله والأُمراء الموافقين لهما في إيثار العدل، واختيار الحقّ، والأمر بهما والنّهي عن أضدادهما، كالخلفاء الرّاشدين ومَن تبعهم بإحسان.

كان الخلفاء يقولون: أطيعوني ماعدلت فيكم، فإن خالفت فلاطاعة لي عليكم.

وعن أبي حازم أنّ مسلمة بن عبد الملك قال: ألستم أُمرتم بطاعتنا في قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؟ قال: أليس قد نزعت عنكم إذا خالفتم الحقّ بقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ النّساء: ٥٩.

وقيل: هم أُمراء السّرايا.

وعن النّبيّ ﷺ: «مَن أطاعني فقد أطاع الله، ومَن عصاني فقد عصى الله، ومَن يطع أميري فقد أطاعني، ومَن يعص أميري فقد عصاني».

وقيل: هم العلماء الدّيّنون الّذين يعلّمون النّاس الدّين، ويأمُرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر. (١: ٥٣٥)

نحوه أبو السّعود (١: ٣٤٥)، والبُرُوسَويّ (٢: ٢٢٨).

ابن شهر اشوب: قالوا: إنّها نزلت في أُمراء السّرايا، في ولاية الصّحابة، وعليّ أوّلهم. وقالوا: نزلت في علماء العامّة، وقالوا: نزلت في أئمّة الهُدى، والدّليل على ذلك أنّ ظاهرها يقتضي عموم طاعة (أُولِي الْأَمْرِ) من حيث عطف تعالى الأمر بطاعتهم على الأمر بطاعته

وطاعة رسولهﷺ. وطاعة أُمراء السّرايا وعلماء العامّة لاتجب مثل طاعة الله وطاعة رسوله، فلم يبق إلاّ أنّ أئمّتنا هم المعنيّون بها.

ثمّ إنّا قد علمنا اختصاص طاعة الأُمراء بمن ولّوا عليه وبما كانوا أُمراء فيه، وبالزّمان الّذي اختصّت به ولايتهم؛ فطاعتهم خاصّة، وطاعة (أُولِي الْأَمْرِ) في الآية عامّة من كلّ وجه. وأمّا علماء العامّة فهم مختلفون، وفي طاعة بعضهم عصيان بعض، وفي فساد القولين صحّة مقالنا.

وقد وصف الله تعالى (أُولِي الْأَمْرِ) بصفة تدلّ على العِلم والإمرة جميعًا، قوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٨٣، فردّ الأمر من الأمن والخوف والاستنباط إلى العلماء، ولايجتمعان إلّا لأمير عالم وهم أئمّتناﷺ، لأنّ ظاهرها يقتضي طاعة (أُولِي الْأَمْرِ) بطاعته وطاعة رسوله، من حيث أطلق الأمر بطاعتهم، ولم يخصّ شيئًا من شيء، لأنّه سبحانه لو أراد خاصًّا لنبيّه لوقف عليه. وفي فقد البيان منه تعالى دليل على إرادة الكلّ، ومطلق الأمر بالطّاعة يقتضي تناوله لكلّ مخاطب في كلّ زمان.

وإذا ثبت ذلك ثبت إمامتهم، لأنّه لاأحدَ يجب طاعته على ذلك الوجه بعد النّبيّ إلّا الإمام. وإذا اقتضت وجوب طاعة (أُولي الأمر) على العموم لم يكن بُدّ من عصمتهم، وإلّا أدّى أن يكون تعالى قد أمَره بالقبيح، لأنّ من ليس بمعصوم لايؤمن منه وقوع القبيح، فإذا وقع كان الاقتداء به قبيحًا.

وإذا ثبت دلالة الآية على العِصمة وعموم الطّاعة، ثبت إمامتهم وبطل توجّهها إلى غيرهم، لارتفاع عصمتهم واختصاص طاعتهم. (٢: ٤٨)

نحوه شُبَّر. (٢: ٥٨)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ يدلّ عندنا على أنّ إجماع الأُمّة حجّة، والدّليل على ذلك أنّ الله تعالى أمَر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية.

ومَن أمَر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابُدّ وأن يكون معصومًا عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصومًا عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمَر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرًا بفعل ذلك الخطأ، والخطأ ـلكونه خطأًـ منهيّ عنه، فهذا يُفضي إلى اجتماع الأمر والنّهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنّه محال؛ فثبت أنّ الله تعالى أمَر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أنّ كلّ مَن أمَر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصومًا عن الخطأ؛ فثبت قطعًا أنّ (أُولِي الْأَمْرِ) المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصومًا.

ثمّ نقول: ذلك المعصوم إمّا مجموع الأُمّة أو بعض الأُمّة، لاجائز أن يكون بعض الأُمّة، لأنّا بيّنّا أنّ الله تعالى أوجب طاعة أُولي الأمر في هذه الآية قطعًا، وإيجاب طاعتهم قطعًا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم. ونحن نعلم بالضّرورة أنّا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدّين والعلم منهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا

أنّ المعصوم الّذي أمَر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضًا من أبعاض الأُمّة، ولاطائفة من طوائفهم.

ولمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الّذي هو المراد بقوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ أهل الحلّ والعَقد من الأُمّة، وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأُمّة حجّة.

فإن قيل: المفسّرون ذكروا في (أُولِي الْأَمْرِ) وجوهًا أُخرى سوى ماذكرتم:

أحدها: أنّ المراد من (أُولِي الْأَمْرِ) الخلفاء الرّاشدون.

والثّاني: المراد أُمراء السّرايا. قال سعيد بن جُبَير: نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة السّهميّ؛ إذ بعثه النّبيّ ﷺ أميرًا على سريّة. وعن ابن عَبّاس أنّها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النّبيّ ﷺ أميرًا على سريّة وفيها عمّار بن ياسر، فجرى بينهما اختلاف في شيء، فنزلت هذه الآية، وأمَر بطاعة (أُولِي الْأَمْرِ).

وثالثها: المراد العلماء الّذين يفتون في الأحكام الشّرعيّة، ويعلّمون النّاس دينهم. وهذا رواية الثّعلبيّ عن ابن عبّاس، وقول الحسن ومجاهد والضّحّاك.

ورابعها: نقل عن الرّوافض أنّ المراد به الأئمّة المعصومون. ولمّا كانت أقوال الأُمّة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه، وكان القول الّذي نصرتموه خارجًا عنها، كان ذلك بإجماع الأُمّة باطلًا.

إن قيل: حَمل (أُولِي الْأَمْرِ) على الأُمراء والسّلاطين أولى ممّا ذكرتم، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأُمراء والسّلاطين أوامرُهم نافذة على الخلق، فهم في الحقيقة أُولو الأمر. أمّا أهل الإجماع فليس لهم أمْر نافذ على الخلق، فكان حَمل اللّفظ على الأمراء والسّلاطين أولى.

والثّاني: أنّ أوّل الآية وآخرها يناسب ماذكرناه. أمّا أوّل الآية فهو أنّه تعالى أمَر الحُكّام بأداء الأمانات وبرعاية العدل، وأمّا آخر الآية فهو أنّه تعالى أمَر بالرّدّ إلى الكتاب والسّنّة فيما أشكل. وهذا إنّما يليق بالأُمراء، لابأهل الإجماع.

الثّالث: أنّ النّبيّ ﷺ بالغ في التّرغيب في طاعة الأُمراء، فقال: «مَن أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني» فهذا مايمكن ذكره من السّؤال على الاستدلال الّذي ذكرناه.

والجواب: أنّه لانزاع أنّ جماعة من الصّحابة والتّابعين حملوا قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ على العلماء، فإذا قلنا: المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحلّ لم يكن هذا قولًا خارجًا عن أقوال الأُمّة، بل كان هذا اختيارًا لأحد أقوالهم، وتصحيحًا له بالحجّة القاطعة، فاندفع السّؤال الأوّل.

وأمّا سؤالهم الثّاني فهو مدفوع، لأنّ الوجوه الّتي ذكروها وجوه ضعيفة، والّذي ذكرناه برهان قاطع، فكان قولنا أولى.

على أنّا نعارض تلك الوجوه بوجوه أُخرى أقوى منها:

فأحدها: أنّ الأُمّة مُجمِعة على أنّ الأُمراء والسّلاطين إنّما يجب طاعتهم فيما علم بالدّليل أنّه حقّ وصواب، وذلك الدّليل ليس إلّا الكتاب والسّنّة، فحينئذ لايكون هذا قسمًا منفصلًا عن طاعة الكتاب والسّنّة،

وعن طاعة الله وطاعة رسوله، بل يكون داخلاً فيه. كما أنّ وجوب طاعة الزّوجة للزّوج، والولد للوالدين، والتّلميذ للأستاذ، داخل في طاعة الله وطاعة الرّسول. أمّا إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلاً تحتها، لأنّه ربّما دلّ الإجماع على حكم، بحيث لايكون في الكتاب والسّنّة دلالة عليه، فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأوّلين فهذا أولى.

وثانيها: أنّ حمل الآية على طاعة الأُمراء يقتضي إدخال الشّرط في الآية، لأنّ طاعة الأُمراء إنّما تجب إذا كانوا مع الحقّ، فإذا حملناه على الإجماع لايدخل الشّرط في الآية، فكان هذا أولى.

وثالثها: أنّ قوله من بعد: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ﴾ مُشعرٌ بإجماع مقدّم، يخالف حكمه حكم هذا التّنازع.

ورابعها: أنّ طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعًا، وعندنا أنّ طاعة أهل الإجماع واجبة قطعًا. وأمّا طاعة الأُمراء والسّلاطين فغير واجبة قطعًا، بل الأكثر أنّها تكون محرّمة، لأنّهم لايأمرون إلّا بالظّلم، وفي الأقلّ تكون واجبة بحسب الظّنّ الضّعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى، لأنّه أدخل (الرّسول) و(أُولِي الْاَمْرِ) في لفظ واحد، وهو قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾، فكان حمل (أُولِي الْاَمْرِ) الّذي هو مقرون بـ(الرّسول) على المعصوم، أولى من حمله على الفاجر الفاسق.

وخامسها: أنّ أعمال الأُمراء والسّلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أُمراء الأُمراء، فكان حمل لفظ (أُولِي الْاَمْرِ) عليهم أولى.

وأمّا حمل الآية على الأئمّة المعصومين، على ماتقوله الرّوافض، ففي غاية البُعد لوجوه:

أحدها: ماذكرناه أنّ طاعتهم مشروطة بمعرفتهم، وقدرة الوصول إليهم. فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف مالايُطاق، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطًا. وظاهر قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ يقتضي الإطلاق.

وأيضًا ففي الآية مايدفع هذا الاحتمال، وذلك لأنّه تعالى أمر بطاعة (الرّسول) وطاعة (أُولِي الْاَمْرِ) في لفظة واحدة، وهو قوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾، واللّفظة الواحدة لايجوز أن تكون مطابقة ومشروطة معًا، فلمّا كانت هذه اللّفظة مطلقة في حقّ الرّسول، وجب أن تكون مطلقة في حقّ (أُولِي الْاَمْرِ).

والثّاني: أنّه تعالى أمر بطاعة (أُولِي الْاَمْرِ)، وأُولو الأمر جمعٌ، وعندهم لايكون في الزّمان إلّا إمام واحد، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظّاهر.

وثالثها: أنّه قال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ ولو كان المراد بـ(أُولِي الْاَمْرِ) الإمام المعصوم، لوجب أن يقال: فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الإمام، فثبت أنّ الحقّ تفسير الآية بما ذكرناه.

(١٠: ١٤٤ ـ ١٤٦)

ابن عربيّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بتوحيد الصّفات ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ﴾ بتوحيد الذّات، والفناء في الجمع، ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ بمراعاة حقوق التّفصيل في

عين الجمع، وملاحظة ترتيب الصّفات بعد الفناء في الذّات. ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ممّن استحقّ الولاية، والرّئاسة، كما مرّ في حكاية طالوت.

(١: ٢٦٧)

[وقال في حكاية طالوت:]

طالوت كان رجلًا فقيرًا لانسب له ولامال، فاقبلوه للمُلك، لأنّ استحقاق المُلك والرّئاسة عند العامّة إنّما هو بالسّعادة الخارجيّة، الّتي هي المال والنّسب. فنبّه نبيّهم على أنّ الاستحقاق إنّما يكون بالسّعادتين الأُخريين: الرّوحانيّة الّتي هي العلم، والبدنيّة الّتي هي زيادة القُوى، وشدّة البِنية والبَسطة، بقوله: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ البقرة: ٢٤٧. والله أعلم بمن يستحقّ المُلك فيؤتيه من يشاء، ﴿وَاللهُ وَاسِعٌ﴾ كثير العطاء، يؤتي المال، كما يؤتي المُلك، ﴿عَلِيمٌ﴾ بمن له الاستحقاق، ومايحتاج إليه من المال الّذي يعتضد به فيُعطيه.

(١: ١٣٩)

القُرطُبيّ: قال جابر بن عبد الله ومجاهد: «أُولُو الأمر» أهل القرآن والعلم؛ وهو اختيار مالك رحمه الله. ونحوه قول الضّحّاك قال: يعني الفقهاء والعلماء في الدّين.

وحُكي عن مجاهد أنّهم أصحاب محمّد ﷺ خاصّة.

وحُكي عن عِكرِمة أنّها إشارة إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصّة. [إلى أن قال:]

وقال ابن كَيْسان: هم أُولو العقل والرّأي الّذين يدبّرون أمر النّاس.

قلت: وأصحّ هذه الأقوال الأوّل والثّاني، أمّا الأوّل: فلأنّ أصل الأمر منهم والحُكم إليهم.

[إلى أن قال:]

وأمّا القول الثّاني: فيدلّ على صحّته قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ فأمر تعالى بردّ المُتنازَع فيه إلى كتاب الله وسُنّة نبيّه ﷺ وليس لغير العلماء معرفة كيفيّة الرّدّ إلى الكتاب والسّنّة. ويدلّ هذا على صحّة كون سؤال العلماء واجبًا، وامتثال فتواهم لازمًا. [إلى أن قال:]

وأمّا القول الثّالث فخاصّ، وأخصّ منه القول الرّابع.

وأمّا الخامس فيأباه ظاهر اللّفظ، وإن كان المعنى صحيحًا. فإنّ العقل لكلّ فضيلة أُسّ، ولكلّ أدب يَنبوع، وهو الّذي جعله الله للدّين أصلًا وللدّنيا عمادًا، فأوجب الله التّكليف بكماله، وجعل الدّنيا مُدبَّرة بأحكامه. والعاقل أقرب إلى ربّه تعالى من جميع المجتهدين بغير عقل، وروي هذا المعنى عن ابن عبّاس. (٥: ٢٥٩)

أبو حَيّان: [بعد نقل كثير من الأقوال المتقدّمة قال:]

والظّاهر أنّه كلّ من وَلِي أمر شيء ولاية صحيحة، قالوا: حتّى المرأة يجب عليها طاعة زوجها، والعبد مع سيّده، والولد مع والدَيه، واليتيم مع وصيّه، فيما يُرضي الله وله فيه مصلحة. (٣: ٢٧٨)

ابن كَثير: يعني العلماء، والظّاهر ـ والله أعلم ـ أنّها عامّة في كلّ أُولي الأمر من الأُمراء والعلماء.

(٢: ٣٢٦)

الآلوسيّ: [بعد نقل كثير من الأقوال، قال:]

وليس ببعيد على مايعمّ الجميع لتناول الاسم لهم، لأنّ لِلأُمراء تدبيرَ أمر الجيش والقتال، وللعلماء حفظ

الشّريعة، ومايجوز ممّا لايجوز. واستشكل إرادة العلماء لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ فإنّ الخطاب فيه عامّ للمؤمنين مطلقًا، «والشّيء» خاصّ بأمر الدّين بدليل مابعده، والمعنى فإن تنازعتم أيّها المؤمنون أنتم وأولو الأمر منكم في أمر من أمور الدّين (فَرُدُّوه) فارجعوا فيه (إلى الله) أي إلى كتابه، (وَالرَّسُول) أي إلى سنّته.

ولاشكّ أنّ هذا إنّما يلائم حمل (أُولِي الْأَمْرِ) على الأُمراء دون العلماء، لأنّ للنّاس والعامّة منازعة الأُمراء في بعض الأُمور وليس لهم منازعة العلماء؛ إذ المراد بهم المجتهدون والنّاس ممّن سواهم، لاينازعونهم في أحكامهم. (٥: ٦٦)

رشيد رضا: قال الأُستاذ الإمام:

وأمّا «أُولُو الْأَمْرِ» فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم: هم الأُمراء، واشترطوا فيهم أن لايأمروا بمحرّم، كما قال مفسّرنا «الجلال» وغيره. والآية مطلقة، أي وإنّما أخذوا هذا القيد من نصوص أُخرى، كحديث «لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وحديث «إنّما الطّاعة في المعروف».

وبعضهم أطلق في الحكّام فأوجبوا طاعة كلّ حاكم، وغفلوا عن قوله تعالى: (مِنْكُمْ).

وقال بعضهم: إنّهم العلماء، ولكن العلماء يختلفون، فمن يُطاع في المسائل الخلافيّة ومَن يُعصَى. وحجّة هؤلاء أنّ العلماء هم الّذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة، من الأحكام المنصوصة.

وقالت الشّيعة: إنّهم الأئمّة المعصومون، وهذا مردود؛ إذ لادليل على هذه العصمة، ولو أُريد ذلك لصرّحت به الآية. ومعنى (أُولِي الْأَمْرِ) الّذين يناط بهم النّظر في أمر إصلاح النّاس أو مصالح النّاس، وهؤلاء يختلفون أيضًا فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط ولاقيد؟

قال رحمه الله تعالى: إنّه فكّر في هذه المسألة من زمن بعيد، فانتهى به الفكر إلى أنّ المراد بـ(أُولِي الْأَمْرِ) جماعة أهل الحلّ والعقد من المسلمين، وهم الأُمراء والحكّام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرّؤساء والزّعماء الّذين يرجع إليهم النّاس في الحاجات والمصالح العامّة. فهؤلاء إذا اتّفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط: أن يكونوا منّا، وأن لايخالفوا أمر الله ولاسنّة رسوله ﷺ الّتي عُرِفت بالتّواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتّفاقهم عليه، وأن يكون مايتّفقون عليه من المصالح العامّة، وهو مالأُولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. وأمّا العبادات وماكان من قبيل الاعتقاد الدّينيّ فلايتعلّق به أمر أهل الحلّ والعقد، بل هو ممّا يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد رأي فيه إلّا مايكون في فهمه.

فأهل الحلّ والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأُمّة ليس فيه نصّ عن الشّارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه، بقوّة أحد ولانفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصحّ أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق (الأمر) طاعتهم بلاشرط، مع اعتبار الوصف والاتّباع المفهوم من الآية. وذلك كالدّيوان الّذي أنشأه عمر باستشارة أهل الرّأي من الصّحابة رضي الله عنهم، وغيره من المصالح الّتي أحدثها برأي (أُولي الأمر)

من الصّحابة، ولم تكن في زمن النّبيّ ﷺ ولم يعترض أحد من علمائهم على ذلك.

قال: فأمر الله في كتابه وسنّة رسوله الثّابتة القطعيّة الّتي جرى عليها ﷺ بالعمل هما الأصل الّذي لايُردّ، ومالايوجد فيه نصّ عنهما ينظر فيه أُولو الأمر إذا كان من المصالح، لأنّهم هم الّذين يثق بهم النّاس فيها ويتّبعونهم، فيجب أن يتشاوروا في تقرير ماينبغي العمل به، فإذا اتّفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه، وإن اختلفوا وتنازعوا فقد بيّن الواجب فيما تنازعوا بقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾. النّساء: ٥٩، وذلك بأن يُعرض على كتاب الله وسنّة رسوله ومافيهما من القواعد العامّة والسّيرة المطّردة، فما كان موافقًا لهما علم أنّه صالح لنا ووجب الأخذ به، وماكان منافرًا علم أنّه غير صالح ووجب تركه، وبذلك يزول التّنازع، وتجتمع الكلمة.

وهذا الرّدّ واستنباط الفصل في الخلاف من القواعد هو الّذي يُعبّر عنه بـ«القياس» والأوّل هو الإجماع الّذي يُعتدّ به، وقد اشترطوا في «القياس» شروطًا بالنّظر إلى العلّة.

والغرض من هذا الرّدّ أن لايقع خلاف في الدّين والشّرع، لأنّه لاخلاف ولااختلاف في أحكامهما. كذا قال الأُستاذ: والمراد أن لايفضي التّنازع إلى الاختلاف والتّفرّق الّذي يلبس المسلمين شيعًا، ويذيق بعضهم بأس بعض ـ وسيأتي بيان ذلك مفصّلًا ـ ولكنّهم لم يعملوا بالآية، فتفرّقوا واختلفوا.

[ثمّ نقل كلام الرّازيّ المتقدّم إلى أن قال:]

أقول: إنّ القائلين بالإمام المعصوم يقولون: إنّ فائدة اتّباعه إنقاذ الأُمّة من ظلمة الخلاف وضرر التّنازع والتفرّق، وظاهر الآية بيان حكم المتنازع فيه مع وجود أُولي الأمر وطاعة الأُمّة لهم، كأن يختلف أُولو الأمر في حكم بعض النّوازل والوقائع. والخلاف والتّنازع مع وجود الإمام المعصوم غير جائز عند القائلين به، لأنّه عندهم مثل الرّسول ﷺ فلايكون لهذه الزّيادة فائدة على رأيهم.

وحَصْرُ الرّازيّ الأقوال المنقولة في الأربعة الّتي ذكرها غير مُسلّم، فقد رُوي عن مُجاهد أنّ (أُولِي الأمْرِ) هم الصّحابة، وفي رواية عنه وعن مالك والضّحّاك، وهي مأثورة عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما أنّهم أهل القرآن والعلم. فإن كان الرّازيّ يعني بـ«أهل الإجماع» المجتهدين على اصطلاح أهل الأُصول فهم أهل العلم والقرآن، وإن كان يعني بهم أهل الحلّ والعقد الّذين ينصبون الإمام الأعظم كما يفهم من تعبيره الآخر، فقد يوافق قوله قول ابن كَيْسان: إنّ (أُولِي الأمْرِ) هم أهل العقل والرّأي. وقلّما تجد أحدًا من المتأخّرين قال قولًا إلّا وتجد لمن قبله قولًا بمعناه. ولكنّ القول إذا لم يكن واضحًا مفصّلًا حيث يحتاج إلى التّفصيل فإنّه يضيع ولايفهم الجمهور المراد منه.

وهذا الرّازيّ على إسهابه وإطنابه في المسائل لم يحلّ المسألة كما يجب؛ إذ عبّر تارة بأهل الإجماع، والمتبادر إلى الذّهن أن المراد بهم المجتهدون في المسائل الفقهيّة، وتارةً بأهل الحلّ والعقد، والمتبادر إلى الذّهن أنّهم هم الّذين يختارون الإمام الأعظم. وهذا مافهمه أو اختاره

النّيسابوريّ، وهو الصّواب وبه يكون الرّازيّ قد حقّق مسألة الإجماع أفضل التّحقيق، كما سنبيّنه.

قال السّعد في «شرح المقاصد»: «وتنعقد الإمامة بطرق؛ أحدها: بيعة أهل الحلّ والعقد من العلماء والرّؤساء ووجوه النّاس» إلخ. فأهل الحلّ والعقد الّذين هم خواصّ الأُمّة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح العامّة هم أُولو الامر الّذين تجب طاعتهم فيما يتّفقون عليه، لأنّ عامّة النّاس ودهماءهم يتّبعونهم بارتياح واطمئنان، ولأنّهم هم العارفون بالمصلحة الّتي يحتاج إلى تقرير الحكم فيها، ولأنّ اجتماعهم واتّفاقهم ميسور، ولأجل ذلك كان إجماعهم بمعنى إجماع الأُمّة برمّتها، وهذه المعاني لاتتحقّق بإجماع المجتهدين في الفقه، إن أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا، وأن تعلم الأُمّة بإجماعهم، وتثق به. (٥: ١٨٠ ـ ١٨٧)

القاسميّ: يشمل عموم قوله: ﴿وَاُولِي الْاَمْرِ﴾: العلماء. كما رَوى عليّ بن أبي طلحة عن ابن عبّاس أنّه يعني أهل الفقه والدّين، وكذا قال مُجاهد وعَطاء والحسن البصريّ وأبو العالية.

وهذا ليس قولًا ثانيًا في الآية بل هو ممّا يشمله لفظها، فهي عامّة في كلّ (اُولِي الْاَمْرِ) من الأُمراء والعلماء وإن نزلت على سبب خاصّ. وقد كثرت الأوامر بطاعة العلماء كالأُمراء، قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهٰيهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ المائدة: ٦٣، وقال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ﴾ النّحل: ٤٣، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَاِلٰى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٨٣. [إلى أن قال:]

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمهُ الله تعالى، في كتابه «الحِسْبة في الإسلام»: وقد أمر الله تعالى في كتابه بطاعته وطاعة رسوله وطاعة أُولي الأمْر من المؤمنين. وأُولو الأمر: أصحاب الأمر وذووه، وهم الّذين يأمرون النّاس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقُدرة، وأهل العلم والكلام. فلهذا كان «أُولو الأمر» صنفين: العلماء، والأُمراء. فإذا صلحوا صلح النّاس، وإذا فسدوا فسد النّاس. [إلى أن قال:]

ويدخل فيهم الملوك والمشايخ وأهل الدّيوان، وكلّ من كان متبوعًا فإنّه من أُولي الأمْر. (٥: ١٣٤٤)

عِزّة دروزة: كلمة (مِنْكُمْ) في الآية تعني أنّ (اُولِي الْاَمْرِ) الّذين تجب على المسلمين طاعتهم هم الّذين يكونون منهم، أي مسلمين. وينطوي في هذا عدم جواز طاعة المسلم لحاكم، أو سلطان أو أمير غير مسلم، كما هو المتبادر.

وفي هذا مافيه من تلقين جليل مستمرّ المدى بعدم الرّضا لحكم الأجنبيّ والخضوع لحكمه والاستسلام له وحفزه على التّمرّد عليه والتّخلّص من سيطرته، وبذل مايستطيع من جهد في هذا السّبيل.

وفي هذه السّورة آيات مؤيّدة لهذا التّلقين، فيها تنديد بمن يخضع للظّالمين والحكّام الأجانب، وتوجيه لمقاومتهم وإرغامهم بمختلف الوسائل، على مايأتي شرحه بعد.

ولقد روى المفسّرون أقوالًا عن ابن عبّاس وبعض

التّابعين: أنّ (أُولِي الْأَمْرِ) الّذين يجب طاعتهم، هم أُولو العلم والفقه، كما رووا أقوالًا أُخرى عن بعض التّابعين أنّهم الولاة والحكّام.

وقد انتهى الطّبَريّ الّذي أورد هذه الأقوال إلى تصويب القول الثّاني دون الأوّل، استئناسًا بالأحاديث النّبويّة الّتي رويناها قبل، واستنادًا إليها، وهو الحقّ والصّواب فيما يتبادر لنا. ولاسيّما أنّه لم يكن في زمن النّبيّ مَن تميّز بعده بمدّة غير قصيرة بالعلم والفقه، وصاروا يدعون علماء وفقهاء. (٩: ١٠٤)

الطّباطَبائيّ: إنّ المراد بالأمر في ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ هو الشّأن الرّاجع إلى دين المؤمنين المخاطبين بهذا الخطاب، أو دنياهم، على مايؤيّده قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، وقوله في مدح المتّقين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ٣٨، وإن كان من الجائز بوجه أن يراد بـ(الأمر) مايقابل النّهي، لكنّه بعيد.

وقد قيّد بقوله: (مِنْكُمْ) وظاهره كونه ظرفًا مستقرًّا، أي أُولي الأمر كائنين منكم، وهو نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢، وقوله في دعوة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ البقرة: ١٢٩، وقوله: ﴿رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ الأعراف: ٣٥، وبهذا يندفع ماذكره بعضهم: أنّ تقييد (أُولِي الْأَمْرِ) بقوله: (مِنْكُمْ) يدلّ على أنّ الواحد منهم إنسان عاديّ مثلنا وهم منّا، ونحن مؤمنون من غير مزيّة عصمة إلهيّة.

ثمّ إنّ (أُولِي الْأَمْرِ) لمّا كان اسم جمع يدلّ على كثرة جمعيّة في هؤلاء المسمّين بأُولي الأمر، فهذا لاشكّ فيه، لكن يحتمل في بادئ النّظر أن يكونوا آحادًا يلي الأمر، ويتلبّس بافتراض الطّاعة واحد منهم بعد الواحد، فينسب افتراض الطّاعة إلى جميعهم بحسب اللّفظ، والأخذ بجامع المعنى، كقولنا: صلّ فرائضك وأطع سادتك وكبراء قومك.

ومن عجيب الكلام ماذكره الرّازيّ: أنّ هذا المعنى يوجب حمل الجمع على المفرد، وهو خلاف الظّاهر. وقد غفل عن أنّ هذا استعمال شائع في اللّغة، والقرآن مليء به، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ القلم: ٨، وقوله: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ﴾ الفرقان: ٥٢، وقوله: ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا﴾ الأحزاب: ٦٧، وقوله: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ الشّعراء: ١٥١، وقوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ البقرة: ٢٣٨، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ الحجر: ٨٨، إلى غير ذلك من الموارد المختلفة بالإثبات والنّفي، والإخبار والإنشاء.

والّذي هو خلاف الظّاهر من حمل الجمع على المفرد، هو أن يطلق لفظ الجمع ويراد به واحد من آحاده، لاأن يوقع حكم على الجمع بحيث ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الآحاد؛ كقولنا: أكرم علماء بلدك، أي أكرم هذا العالم، وأكرم ذاك العالم، وهكذا.

ويحتمل أيضًا أن يكون المراد بـ(أُولِي الْأَمْرِ) ـ هؤلاء الّذين هم متعلّق افتراض الطّاعة ـ الجمع من حيث هو جمع، أي الهيئة الحاصلة من عدّة معدودة كلّ واحد منهم من أُولي الأمر، وهو أن يكون صاحب نفوذ

في النّـاس، وذا تأثـير في أُمـورهم، كـرؤساء الجـنود والسّرايا والعلماء وأولياء الدّولة، وسُراة القوم، بل كما ذكره في «المنار»: هم أهل الحلّ والعقد الّذين تثق بهم الأُمّة، من العلماء والرّؤساء في الجيش والمصالح العامّة، كالتّجارة والصّناعات والزّراعة، وكذا رؤسـاء العُمّال والأحزاب، ومديرو الجرائد المحترمة، ورؤساء تحريرها. فهذا معنى كون (أُولِي الْأَمْرِ) هم: أهل الحلّ والعقد، وهم الهيئة الاجتماعيّة من وجوه الأُمّة، لكن الشّأن في تطبيق مضمون تمام الآية على هذا الاحتمال.

الآية دالّة ـ كما عرفت ـ على عصمة (أُولِي الْأَمْرِ) وقد اضطرّ إلى قـبول ذلك القـائلون بهـذا المـعنى مـن المفسّرين.

فهل المتّصف بهذه العصمة أفراد هذه الهيئة، فيكون كلّ واحد منهم مـعصومًا، فـالجميع مـعصوم؛ إذ ليس المجموع إلّا الآحاد؟ لكن من البديهيّ أن لم يمرّ بهذه الأُمّة يوم يجتمع فيه جماعة مـن أهـل الحـلّ والعـقد كـلّهم معصومون، على إنفاذ أمر من أُمور الأُمّة، ومن المحال أن يأمُر الله بشيء لامـصداق له في الخـارج، أو أنّ هـذه العصمة ـ وهي صفة حقيقيّة ـ قائمة بتلك الهـيئة قـيام الصّفة بموصـوفها، وإن كـانت الأجـزاء والأفـراد غـير معصومين بل يجوز عليهم من الشّرك والمعصية مايجوز على سائر أفراد النّاس، فالرّأي الّذي يراه الفرد يجوز فيه الخطأ، وأن يكون داعيًا إلى الضّلال والمعصية، بخـلاف ماإذا رأته الهيئة المذكورة لعصمتها؟ وهذا أيـضًا محـال، وكيف يتصوّر اتّصاف موضوع اعتباريّ بصفة حقيقيّة، أعني اتّصاف الهيئة الاجتماعيّة بالعصمة.

أو أنّ عصمة هذه الهيئة ليست وصـفًا لأفـرادهـا ولالنفس الهيئة، بل حقيقته أنّ الله يصون هذه الهيئة أن تأمر بمعصية أو ترى رأيًا فتخطئ فـيه، كـما أنّ الخـبر المتواتر مصون عـن الكـذب، ومـع ذلك ليست هـذه العصمة بوصف لكـلّ واحـد مـن المخـبرين ولاللـهيئة الاجتماعيّة، بل حقيقته أنّ العادة جـارية عـلى امـتناع الكذب فيه. وبعبارة أُخرى هو تعالى يصون الخبر الّذي هذا شأنه، عن وقوع الخطأ فيه، وتسـرّب الكذب عليه؛ فيكون رأي (أُولِي الْأَمْرِ) ممّـا لايقع فيه الخطأ البـتّـة، وإن لم يكن آحادهم ولاهيئتهم متّصفة بصفة زائدة بل هو كالخبر المتواتر مصون عن الكذب والخطأ. وليكـن هذا معنى العصمة في (أُولِي الْأَمْرِ)، والآية لاتدلّ على أزيد من أنّ رأيهم غير خابط بل مصيب يوافق الكتاب والسُّنّة، وهو من عناية الله على الأُمّة، وقد روي عـن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «لاتجتمع أُمّتي على خطأ».

أمّا الرّواية فهي أجنبيّة عن المورد، فإنّها إن صحّت فإنّما تنفي اجتماع الأُمّة على خطأ، ولاتنفي اجـتماع أهـل الحلّ والعقد منهم على خطأ. وللأُمّة معنى ولأهل الحلّ والعقد معنى آخر، ولادليل على إرادة معنى الثّاني مـن لفظ الأوّل، وكذا لاتنفي الخطأ عن اجتماع الأُمّة، بل تنفي الاجتماع على خطأ، وبينهما فرق.

ويعود معنى الرّوايـة إلى أنّ الخـطأ في مسألة مـن المسائل لايستوعب الأُمّة، بل يكون دائمًـا فيهم مَن هو على الحقّ: إمّا كلّهم أو بعضهم ولو معصوم واحد، فيوافق مادلّ من الآيات والرّوايات على أنّ دين الإسلام وملّة الحقّ لايرتفع من الأرض بل هو باق إلى يوم القيامة، قال

تعالى: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ الأنعام: ٨٩، وقوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾ الزّخرف: ٢٨، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فصّلت: ٤١، ٤٢، إلى غير ذلك من الآيات.

وليس يختصّ هذا بأُمّة محمّد بل الصّحيح من الرّوايات تدلّ على خلافه، وهي الرّوايات الواردة من طُرُق شتّى، عن النّبيّ ﷺ، الدّالّة على افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنّصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة، كلّهم هالك إلّا واحدة. وقد نقلنا الرّواية في المبحث الرّوائيّ الموضوع في ذيل قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾ آل عمران: ١٠٣.

وبالجملة لاكلام على متن الرّواية إن صحّ سندها، فإنّها أجنبيّة عن مورد الكلام، وإنّما الكلام في معنى عصمة أهل الحلّ والعقد من الأُمّة، لو كان هو المراد بقوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

ماهو العامل الموجب لعصمة أهل الحلّ والعقد من المسلمين فيا يرونه من الرّأي؟ هذه العصابة الّتي شأنها الحلّ والعقد في الأُمور غير مختصّة بالأُمّة المسلمة، بل كلّ أُمّة من الأُمم العظام بل الأُمم الصّغيرة بل القبائل والعشائر، لاتفقد عدّة من أفرادها لهم مكانة في مجتمعهم، ذات قوّة وتأثير في الأُمور العامّة. وأنت إذا فحصت التّاريخ في الحوادث الماضية ـ ومافي عصرنا من الأُمم والأجيال ـ وجدت موارد كثيرة اجتمعت أهل الحلّ والعقد منهم في مهامّ الأُمور وعزائمها على رأي استصوبوه، ثمّ عقّبوه بالعمل، فربّما أصابوا وربّما أخطأوا. فالخطأ وإن كان في الآراء الفرديّة أكثر منه في الآراء الاجتماعيّة، لكنّ الآراء الاجتماعيّة ليست بحيث لاتقبل الخطأ أصلًا، فهذا التّاريخ وهذه المشاهدة يشهدان منه على مصاديق وموارد كثيرة جدًّا.

فلو كان الرّأي الاجتماعيّ من أهل الحلّ والعقد في الإسلام مصونًا عن الخطأ، فإنّما هو بعامل ليس من سنخ العوامل العاديّة، بل عامل من سنخ العوامل والمعجزة الخارقة للعادة. ويكون حينئذ كرامة باهرة تختصّ بها هذه الأُمّة تُقيم صلبهم، وتحفظ حماهم، وتقيهم من كلّ شرّ يدبّ في جماعتهم ووحدتهم، وبالأخرة سببًا معجزًا إلهيًّا يتلو القرآن الكريم، ويعيش ماعاش القرآن، نسبته إلى حياة الأُمّة العمليّة نسبة القرآن إلى حياتهم العلميّة.

فكان من اللّازم أن يُبيّن القرآن حدوده وسعة دائرته، ويمتنّ الله به كما امتنّ بالقرآن وبمحمّد ﷺ، ويُبيّن لهذه العصابة وظيفتهم الاجتماعيّة كما بيّن لنبيّه ذلك، وأن يوصي به النّبيّ ﷺ أُمّته ولاسيّما أصحابه الكرام، وهم الّذين صاروا بعده أهلًا للحلّ والعقد، وتقلّدوا ولاية أُمور الأُمّة. وأن يُبيّن أنّ هذه العصابة المسمّاة بـ(أُولِي الْأَمْرِ) ماحقيقتها، وماحدّها، وماسعة دائرة عملها، وهل يتشكّل هيئة حاكمة واحدة على جميع المسلمين في الأُمور العامّة لجميع الأُمّة الإسلاميّة؟ أو تنعقد في كلّ جمعيّة إسلاميّة جمعيّة (أُولِي الْأَمْرِ) فيحكم في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم؟

ولكان من اللّازم أن يهتمّ به المسلمون ولاسيّما

الصّحابة، فيسألوا عنه ويبحثوا فيه. وقد سألوا عن أشياء لاقدر لها بالنّسبة إلى هذه المهمّة: كالأهلّة، وماذا ينفقون، والأنفال، قال تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾ البقرة: ١٨٩، و ﴿يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾ البقرة: ٢١٥، و ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ الأنفال: ١. فما بالهم لم يسألوا؟ أو أنّهم سألوا ثمّ لعبت به الأيدي فخفي علينا؟ فليس الأمر ممّا يخالف هوى أكثريّة الأمّة الجارية على هذه الطّريقة، حتّى يقضوا عليه بالإعراض فالتّرك حتّى يُنسى.

ولكان من الواجب أن يحتجّ به في الاختلافات والفتن الواقعة بعد ارتحال النّبيّ ﷺ حينًا بعد حين، فما لهذه الحقيقة لاتوجد لها عين ولاأثر في احتجاجاتهم ومناظراتهم، وقد ضبطها النّقلة بكلماتها وحروفها، ولاتوجد في خطاب ولاكتاب؟ ولم تظهر بين قدماء المفسّرين من الصّحابة والتّابعين، حتّى ذهب إليه شرذمة من المتأخّرين: الرّازيّ وبعض من بعده!

حتّى أنّ الرّازيّ أورد على هذا الوجه بعد ذكره: بأنّه مخالف للإجماع المركّب، فإنّ الأقوال في معنى (أُولِي الْأَمْرِ) لاتجاوز أربعة: الخلفاء الرّاشدون، وأُمراء السّرايا، والعلماء، والأئمّة المعصومون؛ فالقول الخامس خرق للإجماع، ثمّ أجاب بأنّه في الحقيقة راجع إلى القول الثّالث، فأفسد على نفسه ما كان أصلحه. فهذا كلّه يقضي بأنّ الأمر لم يكن بهذه المثابة، ولم يفهم منه أنّه عطيّة شريفة وموهبة عزيزة من معجزات الإسلام وكراماته الخارقة، لأهل الحلّ والعقد من المسلمين.

أو يقال: إنّ العصمة لاتنتهي إلى عامل خارق للعادة، بل الإسلام بنى تربيته العامّة على أصول دقيقة، تنتج هذه النّتيجة: أنّ أهل الحلّ والعقد من الأُمّة لايغلطون فيما اجتمعوا عليه، ولايعرضهم الخطأ فيما رأوه.

وهذا الاحتمال مع كونه باطلًا من جهة منافاته للنّاموس العامّ، وهو أنّ إدراك الكلّ هو مجموع إدراكات الأبعاض، وإذا جاز الخطأ على كلّ واحد جاز على الكلّ يرد عليه أنّ رأي (أُولِي الْأَمْرِ) بهذا المعنى لو اعتمد في صحّته وعصمته على مثل هذا العامل غير المغلوب لم يتخلّف عن أثره، فإلى أين تنتهي الأباطيل والفسادات الّتي ملأت العالم الإسلاميّ؟

وكم من منتدى إسلاميّ بعد رحلة النّبيّ ﷺ اجتمع فيه أهل الحلّ والعقد من المسلمين على ما اجتمعوا عليه، ثمّ سلكوا طريقًا يهديهم إليه رأيهم، فلم يزيدوا إلّا ضلالًا، ولم يزد إسعادهم المسلمين إلّا شقاء، ولم يمكث الاجتماع الدّينيّ بعد النّبيّ ﷺ دون أن عاد إلى إمبراطوريّة ظالمة حاطمة! فليبحث الباحث النّاقد في الفتن النّاشئة منذ قبض رسول الله ﷺ وما استتبعته من دماء مسفوكة، وأعراض مهتوكة، وأموال منهوبة، وأحكام عُطّلت، وحدود أُبطلت! ثمّ ليبحث في منشئها ومحتدها، وأُصولها وأعراقها، هل تنتهي الأسباب العاملة فيها إلّا إلى ما رأته أهل الحلّ والعقد من الأُمّة، ثمّ حملوا ما رأوه على أكتاف النّاس؟

فهذا حال هذا الرّكن الرّكين الّذي يعتمد عليه بناية الدّين، أعني رأي أهل الحلّ والعقد، لو كان هو المراد بـ(أُولِي الْأَمْرِ) المعصومين في رأيهم.

فلامناص على القول بأنّ المراد بـ(أُولي الأمر) أهل

الحلّ والعقد، من أن نقول بجواز خطأهم، وأنّهم على حدّ سائر النّاس يُصيبون ويُخطؤون. غير أنّهم لمّا كانوا عصابة فاضلة خبيرة بالأُمور، مدرّبين مجرّبين يقلّ خطؤهم جدًّا، وأنّ الأمر بوجوب طاعتهم مع كونهم ربما يغلطون ويخطؤون من باب المسامحة في موارد الخطأ، نظرًا إلى المصلحة الغالبة في مداخلتهم؛ فلو حكموا بما يغاير حكم الكِتاب والسُّنّة، وطابق ماشخّصوه من مصلحة الأُمّة، بتفسير حكم من أحكام الدّين بغير ماكان يُفسّر سابقًا، أو تغيير حكم بما يوافق صلاح الوقت، أو طبع الأُمّة أو وضع حاضر الدّنيا، كان هو المتّبع. وهو الّذي يرتضيه الدّين، لأنّه لايريد إلّا سعادة المجتمع ورُقيّه في اجتماعه، كما هو الظّاهر المتراءى من سير الحكومات الإسلاميّة في صدر الإسلام ومن دونهم. فلم يمنع حكم من الأحكام الدّائرة في زمن النّبيّ ﷺ، ولم يقض على سيرة من سيره وسننه إلّا علّل ذلك بأنّ الحكم السابق يزاحم حقًّا من حقوق الأُمّة، وأنّ صلاح حال الأُمّة في إنفاذ حكم جديد يصلح شأنهم، أو سنّ سنّة حديثة توافق آمالهم في سعادة الحياة. وقد صرّح بعض الباحثين[1] أنّ الخليفة له أن يعمل بما يخالف صريح الدّين، حفظًا لصلاح الأُمّة.

وعلى هذا فيكون حال الملّة الإسلاميّة حال سائر المجتمعات الفاضلة المدنيّة، في أنّ فيها جمعيّة منتخبة تحكم على قوانين المجتمع، على حسب ماتراه وتشاهده من مقتضيات الأحوال، وموجبات الأوضاع.

وهذا الوجه أو القول ـ كماترى ـ قول من يرى أنّ «الدّين» سُنّة اجتماعيّة سبكت في قالب الدّين، وظهرت في صورته، فهو محكوم بما يحكم على متون الاجتماعات البشريّة وهياكلها بالتّطوّر في أطوار الكمال التّدريجيّ، ومثال عال لاينطبق إلّا على حياة الإنسان الّذي كان يعيش في عصر النّبوّة، ومايقاربه.

فهي حَلْقة مقتضية من حَلَق هذه السّلسلة المسمّاة بالمجتمع الإنسانيّ، لاينبغي أن يبحث عنها اليوم إلّا كما يبحث علماء طبقات الأرض «الجيولوجيا» عن السّلع المستخرجة، من تحت أطباق الأرض.

والّذي يذهب إلى مثل هذا القول لاكلام لنا معه في هذه الآية: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ الآية، فإنّ القول يبتني على أصل مؤثّر في جميع الأُصول والسُّنن المأثورة من الدّين، من معارف أصليّة، ونواميس أخلاقيّة، وأحكام فرعيّة. ولو حمل على هذا ماوقع من الصّحابة في زمن النّبيّ وفي مرض موته، ثمّ الاختلافات الّتي صدرت منهم، وماوقع من تصرّف الخلفاء في بعض الأحكام وبعض سير النّبيّ ﷺ، ثمّ في زمن معاوية ومن تلاه من الأُمويّين ثمّ العبّاسيّين ثمّ الّذين يلونهم، والجميع أُمور متشابهة أنتجت نتيجة باهتة.

ومن أعجب الكلام المتعلّق بهذه الآية ماذكره بعض المؤلّفين: أنّ قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ لايدلّ على شيء ممّا ذكره المفسّرون، على اختلاف أقوالهم.

أمّا أوّلًا: فلأنّ فرض طاعة (أُولِي الْأَمْرِ) كائنين من كانوا، لايدلّ على فضل ومزيّة لهم على غيرهم أصلًا، كما

---

(1) صاحب «فجر الإسلام» فيه.

أنّ طاعة الجبابرة والظّلّام واجبة علينا في حال الاضطرار اتّقاءً من شرّهم، ولن يكونوا بذلك أفضل منّا عند الله سبحانه.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ الحكم المذكور في الآية لايزيد على سائر الأحكام الّتي تتوقّف فعليّتها على تحقّق موضوعاتها، نظير وجوب الإنفاق على الفقير، وحرمة إعانة الظّالم. فليس يجب علينا أن نوجد فقيرًا حتّى ننفق عليه، أو ظالمًا حتّى لانُعينه.

والوجهان اللّذان ذكرهما ظاهرا الفساد، مضافًا إلى أنّ هذا القائل قدّر أنّ المراد بـ(أُولِي الْأَمْرِ) في الآية: الحكّام والسّلاطين، وقد تبيّن فساد هذا الاحتمال.

أمّا الوجه الأوّل، فلأنّه غفل عن أنّ القرآن مملوء من النّهي عن طاعة الظّالمين والمسرفين والكافرين، ومن المحال أن يأمر الله مع ذلك بطاعتهم، ثمّ يزيد على ذلك فيقرن طاعتهم بطاعة نفسه ورسوله. ولو فرض كون هذه الطّاعة طاعةً تقيّةً لعبّر عنها بإذن ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَيةً﴾ آل عمران: ٢٨، لابالأمر بطاعتهم صريحًا، حتّى يستلزم كلّ محذور شنيع.

وأمّا الوجه الثّاني، فهو مبنيّ على الوجه الأوّل من معنى الآية. أمّا لو فرض افتراض طاعتهم لكونهم ذا شأن في الدّين فكانوا معصومين لما تقدّم تفصيلًا، ومحال أن يأمر الله بطاعة من لامصداق له، أو له مصداق اتّفاقيّ في آية تتضمّن أُسّ أساس المصالح الدّينيّة وحكمًا لايستقيم بدونه حال المجتمع الإسلاميّ أصلًا. وقد عرفت أنّ الحاجة إلى (أُولِي الْأَمْرِ) عين الحاجة إلى الرّسول، وهي الحاجة إلى ولاية أمر الأُمّة، وقد تكلّمنا فيه في بحث المحكم والمتشابه.

ولنرجع إلى أوّل الكلام في الآية:

ظهر لك من جميع ماقدّمناه أن لامعنى لحمل قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ على جماعة المجمعين من أهل الحلّ والعقد، وهي الهيئة الاجتماعيّة، بأيّ معنى من المعاني فسّرناه فليس إلّا أنّ المراد بـ(أُولي الأمْر) آحاد من الأُمّة، معصومون في أقوالهم، مفترض طاعتهم، فتحتاج معرفتهم إلى تنصيص من جانب الله سبحانه من كلامه أو بلسان نبيّه، فينطبق على ماروي من طرق أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّهم هم.

وأمّا ماقيل: إنّ (أُولِي الْأَمْرِ) هم الخلفاء الرّاشدون أو أُمراء السّرايا أو العلماء المتّبعون في أقوالهم وآرائهم، فيدفع ذلك كلّه أوّلًا: أنّ الآية تدلّ على عصمتهم، ولاعصمة في هؤلاء الطّبقات بلاإشكال إلّا ماتعتقده طائفة من المسلمين في حقّ عليّ عليه السلام. وثانيًا: أنّ كلًّا من الأقوال الثّلاث قول من غير دليل يدلّ عليه.

وأمّا ماأُورد على كون المراد به: أئمّة أهل البيت المعصومين عليهم السلام:

أوّلًا: أنّ ذلك يحتاج إلى تعريف صريح من الله ورسوله، ولو كان ذلك لم يختلف في أمرهم اثنان بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله.

وفيه: أنّ ذلك منصوص عليه في الكتاب والسّنّة، كآية الولاية وآية التّطهير وغير ذلك ـ وسيأتي بسط الكلام فيها ـ وكحديث السّفينة: «مَثَل أهل بيتي كمَثَل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»

وحديث الثّقلين: «إنّي تارك فيكم الثّقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ماإن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدًا». وقد مرّ في بحث المحكم والمتشابه في الجزء الثّالث من الكتاب، وكأحاديث (أُولِي الْأَمْرِ) المرويّة من طرق الشّيعة وأهل السّنّة، وسيجيء بعضها في البحث الرّوائيّ التّالي.

وثانيًا: أنّ طاعتهم مشروطة بمعرفتهم، فإنّها من دون معرفتهم تكليف بما لايطاق، وإذا كانت مشروطة فالآية تدفعه، لأنّها مطلقة.

وفيه: أنّ الإشكال منقلب على المستشكل، فإنّ الطّاعة مشروطة بالمعرفة مطلقًا، وإنّما الفرق أنّ «أهل الحلّ والعقد» يعرف مصداقهم على قوله من عند أنفسنا، من غير حاجة إلى بيان من الله ورسوله، والإمام المعصوم يحتاج معرفته إلى معرّف يعرفه، ولافرق بين الشّرط والشّرط في منافاته الآية.

على أنّ المعرفة وإن عُدّت شرطًا لكنّها ليست من قبيل سائر الشّروط، فإنّها راجعة إلى تحقّق بلوغ التّكليف، فلاتكليف من غير معرفة به وبموضوعه ومتعلّقه، وليست راجعة إلى التّكليف والمكلّف به. ولو كانت المعرفة في عداد سائر الشّرائط كالاستطاعة في الحجّ، ووجدان الماء في الوضوء مثلًا، لم يوجد تكليف مطلق أبدًا؛ إذ لامعنى لتوجّه التّكليف إلى مكلّف، سواء علم به أو لم يعلم.

وثالثًا: أنّا في زماننا هذا عاجزون عن الوصول إلى الإمام المعصوم وتعلّم العلم والدّين منه، فلايكون هو الّذي فرض الله طاعته على الأُمّة، إذ لاسبيل إليه.

وفيه: أنّ ذلك مستند إلى نفس الأُمّة في سوء فعالها وخيانتها على نفسها، لاإلى الله ورسوله، فالتّكليف غير مرتفع. كما لو قتلت الأُمّة نبيّها، ثمّ اعتذرت أنّها لاتقدر على طاعته. على أنّ الإشكال مقلوب عليه، فإنّا لانقدر اليوم على أُمّة واحدة في الإسلام ينفذ فيها مااستصوبته لها أهل الحلّ والعقد منها.

ورابعًا: أنّ الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾، ولو كان المراد من (أُولِي الْأَمْرِ) الإمام المعصوم، لوجب أن يقال: فإنْ تنازعتم في شيء فردّوه الى الإمام.

وفيه: أنّ جوابه تقدّم فيما مرّ من البيان، والمراد بالرّدّ: الرّدّ إلى الإمام بالتّقريب الّذي تقدّم.

وخامسًا: أنّ القائلين بـ«الإمام المعصوم» يقولون: إنّ فائدة اتّباعه إنقاذ الأُمّة من ظلمة الخلاف، وضرر التّنازع والتّفرّق، وظاهر الآية يبيّن حكم التّنازع مع وجود (أُولِي الْأَمْرِ)، وطاعة الأُمّة لهم، كأن يختلف أُولو الأمر في حكم بعض النّوازل والوقائع. والخلاف والتّنازع مع وجود الإمام المعصوم غير جائز عند القائلين به، لأنّه عندهم مثل الرّسول ﷺ، فلايكون لهذه الزّيادة فائدة على رأيهم.

وفيه: أنّ جوابه ظاهر ممّا تقدّم أيضًا، فإنّ التّنازع المذكور في الآية إنّما هو تنازع المؤمنين في أحكام الكتاب والسّنّة دون أحكام الولاية الصّادرة عن الإمام في الوقائع والحوادث، وقد تقدّم أن لاحكمَ إلّا لله ورسوله. فإن تمكّن المتنازعون من فهم الحكم من الكتاب والسّنّة، كان لهم أن يستنبطوه منهما، أو يسألوا الإمام عنه وهو

معصوم في فهمه، وإن لم يتمكّنوا من ذلك، كان عليهم أن يسألوا عنه الإمام، وذلك نظير ماكان لمن يعاصر رسول الله ﷺ كانوا يتفقّهون فيا يتمكّنون منه، أو يسألون عنه رسول الله ﷺ، ويسألونه فيا لايتمكّنون من فهمه بالاستنباط.

فحكم (أُولِي الْأَمْرِ) في الطّاعة حكم الرّسول، على ماتدلّ عليه الآية، وحكم التّنازع هو الّذي ذكره في الآية، سواء في ذلك حضور الرّسول كما تدلّ عليه الآيات التّالية، وغيبته كما يدلّ عليه الأمر في الآية بإطلاقه. فالرّدّ إلى الله والرّسول المذكور في الآية مختصّ بصورة تنازع المؤمنين، كما يدلّ عليه قوله: (تَنَازَعْتُمْ)، ولم يقل: فإن تنازع أُولو الأمر، ولاقال: فإن تنازعوا، والرّدّ إلى الله والرّسول عند حضور الرّسول، هو سؤال الرّسول عن حكم المسألة أو استنباطه من الكتاب والسّنّة للمتمكّن منه، وعند غيبته أن يسأل الإمام عنه، أو الاستنباط كما تقدّم بيانه. فلايكون قوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ إلخ زائدًا من الكلام، مستغنى عنه، كما ادّعاه المستشكِل.

فقد تبيّن من جميع ماتقدّم: أنّ المراد بـ(أُولِي الْأَمْرِ) في الآية: رجال من الأُمّة، حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطّاعة حكم الرّسول ﷺ، وهذا مع ذلك لاينافي عموم مفهوم لفظ (أُولِي الْأَمْرِ) بحسب اللّغة، وإرادته من اللّفظ. فإنّ قصد مفهوم من المفاهيم من اللّفظ شيء وإرادة المصداق الّذي ينطبق عليه المفهوم شيء آخر، وذلك كما أنّ مفهوم الرّسول معنى عامّ كلّيّ وهو المراد من اللّفظ في الآية، لكنّ المصداق المقصود هو الرّسول محمّد ﷺ. (٤: ٣٩١ـ ٤٠١)

المُصطَفَويّ: (أُولِي الْأَمْرِ) عطف على (الرَّسُول) فيكون إطاعة أُولي الأمر في مرتبة إطاعة الرّسول ومن سِنخه. ولازم أن يكون أمرهم موافق أمْر الرّسول، كما أنّ إطاعة الرّسول لازم أن لاتخالف إطاعة الله بوجه، وإلّا يلزم التّنافي والتّخالف، ولاتتحقّق الإطاعة.

فتفسير (أُولِي الْأَمْرِ) بالأُمراء والحكّام في غاية الوَهْن. (١: ١٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: مَن هم أُولو الأمر؟

للمفسّرين أقوال عديدة حول المعنيّ بـ(أُولِي الْأَمْرِ) نجملها فيا يلي:

١ـ يذهب جمعٌ من مفسّري أهل السّنّة إلى أنّ (أُولِي الْأَمْرِ) هُم أهل الحلّ والعقد من الحكّام، في كلّ زمان ومكان، ولم يَستثنوا منهم أحدًا، لذا ينبغي للمسلمين إطاعة كلّ حكومة مهما كانت، حتّى لو كانت حكومة مُغوليّة.

٢ـ ويعتقد بعض آخر من المفسّرين كصاحب تفسير «المنار» وصاحب تفسير «في ظلال القرآن» وغيرهما بأنّ (أُولِي الْأَمْرِ) هم ولاة جميع الطّبقات، من حُكّام ومسؤولين وعلماء وأصحاب المراكز المرموقة، في جميع مرافق الحياة للشّعب. ولكن ليس بصورة مطلقة وبدون قيد وشرط، بل تشترط إطاعة هؤلاء في حالة عدم مخالفتهم الأحكام والمقرّرات الإسلاميّة.

٣ـ ويعدّ آخرون (أُولِي الْأَمْرِ) بأنّهم العلماء العادلون، الّذين يحيطون بالكتاب والسّنّة إحاطة كاملة.

٤ـ ويذهب بعض مفسّري الجمهور إلى أنّ هؤلاء

هم الخلفاء الرّاشدون، دون غيرهم؛ وعليه فإنّ (أُولِي الأمْرِ) لاوجود لهم في العصور الأُخرى.

٥ ـ وفسّر بعض من المفسّرين (أُولِي الأَمْرِ) بمعنى أصحاب النّبيّ ﷺ.

٦ـ ويحتمل وجود تفسير آخر لـ(أُولِي الأَمْرِ) وهم ـ كما قيل ـ أُمراء الجيوش والسّرايا.

٧ـ وقد أجمع مفسّرو الشّيعة على أنّ المقصود من (أُولِي الأَمْرِ) هم الأئمّة المعصومون، الّذين يتولّون القيادة المادّيّة والمعنويّة للمجتمع الإسلاميّ، والّذين انتدبهم الله والرّسول ﷺ، لتعليم النّاس لما يحتاجونه في جميع شؤون الحياة، ولاتشتمل غيرهم ومن الطّبيعيّ أنّ من يتولّى مقاليد الحكم في المجتمع الإسلاميّ ويُنصَب من قبل الله ورسوله جدير بوجوب إطاعته، وفق شروط معيّنة، لالكونه وليّ الأمر بل لأنّه نائب وليّ الأمر.

والآن نناقش هذه الآراء باختصار. فما لاشكّ فيه أنّ الرّأي الأوّل لايناسب مفهوم الآية وروح التّعاليم الإسلاميّة بأيّ وجه من الوجوه، فلايمكن اتّباع أيّ حكومة بدون قيد وشرط، مثلما يطاع الله والنّبيّ ﷺ، ولذا فإنّ كبار مفسّري أهل السّنّة ـ فضلًا عن مفسّري الشّيعة ـ قد ردّوا هنا هذا الرّأي.

وأمّا الرّأي الثّاني فإنّه لاينسجم أيضًا مع إطلاق الآية الشّريفة، لأنّ الآية تعدّ إطاعة (أُولِي الأَمْرِ) فرضًا واجبًا، بدون قيد وشرط.

وكذا الأمر في الرّأي الثّالث، فإنّ تفسير (أُولِي الأَمْرِ) بالعلماء العدول والمحيطين بالكتاب والسّنّة لايلائم إطلاق الآية، لأنّ في اتّباع العلماء شروط: منها: أن لاتكون أقوالهم مخالفة للكتاب والسُّنّة. وبالنّتيجة فإن أخطأ هؤلاء ـ لكونهم غير معصومين ومعرّضين للخطأ ـ أو انحرفوا عن جادّة الصّواب، فإنّ إطاعتهم غير لازمة، والحال أنّ الآية عدّت إطاعة (أُولِي الأَمْرِ) كإطاعة النّبيّ ﷺ مطلقًا. إضافةً على أنّ إطاعة العلماء في أحكام استفادوها من الكتاب والسُّنّة، ولذا لايكون هناك إلّا إطاعة الله والنّبيّ، وهذا لايحتاج إلى تنويه.

ولايتحقّق مفهوم (أُولِي الأَمْرِ) اليوم في الرّأي الرّابع القائل: بانحصارهم بالخلفاء الرّاشدين، علمًا بعدم وجود أيّ دليل بهذا التّخصيص. ولايوجد أيّ دليل أيضًا بتخصيص (أُولِي الأَمْرِ) بالصّحابة وأُمراء الجيوش والسّرايا، على الرّأيين الخامس والسّادس.

وقد تبع فريقٌ من مفسّري أهل السّنّة كمحمّد عبده العالم المصريّ المشهور رأي الفخر الرّازيّ المفسّر المعروف، صاحب الرّأي الثّاني القائل بأنّ (أُولِي الأَمْرِ) هم ولاة الطّبقات المختلفة للمجتمع الإسلاميّ، كالعلماء والحكّام ونُوّاب الطّبقات الأُخرى. وقد قبلوا هذا الرّأي ولكن بشروط وقيود: منها: أن يكونوا مسلمين، كما يستفاد ذلك من لفظ (مِنْكُمْ) الوارد في الآية، ولايحكمون بخلاف الكتاب والسّنّة، ويكون حكمهم اختيارًا لاإجبارًا، وموافقًا لمصلحة المسلمين، ويجعلون الحقّ نصب أعينهم في جميع المواضيع المطروحة، لاكالعبادات الّتي لها حالات ثابتة ومعيّنة في الإسلام، وحينما يَبُتّون في مسألة يجب أن لايكون هناك نصّ شرعيّ من الشّرع، إضافة إلى ذلك يكون الاتّفاق هو الأساس.

فيرى هؤلاء إذن أن تتحاش الأُمّة أو وُلاتها الوقوع

في الخطأ، أو بعبارة أُخرى أن تكون الأُمّة معصومة من الخطأ، وبهذا الشّرط يلزم إطاعة حكم كهذا بصورة مطلقة، وبدون أيّ قيد أو شرط، كما يطاع النّبيّ ﷺ، وحصيلة هذا الرّأي حجّيّة الإجماع.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا تفسير يرد عليه مايلي:

أوّلًا: أنّ اتّفاق الآراء في الأُمور الاجتماعيّة لايتحقّق إلّا نادرًا، ولذلك تبقى كثير من شؤون المسلمين معلّقة دائمًا. وإن أخذ هؤلاء بنظريّة الأكثريّة فلامحيص من الرّضوخ إلى حقيقة أنّ الأكثريّة ليست بمعزل عن الخطأ أبدًا، ولذا لايلزم إطاعتها بصورة مطلقة.

ثانيًا: لقد ثبت في علم الأُصول عدم وجود أيّ دليل على عصمة الأُمّة إلّا الإمام المعصوم.

ثالثًا: قد ذكر أحد مفسّري هذا الفريق شرطًا، وهو أن لايكون حكم هؤلاء مخالفًا للكتاب والسُّنّة، ولكن مَن هم الّذين يَبُتّون في هذا الموضوع، ويشخّصون مطابقة الحكم مع الكتاب والسُّنّة، أو مخالفته؟ هم المجتهدون والعلماء طبعًا الّذين يحيطون بالكتاب والسُّنّة. وستكون النّتيجة بالتّالي عدم جواز إطاعة (أُولِي الْاَمْرِ) بدون أمر من المجتهدين والعلماء، بل إطاعة هؤلاء أولى من إطاعة (أُولِي الْاَمْرِ)، وهذا يناقض ظاهر الآية الكريمة.

ولاينكر أنّ العلماء هم جزء من (أُولِي الْاَمْرِ) أيضًا، ولكنّ الحقيقة هي أنّ هذا الرّأي قد عدّ العلماء والمفسّرين بسمة مُشرِفين ومراجع ذوي مركز أعلى من سائر ولاة الطّبقات، لاكسائر النّاس، لأنّ العلماء يجب أن يُشرِفوا على أعمال الآخرين، من حيث موافقتها مع الكتاب والسُّنّة، فيتبوّؤون مركز المرجعيّة، ولذا فإنّ هذا الرّأي مردود لأسباب عديدة.

ويبقى الرّأي الوحيد الّذي لاتكتنفه الشّبهات هو الرّأي السّابع، أي الرّأي الّذي عرّف (أُولِي الْاَمْرِ) بأنّهم الأئمّة المعصومون، لأنّه الرّأي الّذي يناسب إطلاق وجوب الإطاعة في الآية الكريمة، لأنّ مقام العصمة تصون الإمام من ارتكاب أيّ خطأ وزلل، ولذا فإنّ أمره واجب الإطاعة بدون أيّ قيد وشرط، كأمر النّبيّ ﷺ، وينبغي جعل طاعته كطاعة النّبيّ حتّى بدون تكرار لفظ (اَطِيعُوا) معطوفًا على (الرَّسُولَ).

ومن الملفت للنّظر أنّ بعض علماء السّنّة المعروفين قد اعترف بهذه الحقيقة، منهم المفسّر المعروف بالفخر الرّازيّ فقد استهلّ كلامه حول تفسير هذه الآية قائلًا: مَن أمَر اللهُ بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابدّ وأن يكون معصومًا عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصومًا عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمَر اللهُ بمتابعته، فيكون ذلك أمرًا بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأً منهيّ عنه، فهذا يُفضي إلى اجتماع الأمْر والنّهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنّه محال. فثبت أنّ الله تعالى أمَر بطاعة (أُولِي الْاَمْرِ) على سبيل الجزم، وثبت أنّ كلّ مَن أمَر اللهُ بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصومًا عن الخطأ، فثبت قطعًا أنّ (أُولِي الْاَمْرِ) المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصومًا.

ثمّ يتابع الفخر الرّازيّ حديثه بالقول:

«ذلك المعصوم إمّا مجموع الأُمّة أو بعض الأُمّة،

لاجائز أن يكون بعض الأُمّة، لأنّا بيّنّا أنّ الله تعالى أوجب طاعة (أُولِي الأَمْرِ) في هذه الآية قطعًا، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الّذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضًا من أبعاض الأُمّة، ولاطائفة من طوائفهم. ولمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الّذي هو المراد بقوله: (أُولِي الأَمْرِ) أهل الحلّ والعقد من الأُمّة؛ وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأُمّة حجّة».

فالفَخْر الرّازيّ على كثرة تشكيكه في المسائل العلميّة المختلفة، سلّم بدلالة الآية على أنّ (أُولِي الأَمْرِ) هم أشخاص معصومون كما رأيتم. إلّا أنّه قاصرٌ عن معرفة فكر أهل البيت عليهم‌السلام، وعن معرفة أئمّتهم، ولذا تراه يشرّق ويغرّب، فيرفض أن يكونوا أشخاصًا معيّنين من الأُمّة، فيضطرّ إلى تفسير (أُولي الأمر) بمجموع الأُمّة أو ولاة جميع طبقات المسلمين.

والحال أنّ هذا الاحتمال مردود، لأنّه ـ كما قلنا ـ يلزم أن يكون (أُولِي الأَمْرِ) قادة المجتمع الإسلاميّ، ولهم القدرة على الحلّ والفصل لمشاكل المسلمين، مع العلم بأنّه لايمكن تحقّق اتّفاق الآراء في الحكومة الاجتماعيّة، وحتّى بين الوُلاة، لأنّه لايمكن في أغلب الأحيان الحصول على اتّفاق آراء جميع الأُمّة، أو ولايتهم في المسائل الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة.

واتّباع الأكثريّة لايُعدّ اتّباعًا لـ(أُولِي الأَمْرِ) أيضًا، ولذا ينبغي على رأي الفَخْر الرّازيّ ومَن أخذ به من المعاصرين أن يُعطّلوا إطاعة (أُولِي الأَمْرِ)، أو يجعلوا هذه القضيّة في حكم الشّاذ والنّادر جدًّا.

ونستنتج ممّا سبق أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ (أُولِي الأَمْرِ) هم الأئمّة المعصومون الّذين هم مجموعة من الأُمّة.

فإن قيل:

١ـ إذا كان المقصود من (أُولِي الأَمْرِ) الأئمّة المعصومين، فلايناسب لفظ (أُولي) الّذي يعني الجمع، لأنّ الإمام المعصوم يجب أن يكون واحدًا في كلّ زمان.

قلنا: صحيح أنّ الإمام المعصوم لايكون أكثر من واحد في زمان واحد، ولكن يكون أكثر من واحد في الأزمنة المتعدّدة، ومن المعلوم أنّ الآية لاتقتصر على زمان واحد.

٢ـ لم يكن هناك وجود لـ(أُولِي الأَمْرِ) بهذا المعنى في زمان النّبيّ ﷺ، فكيف صدر الأمر لإطاعته في هذه الصّورة؟

قلنا: إنّ الآية عامّة لكلّ زمان، وتضع المسلمين أمام مسؤوليّتهم في جميع الأعصار والقرون، وبعبارة أُخرى فإنّ وليّ الأمر في عصر النّبيّ ﷺ هو النّبيّ نفسه؛ إذ كان له منصبان: منصب الرّسالة المذكور في الآية: ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، والثّاني منصب الإمارة وقيادة الأُمّة الإسلاميّة، الّذي ذكره القرآن بلفظ (أُولِي الأَمْرِ).

وبهذا كان القائد المعصوم في زمان النّبيّ ﷺ هو النّبيّ نفسه، إضافة إلى اضطلاعه بمسؤوليّة الرّسالة وإبلاغ أحكام الإسلام. ولعلّ عدم تكرار لفظ (أَطيعُوا) بين لفظَي (الرَّسول) و (أُولِي الأَمْرِ) إشارة إلى هذا المعنى، وبعبارة أُخرى فإنّ منصبَي الرّسالة و (أُولِي الأَمْرِ) منصبان مختلفان، قد اجتمعا في زمان واحد في شخص

النبيّ ﷺ، ولكنّهما افترقا في الإمام، فهو يمثّل المنصب الثّاني.

٣ـ إن كان المقصود من (أُولِي الْأَمْرِ) الأئمّة والقادة المعصومين فلماذا يبيّن في ذيل الآية مسألة التّنازع والاختلاف بين المسلمين؛ حيث قال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾؟ فكما تلاحظ فإنّه لم يأت على ذكر (أُولِي الْأَمْرِ)، وجعل الفيصل في حلّ الخلافات كتاب الله أي القرآن، والنّبيّ أي السّنّة فقط.

قلنا: أوّلًا: أنّ هذا الإشكال لايرد على مفسّري الشّيعة فحسب، بل يشمل جميع المفسّرين، إذا أمعن النّظر فيه قليلًا.

ثانيًا: لاريبَ في أنّ المراد بالاختلاف والتّنازع في الآية أعلاه الاختلاف والتّنازع في الأحكام لافي المسائل المتعلّقة بالحكومة وقيادة المسلمين، لأنّ من المسلّم في هكذا أُمور يجب إطاعة (أُولي الأمر) بصددها، كما تصرّح به أوّل الآية.

وعليه فإنّ المراد من ذلك، هو الاختلاف في الأحكام الكلّيّة للإسلام وقوانينه، الّتي ينحصر تشريعها بالله والنّبيّ ﷺ، لأنّ الإمام كما هو معروف مُنفِّذ للأحكام لايسنّ قانونًا ولايلغيه، بل ينصبّ كلّ جهده في أجزاء أحكام الله وسُنّة النّبيّ ﷺ. ولذا لو نرى حديثًا من أحاديث أهل البيت عليهم السلام يخالف كتاب الله وسُنّة نبيّه نضربه عرض الجدار، محال أن نقول مايخالف كتاب الله وسُنّة النّبيّ ﷺ.

و على هذا فإنّ أوّل مرجع لحلّ اختلاف الأُمّة في الأحكام والقوانين الإسلاميّة هو الله والنّبيّ ﷺ الّذي يُوحَى إليه، وإن بيّن الأئمّة المعصومون حُكمًا فهو ليس من عند أنفسهم أيضًا، بل من كتاب الله، أو علم من نبيّه وصل إليهم.

وعليه فإنّ سبب عدم ذكر (أُولِي الْأَمْرِ) في عداد المراجع في الفصل بين الخلافات في الأحكام، أصبح واضحًا للعيان. [ثمّ ذكر أدلّة من السُّنّة] (٣: ٤٣٥)

أَمَّارَةٌ

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي. يوسف: ٥٣

راجع «ن ف س».

يَأْتَمِرُونَ

وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ... القصص: ٢٠

أبو عُبَيْدة: مجازه يهمّون بك ويتآمرون فيك ويتشاورون فيك ويرتئون. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٠٠)

مثله المَيْبُديّ. (٧: ٢٨٣)

ابن قُتَيْبة: [بعد نقل قول أبي عُبَيْدة قال:]

هذا غلط بيّنٌ لمن تدبّر، ومضادّةٌ للمعنى. كيف يعدو على المرء ماشاور فيه، والمشاورةُ بركة وخير؟! وإنّما

أراد: يعدو عليه ماهمّ به للنّاس من الشّرّ، ومثله قولهم: «مَنْ حَفَرَ حُفْرةً وَقَعَ فيها».

﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ﴾ أي يَهمّون بك. [ثمّ استشهد بشعر]

وممّا يدلّك على ذلك أيضًا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ الطّلاق: ٦، لم يُرِد تشاوَرُوا، وإنّما أراد: همّوا به، واعتزِموا عليه.

وقالوا في تفسيره: هو أن لاتضرّ المرأةُ بزوجها، ولاالزّوج بالمرأة.

ولو أراد المعنى الّذي ذهب إليه أبو عُبَيْدة، لكان أولى به أن يقول: إنّ الْمَلَأَ يَتَآمَرُون فيك، أي يَستأمِر بعضُهم بعضًا. (٣٣١)

الطَّبَريّ: ياموسى إنّ أشراف قوم فرعون ورؤساءهم يتآمرون بقتلك، ويتشاورون ويرتؤون فيك. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٠: ٥٢)

الطُّوسيّ: أي يأمُر بعضهم بعضًا بقتلك.

وقيل: يأتمرون، معناه يرتاؤون. [ثمّ استشهد بشعر] (٨: ١٣٩)

الزَّمَخْشَريّ: الائتمار: التّشاور، يقال: الرّجلان يتآمران ويأتمران، لأنّ كلّ واحد منهما يأمُر صاحبه بشيء أو يشير عليه بأمر، والمعنى يتشاورون بسببك. (٣: ١٧٠)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢٣٧)، والآلوسيّ (٢٠: ٥٨)، والكاشانيّ (٤: ٨٥).

الطَّباطَبائيّ: الائتمار: المشاورة والنّصيحة، خلاف الخيانة.

والظّاهر كون قوله: ﴿مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾ قيدًا لقوله: (جَاءَ)، فسياق القصّة يُعطي أنّ «الائتمار» كان عند فرعون وبأمْر منه، وأنّ هذا الرّجل جاء من هناك، وقد كان قَصْرُ فرعون في أقصى المدينة وخارجها، فأخبر موسى بما قصدوه من قتله، وأشار عليه بالخروج من المدينة.

وهذا الاستئناس من الكلام يؤيّد ماتقدّم أنّ قَصْر فرعون الّذي كان يسكنه كان خارج المدينة، ومعنى الآية ظاهر. (١٦: ٢١)

وَأْتَمِرُوا

...وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى. الطّلاق: ٦

السُّدّيّ: اصنعوا المعروف فيما بينكم. (الطَّبَريّ ٢٨: ١٥٨)

الثَّوريّ: حثّ بعضهم على بعض. (الطَّبَريّ ٢٨: ١٥٨)

الكِسائيّ: أصله التّشاور، ومنه يأتمرون بك، أي يتشاورون. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٣٠٩)

الفَرّاء: لاتضارّ المرأةُ زوجها، ولايضرّ بها. (٣: ١٦٤)

الطَّبَريّ: ليقبل بعضكم أيّها النّاس من بعض ماأمَركم بعضكم به بعضًا من معروف. (٢٨: ١٤٨)

الطُّوسيّ: الائتمار: أمْر كلّ واحد لصاحبه بفعل من الأفعال، كالائتمار بالمعروف الّذي يصطلحان عليه. (١٠: ٣٧)

نحوه الطّباطبائيّ. (١٩: ٣١٧)

الزّمخشريّ: الائتمار بمعنى التّآمر، كالاشتوار بمعنى التّشاور. يقال: ائتمر القوم وتآمروا، إذا أمر بعضهم بعضًا، والمعنى: وليأمر بعضكم بعضًا، والخطاب للآباء والأمّهات. (٤: ١٢٢)

نحوه أبو حيّان. (٨: ٢٥٨)

الطّبرسيّ: هذا خطاب للرّجل والمرأة، والائتمار: قبول الأمر وملاقاته بالتّقبّل. أمر الله تعالى المرضعة والمرضع له بالتّلقّي لأمره عزّ وجلّ، ولأمر صاحبه إذا كان حسنًا.

وقيل: معناه وليأمر بعضكم بعضًا بالجميل في إرضاع الولد، أي بتراضي الوالد والوالدة، بعد وقوع الفرقة في الأجرة على الأب، وإرضاع الولد بحيث لايضرّ بمال الوالد ولابنفس الولد، ولايزاد على الأجر المتعارف، ولاينقص الولد عن الرّضاع المعتاد.

قال الكسائيّ: أصله: التّشاور، ومنه يأتمرون بك، أي يتشاورون.

والأقوى عندي أن يكون المعنى دبّروا بالمعروف بينكم في أمر الولد ومراعاة أمّه، حتّى لايفوت الولد شفقتها، وغير ذلك. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٣٠٩)

القرطبيّ: هو خطاب للأزواج والزّوجات، أي وليقبل بعضكم من بعض ماأمره به من المعروف الجميل. والجميل منها: إرضاع الولد من غير أجرة، والجميل منه: توفير الأجرة عليها للإرضاع. (١٨: ١٦٩)

إمْرًا

...لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا. الكهف: ٧١

مُجاهِد: منكرًا. (الطّبريّ ١٥: ٢٨٤)

قَتادَة: أي عَجَبًا نُكْرًا. (الطّبريّ ١٥: ٢٨٤)

أبو عُبَيْدَة: أي داهيةً نُكْرًا عظيمًا، وفي آية أخرى: ﴿شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم: ٨٩. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٤٠٩)

الطّبريّ: لقد جئت شيئًا عظيمًا، وفعلت فعلًا منكرًا. والإمر، في كلام العرب: الدّاهية. [ثمّ استشهد بشعر]

وكان بعض أهل العلم بكلام العرب يقول: أصله: كلّ شيء شديد كثير، ويقول: منه قيل للقوم: قد أمِروا: إذا كثروا، واشتدّ أمرهم. قال: والمصدر منه: الأمَر، والاسم: الإمْر. (١٥: ٢٨٤)

نحوه الزّمخشريّ. (٢: ٤٩٣)

الطّوسيّ: «الإمْر» مأخوذ من الأمْر، لأنّه الفاسد الّذي يحتاج أن يؤمر بتركه إلى الصّلاح، ومنه: رجل إمّر، إذا كان ضعيف الرّأي، لأنّه يحتاج أن يؤمر حتّى يقوّي رأيه. ومنه: آمَر القوم، إذا كثروا حتّى احتاجوا إلى من يأمرهم وينهاهم. ومنه: الأمْر من الأُمور، أي الشّيء الّذي من شأنه أن يؤمر فيه، ولهذا لم يكن كلّ شيء إمْرًا. (٧: ٧٤)

مثله الطّبرسيّ. (٣: ٤٨٢)

الآلوسيّ: أي داهيًا منكرًا من: أمِر الأمْر، بمعنى كثُر، قاله الكِسائيّ. فأصله كثير، والعرب كما قال ابن جنّيّ في «سرّ الصّناعة» تصف الدّواهي بالكثرة، وهو عند

بعضهم في الأصل على وزن «كِبِد» فخُفِّف. قيل: ولم يقل: أمْرًا إمْرًا، مع مافيه من التّجنيس، لأنّه تكلّف لايلتفت إلى مثله في الكلام البليغ. [إلى أن قال:]

وربّما يقال هنا: إنّه لم يقل ذلك لِما ذُكر، مع إيهامه خلاف المراد وقصوره عن درجة مافي النّظم الجليل، من زيادة التّفظيع. (١٥: ٣٣٧)

الطَّباطَبائيّ: الإمر، بكسر الهمزة: الدّاهية العظيمة. (١٣: ٣٤٤)

الوجوه والنّظائر

مُقاتِل: تفسير «الأمْر» على وجهين:

فوجه منها: الأمْر بالمعروف، يعني بالتّوحيد. والنّهي عن المنكر: يعني الشّرك، فذلك قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ آل عمران: ١١٠، يعني بتوحيد الله ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ يعني الشّرك.

وقال: ﴿اَلتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿الْاٰمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يعني التّوحيد، ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ التّوبة: ١١٢، يعني عن الشّرك.

ومن وصيّة لقمان لابنه: ﴿يَابُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ لقمان: ١٧، يعني بالتّوحيد، ﴿وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ يعني عن الشّرك.

والوجه الثّاني: الأمْر بالمعروف، يعني باتّباع النّبيّ صلّى الله عليه وآله والتّصديق به، والمنكر: التّكذيب، فذلك قوله عن أهل التّوراة: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ﴾ إلى قوله: ﴿يَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يعني الإيمان بمحمّد صلّى الله عليه وآله، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١١٤، يعني عن تكذيب محمّد صلّى الله عليه وآله.

وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يعني الإيمان بمحمّد، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ التّوبة: ٧١، يعني عن تكذيب محمّد صلّى الله عليه وعلى آله. (١١٤)

مثله هارون الأعور (٩٣).

الدّامغانيّ: «الأمْر» على ستّةَ عشرَ وجهًا: الدّين، القول، العذاب، عيسى، القتل ببدر، فتح بني قُرَيظة، فتح مكّة، القيامة، القضاء، الوحي، الأمْر بعينه، الذّنب، النّصر، الشّأن والفعل، الغرق، الكثرة والأمْر المنكر.

فوجه منها: الأمْر يعني الدّين، قوله تعالى: ﴿حَتّٰى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ اَمْرُ اللهِ﴾ التّوبة: ٤٨، يعني دين الله الإسلام، كقوله تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾ المؤمنون: ٥٣، نظيرها ﴿وَتَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾ الأنبياء: ٩٣، يعني فرّقوا دينهم الإسلام الّذي أُمروا به، فدخلوا في غيره.

والوجه الثّاني: الأمْر يعني القول، فذلك قوله تعالى: ﴿اِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ اَمْرَهُمْ﴾ الكهف: ٢١، يعني قولهم فيما بينهم، كقوله: ﴿فَتَنَازَعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾ طٰه: ٦٢، يعني قولهم فيما بينهم.

والوجه الثّالث: الأمر يعني العذاب، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ﴾ ابراهيم: ٢٢، يعني لـمّا وجب العذاب لأهل النّار، كقوله تعالى: ﴿وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ﴾ هود: ٤٤، يعني وجب العذاب.

والوجه الرّابع: الأمر يعني عيسى بن مريم عليه السلام، قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا﴾ مريم: ٣٥، يعني خلق عيسى، ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٤٧، نظيرها: ﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا﴾ البقرة: ١١٧، يعني عيسى عليه السلام، في عمله أن يكون من غير أب ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٤٧.

والوجه الخامس: الأمر يعني القتل ببدر، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللهِ﴾ المؤمن: ٧٨، يعني القتل ببدر. كان هذا بمكّة فجاء الله بأمره بالمدينة في قتل أهل مكّة، كقوله تعالى: ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ الأنفال: ٤٤، يعني قتل كفّار مكّة ببدر.

والوجه السّادس: أمر يعني قتل بني قُرَيظة، وجلاء بني النّضير، قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ البقرة: ١٠٩، يعني قتل بني قُرَيظة، وجلاء بني النّضير.

والوجه السّابع: الأمر يعني فتح مكّة، قوله تعالى: ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ التّوبة: ٢٤، يعني فتح مكّة.

والوجه الثّامن: الأمر يعني القيامة، كقوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ النّحل: ١، يعني القيامة، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللهِ﴾ الحديد: ١٤، يعني القيامة.

والوجه التّاسع: الأمر يعني القضاء، كقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ الرّعد: ٢، يعني القضاء وحده، كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ يونس: ٣، ومثلها قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤، يعني ألا له الخلق والقضاء.

والوجه العاشر: الأمر يعني الوحي، قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ السّجدة: ٥، يعني تنزيل الوحي من السّماء إلى الأرض، كقوله تعالى: ﴿يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ الطّلاق: ١٢، يعني الوحي.

والوجه الحادي عشر: الأمر بعينه، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، ونحوه.

والوجه الثّاني عشر: الأمر يعني الذّنب، كقوله تعالى: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ الطّلاق: ٩، يعني جزاء ذنبها، وكقوله أيضًا: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ المائدة: ٩٥، يعني جزاء ذنبه.

والوجه الثّالث عشر: الأمر يعني النّصر، قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ آل عمران: ١٥٤، يعني النّصر، قوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ﴾ آل عمران: ١٥٤، يعني النّصر، كقوله تعالى: ﴿لِلّٰهِ الْأَمْرُ﴾ يعني النّصر، ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ الرّوم: ٤.

والوجه الرّابع عشر: الأمر يعني الفعل والشّأن، كقوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ الشّورى: ٥٣، يعني الشّؤون، وكقوله ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧، يعني شأن فرعون برشيد.

والوجه الخامس عشر: الأمر يعني الغرق، كقوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ هود: ٤٣، يعني من الغرق.

والوجه السّادس عشر: (أَمَرْنا) أي كثّرنا، قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ الإسراء: ١٦، أي كثّرنا، و (آمّرنا) مشدّدًا، أي سلّطنا جبابرتنا. و«الإمْر» يعني المنكر، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ أي منكرًا. (٤ ـ ٩)

الفيروز اباديّ: [ذكر خمسة عشر من المعانيّ مثل الدّامغانيّ وأضاف:]

السّادس عشر: بمعنى العِلم والحقيقة: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء: ٨٥.

السّابع عشر: بمعنى مُضيّ الحكم: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ يس: ٨٢.

الثّامن عشر: بمعنى الحُكم واستدعاء الطّاعة: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النّحل: ٩٠.

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٢)

الأُصول اللُّغويّة

هذه المادّة سبعة أُصول، يمكن إرجاعها إلى أصل واحد، كما يأتي:

١ـ الطّلب ضدّ النّهي، والفعل منه أمَرَ يَأمُرُ. وهذا هو موضوع البحث في علم الأُصول؛ إذ يدور فيه حول محورين: هل الأمر يدلّ على الوجوب أم لا؟

ويجري البحث هناك في مادّة «أ م ر» تارةً ـ وهو ماذكرناه ـ وأُخرى في صيغة الأمر، أي «افعل» ومابمعناه.

وقد ذكروا لدلالة «الأمر» على الوجوب شروطًا، مثل أن يكون الأمر من العالي إلى الدّاني، وإلّا فإنّه لايدلّ على الوجوب، بل يفيد التّوصية والموعظة. ومثل أن يكون الأمر بصدد الطّلب دون دواعٍ أُخرى، مثل الدّعاء. والفرق بينهما أنّ «الأمر» طلب مع الشّدّة، و«الدّعاء» طلب مع الالتماس والرّجاء. ومن هنا احتمل بعيدًا أن يكون بين «أمَرَ» و«مَرَّ» اشتقاق أكبر، فإنّه بمعنى الشّدّة، يقال: أمررتُ الحبل: فتلته، فهو مُمَرّ. وقد فسّر ابن عبّاس قوله: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾ النّجم: ٦، بأنّه «ذوشدّة في أمر الله»، فيشترك إمرار الحبل وتكرار إحكامه مع الأمر الّذي يحمل القوّة على إطلاق الطّلب، وتوجيهه إلى الآخرين، وتمريره من حالة الرّغبة إلى حالة الصّدع به.

وجمع الأمر ـ بمعنى الطّلب ـ أوامر، والمبالغة أمور وأمّار وأمّارة، أي كثير الأمر. والنّفس الأمّارة هي الّتي تملي كثيرًا، كأنّها أمير الإنسان. وعكسه «الإمّر»، أي الضّعيف الرّأي الّذي لايستطيع أن يعمل شيئًا إلّا بأمر من غيره، ولذا يُطلق على ولد الضّأن الصّغير، لأنّه عديم الإرادة، يسير حيثما تسير أُمّه.

ومنه: أُولو الأمر، أي مَن بيده الأمر والنّهي، وسنبحثه مستقلًّا في الاستعمال القرآنيّ.

٢ـ الإمارة، وفعله أمَرَ يَأمُرُ، أي صار أميرًا وآمِرًا وذاأمر على الآخرين. ومنه: تأمّر، أي تسلّط، وأمّره: جعله أميرًا. والإمارة: نفس المنصب، وقد يطلق على الأرض الّتي يحكمها الأمير. والصّلة بين الإمارة والطّلب واضح، لأنّ الأمير من له الأمر والنّهي.

٣ـ الشّأن أو الحال أو الحادثة، وهو عامّ يشمل الأفعال والأقوال، ويُفسّر حسب السّياق. والأصل فيه الشّيء المحسوس، ثمّ ارتقى إلى غير المحسوس. وجمعه:

أُمور، ووجه اتّصاله بـ«الأمر» بمعنى الطّلب، أنّه ذوشأن يؤمر به، كما يؤمر بالفرائض والأعمال الّتي لها شأن من الشّؤون. فالأمر هنا كأنّه في الأصل مصدر بمعنى المفعول، أو اسم المصدر.

٤ـ المشورة، يقال: آمرَ وتآمرَ وائتمرَ، أي تشاور. ووجه مناسبته للطّلب نوع من الاستحسان، فإنّ الإنسان يشاور غيره ليأتمر بأمره. وتآمر، إذا طالت المشاورة، وتعدّدت الآراء والأوامر، فكلّ يأمره بشيء غير مايأمره الآخر. فالتّآمر أن يطلب من كلّ واحد أن يطرح رأيه، والشّأن الّذي ينبغي العمل به، فإذا وصل هذا الشّأن المطلوب إلى مستوى القبول من قبل المؤتمرين، أصبح أمرًا ملزمًا عليهم، يجب تنفيذه، ويؤيّده أنّ «الائتمار» جاء بمعنى التّشاور وامتثال الأمر معًا. والاستئمار: طلب الأمر والمشاورة معًا أيضًا.

ومنه: المؤتمر، وهو المكان الّذي يتمّ فيه التّشاور، لكي يتّخذ فيه العزم على الأُمور اللّازمة، أو المكان الّذي تدرس فيه الأُمور للخروج بأمر ملزم. ويطلق «المؤتمر» في الوقت الحاضر على الاجتماع المنعقد للبحث، والتّشاور حول موضوع مهمّ من قبل الّذين يختصّون به، ليخرجوا فيه بقول فصل، وأُخذ هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ﴾ القصص: ٢٠.

وقد اكتسب «التّآمر» في الاستعمال الحديث معنى مستهجنًا، وهو حَبك الدّسائس، ومثله «المؤامرة» أي اتّخاذ خطّة شرّيرة.

٥ ـ الكثرة، وهو من أمِرَ يأمَرُ ـ من باب فَرِحَ يَفرَحُ ـ بمعنى كثُرَ، ومنه: آمرَ القومُ، أي كثروا حتّى احتاجوا إلى أمير يأمرهم وينهاهم، وهذا كأنّه وجه اتّصاله بـ«الأمر» بمعنى الطّلب. وآمرَ: فعل مشترك بين أمِرَ وأمَّرَ ـ فهو من باب الإفعال ـ بمعنيين: الكثرة، والإمارة معًا. وهذا أيضًا يناسب الفعلين: مَرَّ وأمَرَّ ـ من مادّة «م ر ر» ـ اللّذين يحملان معنى الكثرة أيضًا. ومنه: أمِرٌ ومأمور، وأمِرَة ومأمورة، بمعنى النّاقة المباركة، أو الكثيرة الولد.

٦ـ الأمار والأمارة، بمعنى المَعلم أو العلامة أو الوقت المعيّن، يقال: أمَرٌ وآمَرَة وأمَرات. وتتّفق هذه المعاني بأنّها إشارة أو علامة مكانيّة أو زمانيّة آمِرَة، بأنّ هناك شيئًا ذاشأن يجب تجنّبه أو الوصول إليه. ولعلّ هذا وجه اتّصاله بمعنى الطّلب أو الشّأن.

٧ـ الإمْر بمعنى: العَجَب، والنُّكر، والعظيم، والدّاهية، أو الأمر الشّديد. ويبدو أنّ فيه معنى الكَثرة والكِبَر، أو الدّلالة على المنكر. فهو أكبر من الواقع، وأكثر من أن يتحمّل، فالمطلوب تركه. ومن هذا الطّريق يتّصل معناه بمعنى «الطّلب» الّذي رجّحنا أنّه الأصل لكلّ هذه المعاني، والعلم عند الله.

الاستعمال القرآنيّ

وردت مشتقّات مادّة «أ م ر» في القرآن (٢٤٨) مرّة بصيغ شتّى، عَبْر (٤٦) لفظًا، في المعاني الآتية:

الأوّل: الطّلب، وقد رجّحنا في الأُصول اللّغويّة أنّه المعنى الأصليّ للمادّة، وأنّ غيره من المعاني يحتمل أن تكون راجعة إليه ومنشعبة منه، حسب ماسبق. وقد جاء منه الفعل بصيغتي الماضي والمضارع بتصاريفهما (٧٧)

مرّة، وبصيغة الأمر (٤) مرّات[1]. كما جاء منه اسم الفاعل جمعًا مرّة، وصيغة المبالغة مرّة، وهما:

﴿الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ التوبة: ١١٢

﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ يوسف: ٥٣

ولم يأتِ الفعل من هذه المادّة في القرآن بغير الطّلب، سوى «الائتمار» مرّتين، وسنتحدّث عنه لاحقًا.

وجاء منه المصدر (٣٧) مرّة، وهي:

١ـ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٥٤

٢ـ ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ الأعراف: ٧٧

٣ـ ﴿بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾ الأعراف: ١٥٠

٤ـ ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ التوبة: ١٠٦

٥ـ ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ هود: ٤٣

٦ـ ﴿وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ هود: ٥٩

٧ـ ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ هود: ٩٧

٨ـ ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ الرّعد: ١١

٩ـ ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ الكهف: ٥٠

١٠ـ ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ مريم: ٦٤

١١ـ ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ الشّعراء: ١٥١

١٢ـ ﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ النّمل: ٣٣

١٣ـ ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ الحجرات: ٩

١٤ـ ﴿فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ الذّاريات: ٤٤

١٥ـ ﴿ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ﴾ الطّلاق: ٥

١٦ـ ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ الطّلاق: ٨

١٧ـ ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ الكهف: ٦٩

١٨ـ ﴿أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ الدّخان: ٥

١٩ـ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣

٢٠ـ ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ السّجدة: ٢٤

٢١ـ ﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ سبأ: ١٢

٢٢ـ ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٧

٢٣ـ ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ النّور: ٦٣

---

(١) لاحظ الآيات في المعجم المفهرس.

٢٤ـ ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِى ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَالَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف: ٨٢

٢٥ـ ﴿وَاِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمٰنُ فَاتَّبِعُونِى وَاَطِيعُوا اَمْرِى﴾ طٰهٰ: ٩٠

٢٦ـ ﴿اَلَّا تَتَّبِعَنِ اَفَعَصَيْتَ اَمْرِى﴾ طٰهٰ: ٩٣

٢٧ـ ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِاَمْرِهِ﴾ الأعراف: ٥٤

٢٨ـ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى الْبَحْرِ بِاَمْرِهِ﴾ إبراهيم: ٣٢

٢٩ـ ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهِ﴾ النّحل: ١٢

٣٠ـ ﴿وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِى بِاَمْرِهِ﴾ الأنبياء: ٨١

٣١ـ ﴿وَالْفُلْكَ تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِاَمْرِهِ﴾ الحجّ: ٦٥

٣٢ـ ﴿وَمِنْ اٰيَاتِهِ اَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهِ﴾ الرّوم: ٢٥

٣٣ـ ﴿وَلِتَجْرِىَ الْفُلْكُ بِاَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ الرّوم: ٤٦

٣٤ـ ﴿اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢

٣٥ـ ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِى بِاَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ﴾ ص: ٣٦

٣٦ـ ﴿اَللّٰهُ الَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الْفُلْكُ فِيهِ بِاَمْرِهِ﴾ الجاثية: ١٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ «الأمر» بمعنى الطّلب فعلًا ومصدرًا مقارن غالبًا بالطّاعة والعصيان أو بمعناها، مثل: الفسوق، والزّيغ، والاتّباع، والعمل، والمخالفة، والهداية، والمعروف، والمنكر، ونحوها.

وثانيًا: جاء «الأمر» بمعنى الطّلب معرّفًا باللّام أو مضافًا، سوى الآيتين المرقّمتين (١٧) و (١٨)، وهناك رأي يقول: بأنّ كلّ ماجاء «الأمر» كذلك ـ أي معرّفًا أو مضافًا ـ فهو بمعنى الطّلب، وسنبحثه قريبًا.

وثالثًا: أنّ الأمر بهذا المعنى نوعان:

١ـ تشريعيّ: وهو الأكثر ويرتبط بأعمال العباد، وهذا يستوعب الآيات المرقّمة من (١) إلى (٢٦).

٢ـ تكوينيّ: وهو يرتبط بخلق العالم ومافيه، ويقارن بالتّسخير والجري ونحوهما، كجري النّجوم في السّماء، وجري الفلك في البحر، وهذا يستوعب سائر الآيات.

ورابعًا: هناك آيات جاء فيها «الأمر» محتملًا للطّلب ولمعنى آخر، كالشّأن والفعل والشّيء، وهي:

١ـ ﴿وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولًا﴾ النّساء: ٤٧ والأحزاب: ٣٧

٢ـ ﴿حَتّٰى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ اَمْرُ اللّٰهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ التّوبة: ٤٨

٣ـ ﴿اِنَّهُ قَدْ جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ وَاِنَّهُمْ اٰتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ هود: ٧٦

٤ـ ﴿لَمَّا جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ هود: ١٠١

٥ـ ﴿وَلِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهُ﴾ هود: ١٢٣

٦ـ ﴿بَلْ لِلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِيعًا﴾ الرّعد: ٣١

٧ـ ﴿اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ النّحل: ١

٨ـ ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلٰئِكَةُ اَوْ يَاْتِىَ

أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣

٩ـ ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء: ٨٥

١٠ـ ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ الأحزاب: ٣٨

١١ـ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ﴾ المؤمن: ٧٨

١٢ـ ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ محمّد: ٢١

١٣ـ ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ﴾ محمّد: ٢٦

١٤ـ ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ الحجرات: ٧

١٥ـ ﴿وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللهِ﴾ الحديد: ١٤

١٦ـ ﴿يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الطّلاق: ١٢

١٧ـ ﴿يَوْمَ لَاتَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ﴾ الانفطار: ١٩

١٨ـ ﴿أَتَيهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا﴾ يونس: ٢٤

١٩ـ ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا﴾ هود: ٤٠

٢٠ـ ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ هود: ٥٨

٢١ـ ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾ هود: ٨٢

٢٢ـ ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ هود: ٦٦

٢٣ـ ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ هود: ٩٤

٢٤ـ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ المؤمنون: ٢٧

٢٥ـ ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ القمر: ٥٠

٢٦ـ ﴿يُنَزِّلُ الْمَلٰئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ النّحل: ٢

٢٧ـ ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ المؤمن: ١٥

٢٨ـ ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ الطّلاق: ٣

٢٩ـ ﴿لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ الرّوم: ٤

٣٠ـ ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ هود: ٧٣

اختلفت آراء المفسّرين ـ كما تقدّم في النّصوص ـ في مثل هذه الآيات، أيُراد بـ«الأمر» فيها الطّلب أم غيره؟ فقد قال بعضهم، مثلًا في قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾: الأمر فيها بمعنى الطّلب، وأُريد به المأمور، أي كلّ ما أمر الله به من أمر الخلقة يتحقّق ولايتخلّف. وقال الفخر الرّازيّ: إنّ «الأمر» هنا جاء في غير معنى الطّلب، كالشّأن وغيره. وقال أبو حيّان: «الأمر» هنا واحد الأُمور.

وقالوا في ﴿وَظَهَرَ أَمْرُ اللهِ﴾: غلب دينه، وعلا شرعه. وقالوا في ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾: من أمرٍ أمرَ الله به، أو من قدرته وكلمته، أو من شأنه تعالى، وفي

﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾: من قدر الله، أو من بأس الله، أو بإذن الله. وفي ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾: من خلق ربّي، أو من وحي ربّي، أو من فعل ربّي. وهكذا اختلفوا في كثير من غيرها. وفي ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ ونحوها: القيامة، أو العذاب، أو أمر الله بذلك.

وليس في هذه القائمة من الآيات مايقطع الخلاف، ويعيّن المعنى ويشخّصه بالذّات، سوى ماقيل ـ وقد تقدّم ـ بأنّ «الأمر» إذا جاء معرّفًا باللّام أو مضافًا، فهو بمعنى الطّلب، وإذا جاء منكّرًا، فهو بمعنى الشّيء. وهذا ليس بشيء، فإنّ في قائمة مابمعنى الشّيء قوله: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ النّحل: ۷۷، و ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في آيات كثيرة، بل أكثرها كذلك، ولاتوجد فيها نكرة، سوى ماجاء في (۱۲) آية[1]. كما أنّه جاء نكرة بمعنى الطّلب في آيتين، هما (۱۷) و(۱۸). فلاحظ القوائم الثّلاث لآيات الأمر، فستجد أنّ «الأمر المنكّر» في القرآن جاء بمعنى الشّيء غالبًا، في حال أنّ «الشّيء» لم يأت في القرآن إلّا نكرة، لاحظ «ش ي ء».

الثّاني: الشّأن والشّيء ونحوها:

۱ـ ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ ق: ۵

۲ـ ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ النّحل: ۷۷

۳ـ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ الرّعد: ۲

٤ـ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.....يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ السّجدة: ٤، ۵

۵ـ ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.....وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ يونس: ۳۱

٦ـ ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ يوسف: ٤١

۷ـ ﴿وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ الأنفال: ٤۲

۸ـ ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ الأنفال: ٤٤

۹ـ ﴿وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ هود: ٤٤

۱۰ـ ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ﴾ إبراهيم: ۲۲

۱۱ـ ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾ الحجر: ٦٦

۱۲ـ ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾ مريم: ۳۹

۱۳ـ ﴿إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ﴾ القصص: ٤٤

۱٤ـ ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ البقرة: ۲۱۰

۱۵ـ ﴿وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ الأنعام: ۸

۱٦ـ ﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ الأنعام: ۵۸

۱۷ـ ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ الحجر: ٦٦

۱۸ـ ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة: ۱۱۷

۱۹ـ ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٤۷

(۱) وهي الأرقام: ۱، ۷، ۸، ۱۸ إلى ۲٤، ۳٤، ٤۰.

٢٠ـ ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾ مريم: ٢١

٢١ـ ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان: ٤

٢٢ـ ﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ﴾ القمر: ٣

٢٣ـ ﴿فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ القمر: ١٢

٢٤ـ ﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾ الذّاريات: ٤

٢٥ـ ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ آل عمران: ١٢٨

٢٦ـ ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ آل عمران: ١٥٤

٢٧ـ ﴿فَعَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ المائدة: ٥٢

٢٨ و ٢٩ـ ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ يوسف: ١٨، ٨٣

٣٠ـ ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾ الزّخرف: ٧٩

٣١ـ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ﴾ الحجّ: ٦٧

٣٢ـ ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٢

٣٣ـ ﴿وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ الأنفال: ٤٣

٣٤ـ ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ النّور: ٦٢

٣٥ـ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ الجاثية: ١٨

٣٦ـ ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩

٣٧ـ ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ٣٨

٣٨ـ ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩

٣٩ـ ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٨٣

٤٠ـ ﴿أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ النّمل: ٣٢

٤١ و ٤٢ـ ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً﴾ يونس: ٧١

٤٣ـ ﴿وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾ الكهف: ١٦

يلاحظ أوّلًا: أنّ ما قارن «الأمر» في هذه الآيات بالتّدبير، أو القضاء، أو الفرق، أو القدر، أو التّقسيم، أو الاستقرار، أو الرّجوع، أو أُضيفت إلى السّاعة، وهي تستوعب الأرقام (١) إلى (٢٢)، فكلّها من فعل الله تعالى، سوى الآية الأُولى ﴿فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾، فالأمر فيها من فعل العباد.

وثانيًا: أنّ «الأمر» في الأرقام (٣٠) إلى (٣٩) جاء بمعنى الأُمور العامّة في هذه الأُمّة، ومن (٤٠) إلى (٤٣) في أُمم أُخرى. ويرجع المسلمون في مثل هذه الأُمور إلى الرّسول أو مَن ينوب عنه من بعده، أو من نُصِب من قِبَله

في حياته، لتدبير الأُمور وليس للنّاس الاستبداد والاستقلال بها، والتّنازع فيها، سوى ردّها إليه وإليهم، وعليه ماعليهم من مشاورة النّاس.

وثالثًا: قد عبّر القرآن عن ذلك في الآية المرقّمة (٣٤) بـ«الأمر الجامع»، كما نصّ في الرّقم (٣٥) بأنّ مثل هذه الأُمور العامّة شريعة من الله، يجب على الرّسول اتّباعها. وفي الرّقمين (٣٦) و (٣٧) دعا فيهما الرّسول والمؤمنين إلى الشّورى بينهم، وفي الآيات الّتي أمر الله فيها بإطاعة الرّسول، تصريح بولاية الرّسول في ذلك، وعلى النّاس الاتّباع، لاحظ مادّة «ط و ع».

ورابعًا: جاءت آيتان في سورة محمّد، أوردناهما في قائمة الآيات الّتي ترد بمعنى يتراوح بين الشّأن والطّلب، وهما:

﴿فَإِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ محمّد: ٢١

﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَانَزَّلَ اللهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْاَمْرِ﴾ محمّد: ٢٦

فإنّ لفظي (صدقوا) و (نطيعكم) يصلحان لمعنى الطّلب. ولقد بدا لنا أنّهما حسب السّياق بمعنى الأُمور العامّة للمجتمع، والّتي نحن الآن بصدد بيانها. فالمراد بالآية الأُولى أنّه إذا عزم، ونجز أمر من هذه الأُمور، ينبغي للمؤمنين أن يصدّقوا في إيمانهم، ويطبّقوه في عملهم، ولايتخلّفوا عنه. ثمّ ندّد في آيات تلتها بالمرتدّين، حاكيًا عنهم قولهم للمنافقين الّذين كرهوا مانزّل الله: ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْاَمْرِ﴾ محمّد: ٢٦، أي في بعض مااتّفقتم عليه من أُموركم، ضدّ محمّد. وعليه، فلايصلح اللّفظان المذكوران لحمل الأمر فيهما على الطّلب، فلاحظ.

وخامسًا: أمر القرآن بإطاعة أُولي الأمر، بعد الأمر بإطاعة الرّسول في الآية رقم (٣٨)، كما أوجب ردّ أمر من الأمن أو الخوف إلى الرّسول وإلى أُولي الأمر في الآية (٣٩). ولفظة «أمر» في «أُولي الأمر»، وإن احتملت الأمر بمعنى الطّلب، أي الّذين لهم الأمر والنّهي، فيكون خاصًّا بالأُمراء. إلّا أنّ ضمّ الآيتين إلى ماقبلها ومابينهما من الآيات، يقنعنا بأنّ المراد به أمر النّاس دون الطّلب، وإن استلزمه؛ لأنّ من بيده أمر النّاس، فعليهم اتّباع أمره.

وقد سبق في النّصوص عن العلّامة الطّباطبائيّ صاحب «الميزان» قوله: «إنّ المراد بالأمر في (أُولي الأمر) هو الشّأن الرّاجع إلى دين المؤمنين المخاطبين بهذا الخطاب أو دنياهم، على مايؤيّده قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، وقوله: في مدح المتّقين: ﴿وَاَمْرُهُمْ شُورٰى بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ٣٨، وإلّا لكان من الجائز أن يراد بالأمر مايقابل النّهي، لكنّه بعيد».

وسادسًا: لقد كثر الخلاف ـ كما مرّ في النّصوص ـ بين المفسّرين والفقهاء، ابتداء من الصّدر الأوّل، وحتّى هذا العصر، في تعيين (أُولي الأمر)، وذكروا أقوالًا، أقواها قول الفخر الرّازيّ وصاحب «المنار»، من أهل السّنّة: «إنّهم أهل الحلّ والعقد». وقول العلّامة الطّباطبائيّ وجمهور الإماميّة: «إنّهم الأئمّة المعصومون»، واشترطوا ـ حسب معتقدهم ـ اعتبار «العصمة» في الإمام استلهامًا من السّياق؛ حيث جاء الأمر بطاعة الرّسول وأُولي الأمر

مطلقًا غير مقيّد بقيد، وطبقًا لما جاء في الرّوايات الكثيرة عندهم. وقد طال البحث حول هذه المسألة في التّفاسير، ولاسيّما في «المنار» و«الميزان»؛ حيث ناقشا كلّ ماأُورد على القولين؛ فخرج كلّ منهما من البحث مثبتًا رأيه، ومبطلًا رأي غيره، بعد اتّفاقهما على دلالة الآية، على عصمة (أُولي الأمر).

وليس عندنا مانضيفه إلى ماقالوه، سوى التّنبيه على أمر لم يستوفوه حقّه، بل سكت عنه أكثرهم، وهو أنّه يتراءى لنا من أقوال الباحثين ـ ولاسيّما الإماميّة منهم ـ الالتزام بأنّ (أُولي الأمر) أُولئك الّذين يتصدّون للأمر بعد النّبيّ ـ وليس في حياته ـ وأنّ المراد بهم الأئمّة الّذين يباشرون أُمور جميع الأُمّة، دون من يتصدّى لبعضها، وكلاهما يستدعي مزيد بحث في الآيتين.

فنقول: هاتان الآيتان جاءتا في سورة النّساء في سياق واحد، بدءً بالآية (٥٨): ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، وانتهاءً بالآية (٨٤). وقد ركّز القرآن مرّة بعد أُخرى خلال هذه الآيات على طاعة الله ورسوله، ردعًا للمنافقين وضَعَفة الإيمان من المؤمنين، لرفضهم طاعتهما، وعدم التزامهم بها، ولاسيّما في أمر القتال.

فالآيات موجّهة إلى هؤلاء الّذين آمنوا ولم يلتزموا بإيمانهم في حياة الرّسول، وتخلّفوا عنه في المعارك. فلابدّ من أن تعمّ الآية هؤلاء المتخلّفين، وإن لاتختصّ بهم، بل تسري إلى غيرهم من المتخلّفين إلى يوم القيامة، كما هو الشّأن في عامّة خطابات القرآن، سوى مااختصّت بالرّسول أو بجماعة خاصّة.

والآية الثّانية كالصّريح في ذلك، فقد سبقتها آيات تحكي حال هؤلاء الّذين قعدوا عن القتال، ورفضوا طاعة الرّسول، مثل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ النّساء: ٧٥، ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ﴾ النّساء: ٧٧، ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ النّساء: ٨١، إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النّساء: ٨٣، فالآية خطاب لهؤلاء المذكورين في الآيات قبلها، حيث أذاعوا ماجاءهم من الأمر، فكلّفوا بدل إذاعته بردّه إلى الرّسول وإلى أُولي الأمر منهم، الموجودين ـ طبعًا ـ بين ظهرانيهم.

ويستفاد من الآية أُمور:

١ـ إنّ «الأمر» هنا ليس حكمًا شرعيًّا ـ ولايختصّ به على أقلّ تقدير ـ وإنّما هو شيء يرتبط بالأمن أو الخوف ونحوهما من الحوادث، فيجب على من اطّلع عليه ملاحظة الموقف، ورعاية المصلحة، بردّه إلى الرّسول القائد، أو مَن بيده الأمر من قِبَله. ولذلك اكتفى فيها بالرّدّ إلى (الرّسول) وإلى (أُولي الأمر). ولم يذكر (الله) معهم، لأنّ معالجة هذه مفوّضة إلى الّذين بيدهم تدبير الأُمور. وبذلك يتبيّن أنّ (أُولي الأمر) في هذه الآية ليس مَن يرجع إليهم في حكم شرعيّ أشكل أمره على النّاس فحسب، بل في معالجة حادثة أيضًا، موكول أمرها إلى تدبير منهم، لأنّهم هم الّذين يعلمون كيف المخرج منها بخبرتهم، واستنباطهم طريق معالجتها. وبذلك يعلم أنّ المراد بالاستنباط ـ والله أعلم ـ ليس استنباط حكمها من الكتاب والسّنّة، ـ أو لايختصّ به ـ بل هو كشف

علاج الحادثة بالتّدبير، بنحو لايتجاوز حكم الله والرّسول قهرًا. ولعلّ وجه تخصيص علمها بالّذين يستنبطونه منهم، لأنّ كلّ واحد منهم لايقدر على علاجها، بل هو خاصّ بالّذين عندهم الصّلاحيّة والخبرة لاستنباط طريق معالجة مثل هذه الحوادث.

٢ـ إنّ (أولي الأمر) هنا هم القادة في أمر من الأُمور وليس المراد بهم من بيده أُمور الأُمّة كلّها، أي الإمام الأعظم الّذي خلف النّبيّ، لعدم وجود إمام بهذه الصّفات يوم ذاك، سوى الرّسول، ولايدخل في (أُولي الأمر) ـ كما قيل ـ لأنّه معطوف على الرّسول والعطف يقتضي المغايرة. نعم يقوم هذا الإمام مقام الرّسول من بعده، كما تدلّ عليه الآية، ومايدلّ من الدّليل على الخلافة والإمامة، سوى هاتين الآيتين. ويشترط فيه العصمة عند الإماميّة.

٣ـ إنّه لايشترط العصمة في مثل هؤلاء القادة بل تكفيهم الخبرة والثّقة وصحّة العمل، بقدر ماكان عليه القادة في عصر الرّسول، ومايستجدّه الموقف في كلّ عصر. ونحن نعرف من خلال السّيرة مدى صلاحيّة من ولّاهم الرّسول قيادة الجيوش وأُمور البلاد. فربّما صدر عن بعضهم مالايرضاه الرّسول، كقتل النّفس المحرّمة، مثل ماأصاب خالد بن الوليد رجالًا من بني جذيمة في العام الثّامن من الهجرة، بعد فتح مكّة، فقتل منهم من قتل، بعد أن وضعوا سلاحهم بأمان من خالد. فلمّا انتهى الخبر إلى رسول الله، رفع يديه إلى السّماء، ثمّ قال: «اللّهمّ إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد»، ثمّ بعث إليهم عليًّا، فودّى لهم الدّماء[1].

٤ـ إنّه يجب على النّاس إطاعة هؤلاء القادة فيما يرتبط بمهمّتهم بمنطوق الآية، ولو خصّت الآية بمن يقوم بالأمر بعد الرّسول، فما كان واجب النّاس في حياة الرّسول وبعده حيال هؤلاء القادة؟ مع أنّ الأُمور لاتتمشّى ولاتستقيم إلّا بطاعتهم؛ إذ لايتيسّر الرّدّ إلى الرّسول أو من قام مقامه بعده في كلّ حادثة، فلاينبغي السّكوت عن هذا الأمر الّذي تطلّبه الحاجة الماسّة حينذاك، والتّعرّض لما لاتحتاج إليه الأُمّة إلّا بعد الرّسول.

وأمّا تفسير: الرّدّ إلى الله والرّسول، بالرّدّ إلى الكتاب والسّنّة ـ كما جاء في الرّوايات والتّفاسير ـ فهو راجع إلى بيان الحكم الشّرعيّ لتلك الحوادث إذا أُشكلت، دون معالجتها بالتّدبير والخبرة.

هذا قدر صالح من البحث حول الآية الثّانية، وأمّا الآية الأُولى ـ وهي قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩، فوحدة السّياق والخطاب تستدعي القول فيها بنفس مابيّناه في الثّانية، فإنّها جاءت في طليعة هذا السّياق، وقبلها قوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النّساء: ٥٨، وتلاها مباشرة قوله في المنافقين: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ اٰمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ... وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ النّساء: ٦٠، ٦١. فالآيات الثّلاث مرتبطة بعضها ببعض.

ثمّ تستمرّ في الآيات بعدها إدانة المنافقين وضعفة

---

(١) السّيرة النّبويّة ٤: ٧٢، ٧٣

الإيمان، على رفض طاعة الرّسول وتحاكمهم إلى الطّاغوت، ويتكرّر أمرهم بطاعته والرّضا بما يحكم، وبالقتال في سبيل الله، ويتكرّر كذلك وعيد التّاركين له، حتّى ينتهي بقوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ...﴾ النّساء: ٨٣ وتلتها آية صارمة في أمر القتال، وهي قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا﴾ النّساء: ٨٤ ثمّ انقطع هذا السّياق في هذه السّورة خلال عدّة آيات، ليرجع من الآية (٨٨) فما بعدها إلى نفس السّياق.

ولم يرد في التّفاسير سبب لنزولها، إلّا أنّها نزلت قطعًا في شأن المنافقين وموقفهم إزاء الرّسول في إحدى الغزوات، كما لانعرف شيئًا من زمان نزول السّورة، سوى أنّها ـ حسب ترتيب النّزول ـ رابعة السّور المدنيّة على أشهر الأقوال، وهي: البقرة، والأنفال، وآل عمران، والنّساء. فينبغي أن يكون نزولها امتدادًا لسورة آل عمران، عقيب غزوة «أُحد» الّتي وقعت بعد غزوة «بدر» في العام الثّالث بعد الهجرة، وقد جاءت قصّتها مفصّلة في آل عمران، كما جاء ذكر غزوة «بدر» في الأنفال قبلها، ولازال هناك مجال للبحث حول شأن نزول هذه السّورة.

فإذا ثبت أنّ ولاية أُولي الأمر في آية «الأمن والخوف» تعمّ الأُمراء والقادة في عصر الرّسول، فوحدة السّياق تلزمنا بذلك أيضًا في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩.

ولا يصرفنا عن ذلك سوى ماقاله الرّازيّ وصاحب «المنار» من أهل السّنّة، وصاحب «الميزان» وعامّة الإماميّة: من أنّ إطلاق «الأمر» بطاعة أُولي الأمر في عرض الأمر بطاعة الله ورسوله، يستلزم أن يكونوا معصومين، فالتزموا بأنّ المراد بـ(أُولي الأمر) الأئمّة المعصومون، أو أهل الحلّ والعقد، مع وجود مناقشات في هذين القولين من قبل الطّرفين، كما سبق في النّصوص.

ولمن أنكر دلالة الآيتين على عصمة (أُولي الأمر) أن يقول: آيات إطاعة الرّسول وحده أو مقرونةً بإطاعة الله كثيرةٌ في القرآن، كما في آل عمران والنّساء والأنفال والتّوبة والنّور والأحزاب والفتح والمجادلة والتّغابن، وكلّها مدنيّة، وهي تناسب قيادة الرّسول السّياسيّة في المدينة، وكلّها مطلقة، غير مقيّدة بشيء، لأنّ طاعة الله والرّسول ليست مقيّدة إلّا بالاستطاعة، فالله لايكلّف نفسًا إلّا وسعها، لاحظ «ط و ع».

وهذه نموذج منها في سورة النّساء بالذّات:

١ـ ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ النّساء: ١٣، ١٤

٢ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ النّساء: ٥٩

٣ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ النّساء: ٦٤

٤ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا

تسليمًا﴾ النّساء: ٦٥

٥ـ ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ النّساء: ٦٩

٦ـ ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ النّساء: ٨٠

٧ـ ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ النّساء: ٨١

٨ـ ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٨٣

٩ـ ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ النّساء: ١١٥

والآيات كلّها ـ كما ترى ـ مطلقة، سوى آيتين ضمّت فيهما إطاعة (أولي الأمر) إلى إطاعة (الرّسول) فجاء فيهما مايصلح للتّقييد، وهو في الأولى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ النّساء: ٥٩، وفي الثّانية: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، فقُيّدت إطاعة (أولي الأمر) في الأولى بما تنازع النّاس فيما بينهم أو مع أولي الأمر، كما قُيّد الرّدّ إلى (أولي الأمر) في الثّانية بأنّ الّذين يستنبطونه منهم يعلمه، أي خصّ «العلم» بمن كان من أهل الخبرة والاستنباط منهم.

ولم تُقيّد «الطّاعة» بشيء في سائر آيات إطاعة الله والرّسول، سواء ماجاءت في هذه السّورة، أو في غيرها. وأمّا ماجاء في التّفاسير، ولاسيّما في «الميزان» ـ كما سبق ـ في توجيه هذين القيدين، فهو توجيه لايرفع صلاحيّتهما لتقييد طاعة أُولي الأمر، فلاحظ. والبحث بعد مفتوح للباحثين، ونحن لانرى مايوصد باب البحث بتاتًا، وتحجيزًا في منطوق الآيتين، سوى ماجاء في الرّوايات من تأويل(أولي الأمر) بالأئمّة المعصومين، القابلة بحملها على بيان أظهر المصاديق، كما جاء في تأويل: المؤمنين، والرّاسخين، والّذين أُوتوا العلم في مثل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ المؤمنون: ١، و ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ آل عمران: ٧، و﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ النّحل: ٢٧، ونحوها ـ وهي كثيرة ـ بما لاتنتظم مع سياق القرآن، إلّا من باب التّركيز على بيان أبرز المصاديق، والله العالم.

وسابعًا: جاء «الأمر» بمعنى الشّيء أو الشّأن منكّرًا، في مايقارب (١٢) مرّة من القائمة الثّالثة في المواضع الآتية:

١ـ في حالة يكون الأمر فيها محصورًا بين عدد قليل، وهو غير معروف أو مفهوم على نطاق واسع، مثل قوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النّساء: ٨٣.

٢ـ ماكان أمرًا سرّيًّا، مثل: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا﴾ الزّخرف: ٧٩، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ يوسف: ١٨.

٣ـ بعد «عسى» و«لعلّ» ونحوهما، عند الحديث عن قضيّة مستقبلة، مثل: ﴿فَعَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ المائدة: ٥٢، ﴿وَلٰكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ الأنفال: ٤٢، ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ

﴿ذٰلِكَ أَمْرًا﴾ الطّلاق: ١.

٤ـ عند الإطلاق والشّمول: ﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة: ١١٧، ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ النّمل: ٣٢، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الأحزاب: ٣٦.

٥ـ عند وصف (الأمر) بصفة: ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ النّور: ٦٢، ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ ق: ٥، ﴿فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ القمر: ١٢.

٦ـ عند الإضافة إليه: ﴿وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ﴾ القمر: ٣، ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ القدر: ٤. والمضاف فيها (كلّ) للشّمول.

وثامنًا: الأمر بمعنى الشّيء والشّأن، يكون مؤوّلًا ومنزّلًا على معناه حسب السّياق، فلهذا اختلفت كلمة المفسّرين في تفسير الآيات الّتي جاء «الأمر» فيها بهذا المعنى، فلاحظ النّصوص.

وتاسعًا: اجتمع لفظا الأمر والشّيء في آيتين:

١ـ ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ آل عمران: ١٢٨

٢ـ ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هٰهُنَا...﴾ آل عمران: ١٥٤

والمراد بـ«الشّيء» في الموارد الثّلاثة: بعض الأمر، والمراد بـ«الأمر» في الآية الأُولى: النّصر، كما يساعده سياق الآيات، وقبلها قوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ آل عمران: ١٢٦، أي ليس لك شيء من النّصر، بل النّصر كلّه من عند الله.

وهذا أصل من أُصول التّوحيد والعقيدة، وهو أنّ أزمّة الأُمور طرًّا بيد الله، وليس للعبد إلّا التّسليم له، ونظير ذلك قوله: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ١٠، وفي آيات شتّى، وكذلك «الأمر» في الآية الثّانية. فالظّاهر أنّه أمر النّصر والغلبة في الحروب، كما جاء في التّفاسير، ويساعده سياق الآيات، ولاسيّما قوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ﴾ آل عمران: ١٥٤.

وقد يختلج في البال أنّ المراد بـ«الأمر» في هذه الآية: أمر الحرب لا أمر النّصر، وأنّهم أرادوا: لو كان لنا في أمر الحرب رأي مسموع، لبقينا في بيوتنا، كما اقترح عبد الله بن أُبيّ وأتباعه من الخزرج؛ حيث أصرّوا على ذلك، وكان رأي النّبيّ معهم في ابتداء الأمر، ثمّ انصرف عنهم إلى رأي الآخرين، كما يقول المسعوديّ في «مروج الذّهب».

«فتصدّى لهم منافسوهم من الأوس، وأصرّوا على الخروج، فرجحت كفّتهم كفّة أُولئك، واستحسن النّبيّ ذلك، فلبس لأمة الحرب وخرج، فلمّا وقعت النّكسة والهزيمة، قال جماعة من المنافقين وضَعَفة الإيمان: لو كان لنا من الأمر شيء ماقُتِلنا هاهنا؟ أي لو تبعوا رأينا، ماقُتلوا. فردّ الله عليهم بقوله: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ...﴾ آل عمران: ١٥٤».

ويؤيّده ماحكاه الله عن هؤلاء المنافقين في هذه السّورة، خلال سرد قصّة «أُحد»: ﴿اَلَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ اَطَاعُونَا مَاقُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ اَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ آل عمران: ١٦٨، ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْاَرْضِ اَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَامَاتُوا وَمَاقُتِلُوا...﴾ آل عمران: ١٥٦.

ولعلّ الله أمر رسوله بعد الهزيمة بأن يشاورهم فيما بعد، كما شاورهم أوّلًا، إبطالًا لظنّهم أنّ النّبيّ مستبدّ بأمر الحرب، فقال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران: ١٥٩.

وقد قال ابن اسحاق في تفسير الآية الأُولى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ﴾: «أي ليس لك من الحكم شيء في عبادي إلّا ماأمرتك به فيهم [١]». وكأنّه أراد به ماقلناه في الآية الثّانية من أمر الحرب، أي أمرها بيد الله يحكم بما يريد، وليس للنّاس إلّا التّسليم لحكمه، وللرّسول أن يشاورهم، فإذا عزم على شيء ينجزه، يتوكّل على الله، سواء وافقهم فيه أم خالفهم. فللنّاس حقّ المشاركة بتقديم النّصح للنّبيّ إذا شاورهم، ثمّ التّسليم لرأيه.

وعاشرًا: جاء (أمركم) ثلاث مرّات، وكلّها بمعنى الأُمور العامّة للقوم:

١و٢ ـ ﴿يَا قَوْمِ اِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللهِ فَعَلَى اللهِ تَوَكَّلْتُ فَاَجْمِعُوا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَايَكُنْ اَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً...﴾ يونس: ٧١

٣ ـ ﴿يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ اَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾ الكهف: ١٦

كما جاء (أمرنا) ١٦ مرّة، والمراد بها جميعًا أمر الله، سوى ثلاث آيات، فهي بمعنى أمر القوم:

١ـ ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا﴾ الكهف: ١٠

٢ـ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَاِسْرَافَنَا فِي اَمْرِنَا وَثَبِّتْ اَقْدَامَنَا﴾ آل عمران: ١٤٧

٣ـ ﴿وَاِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ اَخَذْنَا اَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ﴾ التّوبة: ٥٠

وأمّا ماكان بمعنى «أمر الله» فردّد جميعًا بين الطّلب والشّأن ـ كما تقدّم في القائمة الثّانية من الآيات ـ سوى ثلاث آيات هي بمعنى الطّلب بتاتًا:

١ـ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ اَئِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣

٢ـ ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اَئِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ السّجدة: ٢٤

٣ـ ﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ اَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ سبأ: ١٢

وجاء (أمره) ٢٣ مرّة، أُريد بها كلّها أمر الله، سوى خمس آيات:

١ـ ﴿فَلَهُ مَاسَلَفَ وَاَمْرُهُ اِلَى اللهِ﴾ البقرة: ٢٧٥

٢ـ ﴿اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ اَمْرِهِ﴾ المائدة: ٩٥

٣ـ ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِاَمْرِهِ﴾ الأنبياء: ٨١

٤ـ ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِاَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ

(١) السّيرة النّبويّة ٣: ١١٥.

أصَابَ﴾ صٓ: ٣٦

٥ ـ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾
الطّلاق: ٤

ثمّ إنّ الرّقمين (٤) و (٥) من هذه الخمس ـ وكذا كلّ ماأُريد به أمر الله ـ جاءتا بمعنى الطّلب، سوى أربع آيات:

١ ـ ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ التّوبة: ٢٤

٢ ـ ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلٰى أَمْرِهِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَايَعْلَمُونَ﴾ يوسف: ٢١

٣ ـ ﴿يُنَزِّلُ الْمَلٰئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ النّحل: ٢

٤ ـ ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ الطّلاق: ٣

وجاء (أمرها) ثلاث مرّات، وكلّها بمعنى الشّأن والحال، وهي راجعة إلى غير الله طبعًا:

١ ـ ﴿وَأَوْحٰى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ فصّلت: ١٢

٢و٣ ـ ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾ الطّلاق: ٩

وجاء (أمرهم) ١٢ مرّة، وأُريد به أمر القوم وشؤونهم العامّة، وليس شيء منها بمعنى الطّلب.

وجاء (أمري) ٨ مرّات، وكلّها بمعنى الشّأن والحال، سوى ثلاث منها، فهي بمعنى الطّلب:

١ ـ ﴿وَمَافَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَالَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف: ٨٢

٢ ـ ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمٰنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾
طٰهٰ: ٩٠

٣ ـ ﴿قَالَ يَاهٰرُونُ مَامَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ طٰهٰ: ٩٢، ٩٣

الحادي عشر: جاء الأمر جمعًا بلفظ (الأُمور) ١٣ مرّة، بمعنى الشّيء والشّأن، وكلّها راجعة إلى الله، وأُريد بها أُمور العالم، مثل: ﴿وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ البقرة: ٢١٠، ومابمعناها، سوى أربع آيات راجعة إلى النّاس:

١ ـ ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ آل عمران: ١٨٦

٢ ـ ﴿وَاصْبِرْ عَلٰى مَاأَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ لقمان: ١٧

٣ ـ ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾
الشّورى: ٤٣

٤ ـ ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ﴾
التّوبة: ٤٨

والأُمور في الثّلاث الأُولى هي الخصال الحميدة، وقد جاءت في سياق واحد مع الصّبر في صدر الآيات، ومع العزم في ذيلها، ممّا يدلّ على شدّة العلاقة بين الصّبر والعزم، وأنّه لامجال قبال عزم الأُمور إلّا الصّبر، استعانة بالتّقوى في (١)، وبالغفران في (٣)، وهذا السّياق في القرآن خاصّ بهذه الآيات، لاحظ «ع ز م».

وأمّا الآية الأخيرة، فهي الأُمور العامّة، كما هو ظاهر.

المعنى الثّالث: الائتمار بمعنى التّشاور، وفيه آيتان:

١ ـ ﴿قَالَ يَامُوسٰى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾
القصص: ٢٠

٢ـ ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾ الطّلاق: ٦

ويلاحظ: أنّ «الائتمار» في الآية الثانية استعمل في الخير، وقد اتّفقت كلمة المفسّرين على أنّها بمعنى التّشاور، وهو مشتقّ من «الأمر» بمعنى الطّلب، لأخذ بعضهم بأمر بعض، أو أمر بعضهم بعضًا، ومآل الوجهين إلى تبادل الآراء، للوصول إلى رأي جماعيّ في تشخيص المعروف الّذي تعلّق الائتمار به، وقوله: (بينكم) كالصّريح في ذلك.

أمّا «الائتمار» في الآية الأُولى، فاستعمل في الشّرّ، وهو مفهوم من السّياق، إلّا أنّ المفسّرين ـ كما سبق في النّصوص ـ اختلفوا في استنباط هذا المعنى منها، إذ أنّ أكثرهم أخذوا «الائتمار» بمعنى التّشاور، فقالوا: أي يتشاورون بسببك أو بقتلك. وقد أنكره ابن قتيبة، بحجّة أنّه لو أُريد ذلك، لقال تعالى: «يأتمرون فيك»، ولأنّ التّشاور بركةٌ وخيرٌ، ولاتأتي في الشّرّ، ثمّ جزم هو بأنّ المعنى: يهمّون بك. وقد جمع أبو عبيدة بين الرّأيين، فقال: مجازه: يهمّون بك، ويتآمرون فيك، ويتشاورون فيك، ويرتؤون.

ونحن نرى أنّ لادليل لحصر التّشاور في الخير، وإن كان هو الغالب فيه وأنّه يتعدّى بالباء، إذ أنّ الائتمار ـ وهو بمعنى التّشاور ـ قد تعدّى في الثّانية بالباء أيضًا، دون «في»، ولكن فيه تأمّل، لكون الباء في ﴿يَأْتَمِرُونَ بِكَ﴾ سببيّة، بمعنى بسببك، كما قال الزّمخشريّ، أو بتقدير «بقتلك»، كما عند الطّوسيّ والطّبرسيّ.

ويخطر بالبال أنّ مثل هذا السّياق الّذي يتعلّق فيه الباء ـ الوارد بعد فعل الائتمار ـ بالشّخص دون الفعل، جاء الائتمار بمعنى العزم والاهتمام الجماعيّ بإيصال الشّرّ إلى هذا الشّخص. وهو سياق قرآنيّ، وربّما يكون عديم النّظير في كلام العرب، فهو نظير «إدّ»، في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم: ٨٩، حيث لحقه مفهوم الذّمّ بعد الإسلام. وقبله كان يستعمل في الخير، ويفتخر به العرب، لاحظ «أ د د». كما أنّه قريب ممّا شاع في العصر الحديث لكلمة «المآمرة».

المعنى الرّابع: العجيب والمنكر، وفيه آية واحدة:

﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١

ويلاحظ أوّلًا: أنّهم قالوا في تفسير «الإمر»: إنّه العجيب، والمنكر، والعظيم، والدّاهية، والإصر الشّديد.

ويبدو أنّ فيه معنى الكثرة والكِبر، وهو مشتقّ من: أمِرَ يَأمَرُ، بمعنى كثر، فكأنّه أكبر من أن يتوقّع، وأكثر من أن يتحمّل، لذلك كان عجيبًا ومنكرًا. وأمّا مااختاره الطّوسيّ، وتبعه الطّبْرِسيّ ـ على ماجاء في النّصوص ـ من «أنّه مأخوذ من الأمر، لأنّه الفاسد الّذي يحتاج أن يؤمَر بتركه إلى الصّلاح، كما يقال: رجل إمّر، لمن كان ضعيف الرّأي، فيحتاج إلى أن يؤمر، ليتقوّى رأيه»، فهو بعيد. وأبعد منه قوله: «ومنه: أمِرَ القومُ، أي كثروا، ومعناه احتاجوا إلى من يأمرهم وينهاهم»، حيث أرجع معنى «الكثرة» إلى «الأمر» بمعنى الطّلب، فلاحظ.

وثانيًا: أنّ هذا اللّفظ الّذي يبدو أنّه غريب، ولايستعمل إلّا نادرًا، لِضرورة تقتضيه، قد جاء في

القرآن مرّة واحدة، في سوره مكّيّة، رعاية لرويّ الآيات، كما اخترنا ذلك في أمثاله ممّا لم يتكرّر في القرآن؛ إذ الرّويّ في سورة الكهف غالبًا على وزن «فُعْل» و «فَعَل» بتثليث الفاء بالباء والدّال والرّاء ونحوها، ورويّ الرّاء بالذّات جاء في (١٨) آية، ويتركّز أكثرها حول هذه الآية، وجاء قبلها: صَبرًا وخُبرًا وأمرًا وذِكرًا، وبعدها: صَبرًا وعُسرًا ونُكرًا وصَبرًا وعُذرًا وأجرًا وصبرًا، وسنسرد الآيات لاحقًا.

والّذي يلفت النّظر أنّ أربعة من هذه الألفاظ جاءت بلفظ (صبرًا)، وكلّها حول قصّة موسى والخضر الّتي عمادها عنصر الصّبر، وخاتمتها: ﴿ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف: ٨٢

وثالثًا: أنّه قد بدّل (إمرًا) بـ(نُكرًا) في الآية التّالية بعدها ﴿قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ الكهف: ٧٤، فعبّر القرآن عن قتل النّفس المحترمة بـ(شَيْئًا نُكْرًا)، وعن خرق السّفينة بـ(شَيْئًا إمرًا)، لأنّ قتل النّفس ليس أمرًا عجيبًا؛ يرتكبه النّاس كثيرًا. أمّا خرق السّفينة فشيء نادر عجيب، وهو خلاف المتوقّع، ناهيك من صدوره عن عاقل حكيم.

ورابعًا: قد جاء بدل (إمرًا) لفظ (إدًّا) مرّة واحدة في آية مكّيّة بنفس المعنى أيضًا: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم: ٨٩.

وقد جُمعت الألفاظ الثّلاثة (إمرًا) و (نُكرًا) و (إدًّا) في قول الشّاعر:

لقد لقي الأقران منّي نُكرًا　　　داهيةً دهياء إدًّا إمرًا

رواه الطّبْرسيّ في «مجمع البيان»[1]، ولم يذكر اسم الشّاعر، ولاندري أهو عاش في عصر الإسلام، فأخذها من القرآن، أم هو جاهليّ سبق القرآن باستعمالها؟ وقد سبق أن نوّهنا في «أ د د» بأنّه ـ الإدّ ـ قد اكتسب بعد نزول القرآن حزازة وقبحًا، لم يكن فيه، حيث كانت العرب تفتخر به من ذي قبل، كما احتملنا ذلك في «الائتمار» سابقًا، لاحظ «أ د د» و «ن ك ر».

وخامسًا: أنّ كلًّا من هذه الرّويّات تشعر بغلق القصّة و صعوبتها وعسرها، حيث تحتاج إلى صبر مستمرّ من البداية إلى النّهاية، فكرّر الصّبر فيها خمس مرّات، كما تحتاج إلى ذِكر و أمر وخبرة وتحمّل المصاعب.

وسادسًا: هذه كلّها نكات بلاغيّة، لم يشيروا إليها، وهناك نكتة أُخرى ذكرها الآلوسيّ ـ كما سبق في النّصوص ـ حيث قال: «إنّه لم يقل: أمرًا إمرًا، بدل (شَيْئًا إمرًا)، مع ما فيه من التّجنيس، لأنّه تكلّف، لايُلتفت إلى مثله في الكلام البليغ ـ إلى أن قال ـ مع إيهامه خلاف المراد، وقصوره عن درجة ما في النّظم الجليل من زيادة التّفظيع». وكأنّه أراد أنّ «أمرًا» يشعر بالرّشد والصّلاح، والمقام مقام التّفظيع والإنكار، فلايناسبه هذا اللّفظ.

ونضيف إلى ما قال: أنّ الجمع بين «الأمر» مع هذا الإشعار، و بين «الإمر» مع ماله من المفهوم المنكر، كالجمع بين الضّدّين، مثل وصفك اللّيل بالمظلم المضيء معًا، وهذا بخلاف لفظ «شيء»، فإنّه عارٍ من ذلك، بل يحمل الإبهام وعدم الاستئناس إذا جاء منكّرًا، كما جاء في الآيتين:

---

(١) ٦: ٤٨٣

﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١

﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ الكهف: ٧٤

وسابعًا: أنّ في كسر الحرف الأوّل في (إمرًا)، وضمّه في (نُكرًا)، تناسب السّياق ولطافة التّعبير، لايشعر به إلاّ من له حسّ مرهف في سرّ فقه القرآن و بلاغته، فإنّ إغراق السّفينة بأهلها يوجب خذلان فاعله، وانحطاط قدره من طبقة العقلاء عند النّاس، كما يبعث على رسوب السّفينة بما تحمله في الماء. أمّا قتل النّفس المحترمة، فيسفر عن اشتهار فاعله بين النّاس بالجناية، وسوقه إلى العدالة، وربّما يرّق المِشْنَقة قصاصًا.

وثامنًا: في اختلاف ألفاظ الرّويّ في هذه القصّة لطائف أيضًا، تلفت انتباه من يرومها، فرويّ الآيات في قصّة موسى جاء بلفظ ثلاثيّ، وليس رباعيًّا، كما سبقها في آيتين:

﴿لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا﴾ الكهف: ٥٨

﴿وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ الكهف: ٥٩

وهذا إشعار بانتقال الكلام من سياق إلى سياق آخر. ثمّ الرّويّ في أوّل القصّة إلى قبيل التقاء موسى و فتاه بالخضر ـ الّذي عبّر القرآن عنه بقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا﴾ ـ جاء متحرّكًا، مضمومَ الوسط في الأُولى، و مفتوحًا في سائر الآيات:

١ـ ﴿حَتّٰى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾

الكهف ٦٠

٢ـ ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ الكهف: ٦١

٣ـ ﴿لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا﴾ الكهف: ٦٢

٤ـ ﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ الكهف: ٦٣

٥ـ ﴿فَارْتَدَّا عَلٰى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ الكهف: ٦٤

ثمّ جاء الرّويّ بعد لقائهما للخضر ساكنَ الوسط، مع اختلاف حركة الأوّل ضمًّا و فتحًا و كسرًا، حتّى آخر القصّة، في (١٤) آية. وهذا أيضًا إعلام و إشعار بانتقال القصّة إلى سياق آخر، يختلف عمّا قبله، على النّحو التّالي:

١ـ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ الكهف: ٦٥

٢ـ ﴿عَلٰى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾

الكهف: ٦٦

٣ـ ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ الكهف: ٦٧

٤ـ ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾

الكهف: ٦٨

٥ـ ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ الكهف: ٦٩

٦ـ ﴿حَتّٰى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ الكهف: ٧٠

٧ـ ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ الكهف: ٧١

٨ـ ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ الكهف: ٧٢

٩ـ ﴿وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ الكهف: ٧٣

١٠ـ ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ الكهف: ٧٤

١١ـ ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ الكهف: ٧٥

١٢ـ ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ الكهف: ٧٦

١٣ـ ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الكهف: ٧٧

١٤ـ ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾

الكهف: ٧٨

١٥ـ ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾

الكهف: ٧٩

١٦ـ ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾

الكهف: ٨٠

١٧ـ ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ الكهف: ٨١

١٨ـ ﴿ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف: ٨٢

إنّ تحرّك الحرف الوسط من الرّويّ قبل قصّة لقاء موسى وفتاه للخضر، وسكونه بعد فراقهما إيّاه، إن دلّ على شيء، فكاد أن يدلّ ـ والله أعلم بسرّ كتابه ـ على حالتهما من الحركة، واجتياب الرّوابي والوديان، والتنقّل من مكان إلى مكان، صعودًا و نزولاً، في طلب الخضر، ليجدوه عند مجمع البحرين، ثمّ السّكون و الهدوء إليه، والتّسليم له، و تجرّع مرارة الصّبر على ما سوف يصدر عنه، ممّا لايتوقّع صدوره من إنسان عاقل أو صالح، حتّى كرّر ـ (لن تستطيع) أو (لم تسطع) ـ (معي صبرًا) أو (عليه صبرًا) في هذا الشّطر من القصّة خمس مرّات، حكاية عن الخضر، إضافة إلى ذكر «الصّبر» حكاية عن قوله، مستبعدًا صبره على مالم يحط به خبرًا، وذكر (صابرًا) حكاية عن موسى، وعدًا منه بالصّبر بمشيئة الله، في آيتين متواليتين:

﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ الكهف: ٦٨

﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ الكهف: ٦٩

هذه نكتة في سرّ حركة الوسط من الرّويّ، في الشّطر الأوّل من القصّة، وسكونه في الشّطر الثّاني منها. ثمّ هناك نكتة أُخرى في سرّ اختلاف حركة الحرف الأوّل منها في الشّطرين، ففي الشّطر الأوّل جاء الرّويّ في الأُولى بضمّ الأوّل ﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ الكهف: ٦٠، إيماء إلى أنّه سوف يواصل السّير إلى أن يصل إلى مجمع البحرين، أو يمضي مسافة طويلة لايُعلم مداها، وهو الحقُب، فكأنّه لطول الطّريق ووعثاء السّفر يصعد الجبل بأنفاس متوالية، فيناسب ذلك ضمّ الأوّل.

وأمّا السّياق في الأربع الباقية، ففيه السّير على طريق سويّ: ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ الكهف: ٦١، أي مسلكًا و عجبًا. وهناك استراحا، ليتزوّدا ويأكلا غداءهما، مع ذكر ماعانيا من تعب السّفر الّذي مضى وعثاؤه، وبقيت متعته.

ثمّ ارتدّا إلى مجمع البحرين، للاتّصال بالخضر، حيث اتّخذ الحوت سبيله في البحر، فجاء الرّويّ في هذه بفتح الأوّل، لأنّ الحركة في هذه الحقبة ليست فيها صعوبة، وارتفاع و انخفاض كابتدائها.

أمّا في الشّطر الثّاني، حيث ارتفعت الحيرة ووعثاء السّفر، وتبدّلت الحالة إلى السّكون والهدوء، فزالت الحركة من الوسط، ولكنّها مع ذلك ليست على وتيرة واحدة في سائر فقرات القصّة وعناصرها، فهناك صعوبة تكسّب العلم والرّشد والذّكر والخبر، وفيها ارتفاع وانخفاض في الطّريق «من طلب العُلى سهر اللّيالي» فجاء (عِلمًا) و (ذِكرًا) في (١) و (٦) بكسر الأوّل، و (رُشدًا) و (خُبرًا) في (٢) و (٦) بضمّه، بتعادل، أي اثنين في مقابل اثنين.

وهناك صعوبة في تحمّل العجيب و النُّكر والعُسر و الرّهَق و سماع العُذر، أو عمليّة الاعتذار بعد ارتكاب الجناية، فجاء «الإمر» في (٧) بكسر الأوّل، و «العُسر» و «النُّكر» و «العُذر» في (٩) و (١٠) و (١٢) بضمّه،

بتعادل أربع إزاء الأربع المتقدّمة.

ثمّ الفرق بينهما ـ مع اشتراكها في الصّعوبة ـ ما سبق من أنّ خرق السّفينة يحطّ مرتكبه عن مقام العقلاء، وفيه تدنّي لمنزلته عند النّاس، فجاء بكسر الأوّل. أمّا الثّلاث الباقية، ففيها العسر والصّعوبة فقط، دون الانحطاط، فجاءت فيها الضّمّة. كما أنّ سائرها، وهي الصّبر ـ و هو شريان القصّة ـ جاء أربع مرّات في (٣) و (٨) و (١١) و (١٤)، وكذلك أخذ الأجر في (١٣)، ففيها الهدوء و السّكون، فجاء بالفتح (صَبْرًا) و (أَجْرًا). وبالتّأمّل في سائر آيات الكهف ربّما تنكشف نكات، و تتجلى حقائق أُخرى في ألفاظ الرّويّ، تتضمّن غيرما ذكرنا.

وبعد، فهذا باب جديد من بلاغة القرآن، ينبغي لمن يلجه أن لايتسرّع إلى إبداء الرّأي، وأن يتأنّى في رأيه وتفكيره، مستمدًّا من الذّوق اللّغويّ والبلاغيّ، ومستعينًا بالله تعالى، ليهديه السّبيل.



أم س

الْأَمْسِ

لفظ واحد، ٤ مرّات، في سورتين مكّيّتين

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: أمسِ: ظرف مبنيّ على الكسر وينسب إليه إمسيّ. (٧: ٣٢٥)

سِيْبَوَيه: قد جاء في ضرورة الشّعر: «مذ أمسَ» بالفتح. [ثمّ استشهد بشعر]

ولايصغّر أمسِ كما لايصغّر غدًا، والبارحة، وكيف، وأين، ومتى، وأيّ، وما، وعند، وأسماء الشّهور والأُسبوع، غير الجمعة. (الجوهَريّ ٣: ٩٠٤)

إنّ مِن العرب من يجعل «أمسِ» معدولة في موضع الجرّ بعد «مُذ» خاصّة، يشبّهونها بـ«مُذ» إذا رفعت في قولك: مارأيته مُذ أمسُ، ولمّا كانت أمسِ مُعرَبةً بعد «مُذ» الّتي هي اسم، كانت أيضًا مُعرَبةً مع «مُذ» الّتي هي حرف، لأنّها بمعناها.

فبانَ لك بهذا غلطُ مَن يقول: إنّ «أمسِ» في قوله:

لقد رأيت عجبًا مُذ أمسا

مبنيّةٌ على الفتح بل هي معربةٌ، والفتحة فيها كالفتحة في قولك: مررت بأحمدَ. وشاهد بناء «أمس»، إذا كانت في موضع نصب، قول زياد الأعجم:

رأيتك أمسَ خير بني مَعَدّ
وأنت اليوم خير منك أمسِ

وشاهد بنائها وهي في موضع الجرّ قول عمرو بن الشّريد:

ولقد قَتَلْتُكم ثُناءَ ومَوحَدًا
وتركت مُرّةَ مثلَ أمْسِ المُدْبِرِ

واعلم أنّك إذا نكّرت «أمسِ» أو عرّفتها بالألف واللّام أو أضفتها أعرَبْتَها، فتقول في التّنكير: كلّ غدٍ صائر أمسًا، وتقول في الإضافة ومع لام التّعريف: كان أمسُنا طيّبًا وكان الأمس طيّبًا. [ثمّ استشهد بشعر]

وكذلك لو جمعته لأعربته كقول الآخر:

مَرّتْ بنا أوّلَ مِن أُمُوس تميسُ فينا مِشيَةَ العروس

(ابن منظور ٦: ٩)

الكِسائيّ: العرب تقول: كلّمتك أمسِ، وأعجبني أمسِ ياهذا. وتقول في النّكرة: أعجبني أمسٍ، وأمسٌ آخر، فإذا أضفته أو نكّرته أو أدخلتَ عليه الألف واللّام للتّعريف أجريتَه بالإعراب، تقول: كان أمسُنا طيّبًا، ورأيت أمسَنا المباركَ. وتقول: مضى الأمسُ بما فيه.

وأصله الفعل، أُخذ من قولك: أمس بخير، ثمّ سُمّي به.

(الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

الفَرّاء: من العرب من يخفِض الأمس وإن أدخل عليه الألف واللّام. [ثمّ استشهد بشعر]

إنّما كسرت [أمسِ] لأنّ السّين طبعها الكسر.

(الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

ابن الأعرابيّ: روي «الأمسِ والأمسَ» جرًّا ونصبًا؛ فن جرّه فعلى الباب فيه، وجعل اللّام مع الجرّ زائدة، واللّام المعرِّفة له مرادة فيه وهو نائب عنها ومُضَمّن لها، فكذلك قوله: والأمسِ، هذه اللّام زائدة فيه، والمعرِّفة له مرادة فيه محذوفة منه، يدلّ على ذلك بناؤه على الكسر، وهو في موضع نصب، كما يكون مبنيًّا إذا لم تظهر اللّام في لفظه، وأمّا من قال: والأمسَ فإنّه لم يضمنه معنى اللّام فيبنيه، لكنّه عرّفه كما عرّف اليوم بها، وليست هذه اللّام في قول من قال: والأمسَ فنصب، هي تلك اللّام الّتي في قول من قال: والأمسِ، فجرّ تلك لاتظهر أبدًا لأنّها في تلك اللّغة لم تستعمل مظهَرةً. ألاترى أنّ من ينصب غير من يجرّ، فكل منها لغة، وقياسها على مانطق به منها لاتُداخل أُختَها ولانسبة في ذلك بينها وبينها. (ابن منظور ٦: ٨)

ابن السِّكّيت: تقول: مارأيته مذ أمسِ، فإن لم تره يومًا قبل ذلك، قلت: مارأيتُه مذ أوّلَ من أمسِ، فإن لم تره مذ يومين قبل ذلك قلت: مارأيته مذ أوّلَ من أوّلَ من أمسِ. (الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

أبو الهَيْثَم: [أمسِ] السّين لايُلفظ بها إلّا مِن كَسْر الفَم مابين الثّنيّة إلى الضّرس، وكُسرت إذ كان مخرجها مكسورًا في قول الفَرّاء، وأنشد:

وقافية بين الثّنيّة والضّرس

(الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

الزّجّاج: إذا جمعت «أمسِ» على أدنى العدد قلت: ثلاثة آمِس، مثل فلس وأفلُس، وثلاثة آماس، مثل فَرْخ وأفراخ، فإذا كثرت فهي الأُموس، مثل فَلْس وفُلوس. (الزّبيديّ ٤: ٩٨)

ابن كيسان: في «أمسِ» يقولون إذا نكّروه: كلّ يوم يصير أمساك، وكلّ أمسٍ مضى فلن يعود، ومضى أمسٌ من الأُموس. (الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

ابن الأنباريّ: أُدخل الألف واللّام على «أمسِ» وتُرك على حاله في الكسر، لأنّ أصل «أمس» عندنا من الإمساء، فسمّي الوقت بالأمر ولم يُغيّر لفظه.

(الأزهَريّ ١٣: ١١٨)

الأزهَريّ: قال أبو سعيد: تقول جاءني أمسِ، فإذا نسبت شيئًا إليه كسرتَ الهمزة فقلتَ: إمسيٌّ على غير قياس. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال البصريّون: إنّما لم يتمكّن أمسِ في الإعراب لأنّه ضارع الفعل الماضي وليس بمُعرَب.

قال ابن بُزُرْج: قال عرّام: مارأيته مذ أمسِ الأحدَث. وكذلك قال نجاد. وقال الآخرون بالخفض: مُذ أمسِ الأحدثِ.

وقال نَجاد: عهدي به أمْسَ الأحْدثَ، وأتاني أمسِ الأحدثَ.

وتقول: مارأيته قبل أمسِ بيوم، تريد: أوّلَ من أمسِ، ومارأيته قبل البارحة بليلة. (١٣: ١١٨)

الصّاحب: أمسِ: مكسورة، وإذا نسبت إليه قلت: أمسيّ، والأُموس جمعه.

والمؤمِس: الّذي يخالفك أبدًا، وقد آمَسَ إيماسًا. (٨: ٤٠٩)

ابن جِنّيّ: امتنعوا من إظهار الحرف الّذي يعرّف به «أمسِ» حتّى اضطرّوا بذلك إلى بنائه لتضمّنه معناه، ولو أظهروا ذلك الحرف، فقالوا: مضى الأمسُ بما فيه، لما كان خُلفًا ولاخطأً. (ابن منظور ٦: ٨)

الجَوهَريّ: أمس: اسم حُرّك آخره لالتقاء السّاكنين. واختلفت العرب فيه، فأكثرهم يبنيه على الكسر معرفةً، ومنهم من يعربه معرفة. وكلّهم يعربه إذا دخل عليه الألف واللّام أو صيّره نكرة، أو أضافه. تقول: مضى الأمسُ المبارك، ومضى أمسُنا، وكلّ غدٍ صائرٌ أمسًا. (٣: ٩٠٤)

أبو سهل الهَرَويّ: تقول مارأيته مذ أوّل من أمسِ ترفع «أوّل» بـ«مُذ»، وهو في بعض النّسخ منصوب؛ فتكون «مذ» حينئذٍ بمنزلة «مِن» فإن أردت يومين قبل ذلك قلت: مارأيته مذ أوّلَ من أوّلَ من أمسِ، ولاتجاوز ذلك، أي لايقال إلّا ليومين قبل أمْسِ. و«أمْس» هو اسم لليوم الّذي قبل يومك، و«أوّل» هاهنا اسم لليوم الّذي قبل أمسِ، وأمسِ يتلوه. (٩٤)

الزَّمَخْشَريّ: تقول: أصْبِحْ سالمًا وأمْسِ، كأن لم تَغْنَ بالأمس. (أساس البلاغة: ٩)

ابن بَرّيّ: اعلم أنّ «أمسِ» مبنيّة على الكسر عند أهل الحجاز، وبنو تميم يوافقونهم في بنائها على الكسر في حال النّصب والجرّ. فإذا جاءت «أمسِ» في موضع رفع أعربوها، فقالوا: ذهب أمسُ بما فيه، وأهل الحجاز يقولون: ذَهَب أمسِ بما فيه؛ لأنّها مبنيّة لتضمّنها لام التّعريف، والكسرة فيها لالتقاء السّاكنين. وأمّا بنوتميم فيجعلونها في الرّفع معدولةً عن الألف واللّام فلا تصرف للتّعريف والعدل، كما لايُصرف «سَحَر» إذا أردت به وقتًا بعينه للتّعريف والعدل. وشاهد قول أهل الحجاز في بنائها على الكسر، وهي في موضع رفع قول أُسقف نجران:

اليوم أجهل مايجيءُ به ومضى بفصل قضائه أمسِ

فعلى هذا تقول: مارأيته مذ أمسِ، في لغة الحجاز جعلتَ «مُذ» اسمًا أو حرفًا، فإن جعلت «مذ» اسمًا رفعت في قول بني تميم، فقلت: مارأيته مذ أمسُ، وإن جعلت «مُذ» حرفًا وافق بنوتميم أهل الحجاز في بنائها على الكسر فقالوا: مارأيته مُذ أمسِ. وعلى ذلك قول الرّاجز يصف إبلًا:

مازال ذا هزيزها مذ أمس

صافحةً خدودها للشّمس

فـ«مُذ» هاهنا حرف خفض على مذهب بني‌تميم، وأمّا على مذهب أهل الحجاز فيجوز أن يكون «مُذ»

اسمًا ويجوز أن يكون حرفًا. (ابن منظور ٦: ٩)

القُرطُبيّ: «أمسِ» لليوم الّذي قبل يومك، وهو مبنيٌّ على الكسر لالتقاء السّاكنين، فإذا دخله الألف واللّام أو الإضافة تمكّن، فأُعرب بالرّفع والفتح عند أكثر النّحويّين. ومنهم من يبنيه وفيه الألف واللّام.

وحكى سِيْبَوَيه وغيره: أنّ من العرب من يجري «أمس» مجرى مالاينصرف في موضع الرّفع خاصّة، وربّما اضطرّ الشّاعر ففعل هذا في الخفض والنّصب قال الشّاعر:

لقد رأيت عجبًا مُذ أمسا

فخفض بـ«مُذ» ماضى. واللّغة الجيّدة الرّفع، فأجرى «أمس» في الخفض مجراه في الرّفع على اللّغة الثّانية. (١٣: ٢٦٤)

الفَيُّوميّ: «أمسِ» اسم علَم على اليوم الّذي قبل يومك، ويستعمل فيما قبله مجازًا، وهو مبنيّ على الكسر، وبنوتميم تُعربه إعراب مالاينصرف، فتقول: ذهب أمسُ بما فيه بالرّفع. (١: ٢٢)

نحوه مجمع اللّغة. (١: ٥٢)

الفيروزاباديّ: أمْس: مثلّثة الآخر مبنيّة، اليوم الّذي قبل يومك بليلةٍ يبنى معرفةً ويُعرب معرفةً، فإذا دخلها «أل» فمُعرَبٌ. وسُمع: رأيته أمسِ، منوّنًا، وهي شاذّة. الجمع: آمُسٌ وأُمُوسٌ وآماس. (٢: ٢٠٥)

الزَّبيديّ: آمَسَ الرّجل: خالف، والمأموسة: النّار، في قول ابن الأحمر الباهليّ. ولم يسمع إلّا في شعره، وهي الإنسيّة والمأنوسة، كما سيأتي. (٤: ٩٨)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أمس: اليوم الّذي قبل يومك، وقد يُقصد به مطلق الزّمن الّذي مضى. (١: ٤٥)

النّصوص التّفسيريّة

١ـ أَتٰيهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ. يونس: ٢٤

الزّمَخشَريّ: (الأمس) مثلٌ في الوقت القريب، كأنّه قيل: كأن لم تغنَ آنفًا. (٢: ٢٣٣)

نحوه أبوالسّعود (٢: ٣٢١)، والبُرُوسَويّ (٤: ٣٤).

الطَّبْرِسيّ: معناه كأن لم تكن ولم توجد من قبل. (٣: ١٠٣)

النّيسابوريّ: أي في زمان قريب. (١١: ٧٢)

أبو حَيّان: [بعد نقل قول الزّمَخشَريّ قال:]

وليس «الأمس» عبارة عن مطلق الوقت، ولاهو مرادف كقوله: «آنفًا»، لأنّ «آنفًا» معناه السّاعة، والمعنى كأن لم يكن لها وجود فيما مضى من الزّمان. ولولا أنّ قائلًا قال في غير القرآن: كأن لم يكن لها وجود السّاعة، لم يصحّ هذا المعنى؛ لأنّه لاوجود لها السّاعة فكيف تُشبّه وهي لاوجود لها حقيقة بما لاوجود لها حقيقة، إنّما يُشبّه ماانتفى وجوده الآن بما قدّر انتفاء وجوده في الزّمان الماضي لسرعة انتقاله من حالة الوجود إلى حالة العدم؛ فكان حالة الوجود ماسبقت له. (٥: ١٤٤)

الكاشانيّ: (الأمسِ) مثَل في الوقت القريب والمُمثَّل به في الآية مضمون الحكاية، وهو زوال خضرة النّبات فجأةً وذهابه حُطامًا بعد ماكان غضًّا، والتفّ وزيّن الأرض حتّى طمع فيه أهلُه وظنّوا أنّه قد سَلِم من الآفات. (٢: ٣٩٩)

الآلوسيّ: أي فيما قَبل إتيان أمرنا بزمان قريب، فإنّ الأمس مثلٌ في ذلك، والجملة التّشبيهيّة جوّز أن تكون في محلّ النّصب على أنّها حال، وأن تكون مستأنفة لامحلّ لها من الإعراب جوابًا لسؤال مقدّر، والمُمَثَّل به في الآية مايفهم من الكلام وهو زوال خضرة النّبات فجأةً وذهابه حُطامًا، لم يبق له أثر بعد ماكان غضًّا طريًّا قد التفّ بعضه ببعض، وازّيّنت الأرض بألوانه حتّى طمع النّاس وظنّوا أنّه قد سلم من الجوائح لاالماء. وإن دخلته كاف التّشبيه فإنّه من التّشبيه المركّب مع اشتمال الكلام نفسه على أُمور حقيقيّة وأُمور مجازيّة، فيها من اللّطافة مالايخفى. وعن أُبيّ أنّه قرأ: (كَاَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ وَمَااَهْلَكْنَاهَا اِلَّا بِذُنُوبِ اَهْلِهَا). (١١: ١٠١)

رشيد رضا: (الْاَمْسِ): الوقت الماضي.

(١١: ٣٤٨)

المُصطَفَويّ: وليعلم أنّ هذه الكلمة قد وردت في القرآن المجيد في أربعة موارد، وكلّها معرّفًا ومجرورًا بالجارّة (بِالْاَمْسِ)، وظاهره الإعراب. وأمّا أنّ وروده مبنيًّا في بعض الحالات في كلماتهم هل هو في حال المعرفة أوفي حالة شرائط أُخرى، فهي خارجة عن وظيفتنا ولانبحث عنها.

والظّاهر أنّ معناه الحقيقيّ هو اليوم الماضي قبل يومك. وإطلاقه على مطلق الزّمان الماضي، إذا فرض ذلك الزّمان قريبًا، كأنّه اليوم المتّصل بيومك، فالمعنى هو اليوم المتّصل الماضي ادّعاءً.

﴿فَاِذَا الَّذِى اسْتَنْصَرَهُ بِالْاَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ﴾ القصص: ١٨، إمّا اليوم الماضي تحقيقًا، أو مطلق الماضي، والتّعبير به للإشارة إلى تغيير حاله في زمان قريب.

وكذلك آية: ﴿وَاَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْاَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَاَنَّ اللهَ يَبْسُطُ﴾ القصص: ٨٢، وهكذا: ﴿حَصِيدًا كَاَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ﴾ يونس: ٢٤. أي جعلنا زرعهم كالحصيد فكأنّه لم يكن فيه الغنى في اليوم الماضي. (١: ١٣٥)

٢ـ فَاَصْبَحَ فِى الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَاِذَا الَّذِى اسْتَنْصَرَهُ بِالْاَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ... اَتُرِيدُ اَنْ تَقْتُلَنِى كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْاَمْسِ. القصص: ١٨، ١٩.

الآلوسيّ: المراد (بِالْاَمْسِ) اليوم الّذي قبل يوم الاستصراخ، وفي الحواشي الشّهابيّة: إن كان دخوله ﷺ المدينة بين العشاءين فالأمس مجاز عن قرب الزّمان وهو مُعرب لدخول «أل» عليه، وذلك الشّائع فيه عند دخولها، وقد بُني معها على سبيل النّدرة. (٢٠: ٥٧)

٣ـ وَاَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْاَمْسِ.

القصص: ٨٢

المَيْبُديّ: العرب تعبّر عن الصّيرورة بأضحى وأمسى وأصبح، تقول: أصبح فلان عالمًا، أي صار عالمًا، وليس هناك من الصّبح شيءٌ، وأمسى فلان حزينًا، أي صار حزينًا. ومعنى الآية: صار الّذين تمنّوا منزلة قارون من المال والزّينة يتندّمون على ذلك التّمنّي. ولم يرد (بِالْاَمْسِ) يومًا بعينه إنّما يراد به منذ زمان قريب.

(٧: ٣٥٢)

الزّمخشريّ: قد يذكر «الأمس» ولايراد به اليوم

الّذي قبل يومك، ولكن الوقت المستقرب على طريق الاستعارة. (٣: ١٩٢)

أبو حَيّان: (الأمس) يحتمل أن يراد به الزّمان الماضي، ويحتمل أن يراد به ماقبل يوم الخسف، وهو يوم التّمنّي، ويدلّ عليه العطف بالفاء الّتي تقتضي التّعقيب في قوله: (فَخَسَفْنَا)فيكون فيه اعتقاب العذاب خروجه في زينته. وفي ذلك تعجيل العذاب. (٧: ١٣٥)

الآلوسيّ: منذ زمان قريب، وهو مجاز شائع، وجوّز حمله على الحقيقة، والجار والمجرور متعلّق بـ(تَمَنَّوْا) أو بـ(مَكَانَهُ) قيل: والعطف بالفاء الّتي تقتضي التّعقيب في (فَخَسَفْنَا) يدلّ عليه. (٢٠: ١٢٤)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو اليوم الماضي أو الّذي قبله. وماقيل: إنّه فرع وليس أصلًا برأسه، فهو محمول على أنّه فعل أمر لفعل «أمسى» من مادّة «م س ي»؛ إذ زعم بعضهم أنّه أُطلق على الوقت دون أن يغيّر لفظه.

ولكن هذا القول مردود؛ لوروده مرفوعًا ومنصوبًا أيضًا ومنوّنًا وغير منوّن، كما ورد مجموعًا ومعرّفًا بأل.

وكأنّه لم يرق لهم أن يجعلوا الظّرف بابًا مستقلًّا، فأمعنوا في الفحص عن لفظ يوافقه لفظًا ويضاهيه معنًى، فتواطؤوا على انتقاء فعل الأمر «أمسِ» من قول العرب: أمسِ بخير.

وقد صدف ابن فارس عن ذكر مادّة «أم س» مستقلّة، أو مشتركة في مادّة «م س ي».

٢ـ وبين «أمس» و«البارحة» تقارب في المعنى، إلّا أنّ معنى أمس عامّ ومعنى البارحة خاصّ. فهما يلتقيان في معنى اللّيلة الماضية، ويفترقان بكون «أمس» يطلق على النّهار أيضًا وعلى اليوم قبل الماضي، وليس «البارحة» كذلك. فكلّ أمس بارحة وليس كلّ بارحة أمسًا، يقال: رأيته أمس، إذا كنت رأيته نهارًا أو ليلًا، وإذا قلت: رأيته البارحة، فقولك لايعني إلّا رؤيته في اللّيلة الماضية فحسب.

٣ـ وفي أمس ثلاث لغات:

الأُولى: كسر السّين مطلقًا، ولم يُبنَ على الكسر من الظّروف سواه، وهي لغة أهل الحجاز.

والثّانية: ضمّ السّين رفعًا وفتحها نصبًا وجرًّا، أي إعرابه إعراب مالاينصرف، وهي لغة بعض بني تميم.

والثّالثة: ضمّ السّين رفعًا وكسرها نصبًا وجرًّا، أي التّلفيق بين اللّغتين السّابقتين، وهي لغة معظم بني تميم.

وأطبق النّحاة على إعرابه إذا ماأُريد به يوم ما، أو إذا ماكُسّر أو أُضيف أو دخلته «أل». وكذا يعرب إذا ماصُغّر، ولكن في تصغيره خلاف، فبعضهم لايُسوّغه ودليله السّماع؛ لأنّه لم يأت مصغّرًا، وهذا قول سِيبَوَيه. وبعضهم يسوّغ ذلك ودليله القياس؛ لأنّه ورد مكسّرًا، والتّصغير والتّكسير نظيران، وهذا قول المبرّد.

٤ـ ومن المسلّم به هو أنّ كلّ اسم نكرة يعرّف بأل، إلّا «أمس» فإنّه مستثنى من هذه القاعدة المُطّردة؛ إذ قيل: إنّه إن نُكّر عُرّف وإن عُرّف نُكّر. فإن قال قائل: أمسِ، فإنّه يعني أقرب يوم مضى، وإن قال: الأمسِ، فإنّه يعني يومًا ما من الأيّام الماضية. وهذا من فرائد اللّغة وشواذّها.

٥ ـ وإن أُريد يوم قبل سابقه يقال: أوّل من أمس، وإن أُريد يومان ـ وهو غاية ذلك ـ يقال: أوّل من أوّل من أمس. و«الأوّل» هنا اسم لليوم الّذي قبل أمس.

وشاع في الآونة الأخيرة حذف «من» في المثال الأوّل؛ يقولون: أوّل أمس، وقد أيّد بعض المجامع اللّغويّة هذا الاستعمال. ولكنّنا نراه مغايرًا لما جرت به العربيّة لأمرين:

الأوّل قد يُشكّل المعنى على السّامع فينصرف ذهنه إلى معنى البداية، كما يقال: أوّل النّهار وآخره، أي بدايته ونهايته.

والثّاني: ينبغي ـ على هذا الرّأي ـ أن يقال في المثال الثّاني: أوّل أوّل أمس، وهذا الضّرب من الكلام غير مستساغ في كلام العرب، ولذا لم يتعرّض له المعاصرون كُتّابًا ونُقّادًا، بل سكتوا عنه كلّيّة.

ونرى أنّه لاضير في الاستعمال العصريّ: أمس الأوّل؛ لأنّ «الأوّل» صفة، و«أمس» معرفة كما قلنا آنفًا.

الاستعمال القرآنيّ

١ـ جاء بعض ظروف الزّمان في القرآن معرفة: كالوقت والمدّة والدّهر والعصر، وجاء بعضها نكرة: كالسّنة والحول والأبد والحين والأحقاب، وجاء بعض معرفة تارةً ونكرة تارةً أُخرى: كالأمد والسّاعة واليوم والشّهر والعام والقرْن.

ومعلوم أنّ الظّرف المعرّف يبيّن ماهيّة الزّمان ويكتنه حقيقته عاجلًا؛ كقوله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ المائدة: ٣، أو آجلًا كقوله: ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ الأنعام: ٩٣.

وأمّا الظّرف المنكّر فيكتنفه الإبهام والغموض ولايفصح عن حقيقة الزّمان وماهيّته عمومًا، كقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ اِلَى حِينٍ﴾ البقرة: ٣٦، أو خصوصًا كقوله: ﴿فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: ٣٤.

٢ـ وأمس خلاف ذلك كما تقدّم في الأُصول اللّغويّة، وهذا الأمر يظهر بوضوح في الآيات الأربع:

١ـ ﴿فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَاَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ﴾ يونس: ٢٤

٢ـ ﴿فَاِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْاَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ﴾ القصص: ١٨

٣ـ ﴿قَالَ يَامُوسَى اَتُرِيدُ اَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْاَمْسِ﴾ القصص: ١٩

٤ـ ﴿وَاَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْاَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَاَنَّ اللهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ القصص: ٨٢

ويلاحظ أنّ الآية (١) مثَل عامّ لايختصّ بحادثة معيّنة حتّى يقيّد بزمان أو مكان معيّنَيْن، وإلّا لَبتَّ في وقت العذاب دون أن يستعمل أداة التّخيير «أو». والأمس في (٢) و (٣) لاتعني اليوم الّذي يسبق يومه الّذي فيه وهو يوم الاستصراخ؛ إذ لايعقل أن يهمّ موسىٰ بارتكاب قتل إثر قتل في يومين متتاليين، وفرائصه لازالت ترتعد خوفًا من جرّاء قتله للرّجل القبطيّ.

وكذا الآية (٤) فإنّ الّذين تمنّوا مكانة قارون لم يتمنّوها بين ليلة وضحاها، بل كان التّمنّي قبل الخسف

بمدّة متطاولة.

٣ـ ويقابل الأمس الغد، وقد جاء (غدًا) أربع مرّات أيضًا في القرآن، في أربع آيات مكّيّة كما هو الحال في الأمس ومرّة واحدة (لِغدٍ) في سورة الحشر المدنيّة فكأنّ التّناظر في الزّمان الماضي المتمثّل بلفظ (بِالأَمْسِ) والزّمان المستقبل المتمثّل بلفظ (غَدًا) ينبئ عن ظهور الإسلام ونشوئه في مكّة المكرّمة بواسطة النّبيّ محمّد ﷺ وتجديده وإحيائه في مكّة أيضًا في الغد القريب، كما تفيد الأخبار والرّوايات الواردة بشأن المهديّ ﷺ في كتب الفريقين.

٤ـ إلّا أنّ بين اللّفظين رغم اشتراكهما في الظّرفيّة الزّمانيّة فروقًا:

١ـ إنّ (غدًا) جاء أربع مرّات نكرة، وكذا (أمس) إلّا أنّه جاء معرّفًا باللّام ومجرورًا بالباء.

٢ـ إنّ (غدًا) من مادّة «غ د و» الّتي لها أفعال ومشتقّات أُخرى، بخلاف (أمس) كما سبق. وربّما يستأنس بذلك للقول بأنّ الأمس مأخوذ من «أمسى».

٣ـ إنّ (غدًا) جاء أيضًا بلفظ (بِالغَداة) و(غُدُوًّا)، وليس للفظ (أمس) كذلك.

٤ـ إنّ (أمس) جاء دائمًا تعبيرًا عن الزّمان الماضي دون اليوم الماضي بالذّات، في حين أنّ (غدًا) جاء أربع مرّات أيضًا مستقبلًا للزّمان البعيد مثل (أمس) تمامًا، ومرّة واحدة لليوم المعيّن، وهو قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا﴾ يوسف: ١٢.

٥ ـ إنّ (أمس) تعبير دائمًا عن الزّمان الماضي في هذه الدّنيا، في حين أنّ (غدًا) جاء ثلاث مرّات في الدّنيا ومرّتين في الآخرة:

١ـ ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ يوسف: ١٢

٢ـ ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ الكهف: ٢٣، ٢٤

٣ـ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ لقمان: ٣٤

٤ـ ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ الحشر: ١٨

٥ ـ ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ﴾ القمر: ٢٦

أ م ل

لفظان مرّتان، في سورتين مكّيّتين

الأمل ١:١ أملًا ١:١

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الأمل: الرّجاء، تقول: أملته آمُلُه، وأمّلته أُؤمّله تأميلًا.

والتأمّل: التثبّت في النّظر. [ثمّ استشهد بشعر]

والأميل: حَبْلٌ من الرَّمل معتزل على تقدير «فعيل». قال:

* كالبرق يجتاز أميلًا أعرفا *

قال بعضهم: أراد: الأُمّيَل، فخفّف. (٨: ٣٤٧)

الأصمعيّ: الأميل: حَبْلٌ من الرَّمل يكون عَرْضُه نحوًا من ميل. (الأزهريّ ١٥: ٣٩٥)

في المثل: «قد كان بين الأميلَين مَحَلّ»، يُراد قد كان في الأرض مُتّسَع. (ابن فارس ١: ١٤٠)

اللّحيانيّ: ويقال أمَل خيرَه يأمُله أملًا، وماأطول إمْلَته من الأمَل، أي أمَله، وإنّه لطويل الإمْلَة، أي التأميل، مثل الجِلسة والرِّكبة. (ابن منظور ١١: ٢٧)

ابن الأعرابيّ: الأمَلَة: أعوان الرّجل، واحدهم: آمِل. (الأزهريّ ١٥: ٣٩٥)

السِّجِستانيّ: قال لَبيد: وطفل لطفلكم يُؤمّل....

ويُؤمل من أمَلْتُه مخفّفةً، ويقال: هو مأمول. ومن قال: أمّلْتُه، فشدّد الميم، قال: هو مؤمَّل. (الأضداد: ٧٥)

ابن دُرَيْد: والأميل، والجمع: أُمُلٌ، وهو كثيب من الرّمل يستطيل مسيرة أيّام وعَرْضُه ميلٌ. (٣: ٢٦٧)

القاليّ: والأُمُل جمع أميل، والأميل: الرَّمل المستطيل، يكون ميلًا، وأكثر من ذلك. (٢: ٣٤)

الأزهَريّ: [وبعد نقل قول الخليل قال:]

وليس قول من زعم أنّهم أرادوا بـ«الأميل» من الرّمل: الأمّيَل؛ فخُفّف بشيءٍ ولانعلم في كلامهم مايشبه هذا.

ويقال: ماأطول إمْلَتَه من الأمَل. (١٥: ٣٩٥)

الصّاحِب: الأمَل: الرّجاء، أمَلْتُه أُؤمّله تأميلًا،

وأمَل يأمُل أمْلًا.

والتأمّل: التثبّت في النظر.

والتامن من الخيل في الحَلْبة: المؤمّل.

والأمِيل: جبلٌ من الرّمل معتزل عن معظم الرّمل. (١٠: ٣٥٨)

ابن جنّيّ: والإمْل: الرّجاء. (ابن منظور ١١: ٢٧)

الجَوهَريّ: الأمَل: الرّجاء، يقال: أمَل خيرَه يأمُله أمْلًا، وكذلك التّأميل وقولهم: ماأطول إمْلَتَه، أي أمَلَه، وهو كالجِلسة والرّكبة.

وتأمّلتُ الشّيء، أي نظرت إليه مستبينًا له.

والأمِيل على «فَعيل»: حَبْلٌ من الرّمل يكون عرضه نحوًا من ميل، واسم موضع أيضًا. (٤: ١٦٢٧)

ابن فارِس: الهمزة والميم واللّام أصلان، الأوّل: التّثبّت والانتظار، والثّاني: الحَبْل من الرَّمْل. (١: ١٤٠)

أبو هِلال: الفرق بين النّظر والتّأمّل، أنّ النّظر هو ماذكرناه [طلب معرفته من جهته وغير جهته] والتّأمّل هو النّظر المؤمّل به معرفة مايُطلب، ولايكون إلّا في طول مدّة: فكلّ تأمّل نظر وليس كلّ نظر تأمُّلًا. (٥٨)

ابن سِيدَة: الأمَل: الرّجاء، وأكثر مايستعمل فيما يُستبعد حصوله. الجمع: آمال. وأمَلَه يأمُله أمْلًا وأمَّلَا وأمَّله: رجاه وترقّبه. (الإفصاح ١: ١٥٦)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (٤٦)

الأميلُ: حَبْلٌ من الرَّمْل، يكون عرضه نحوًا من ميل. وقيل: يكون عرضه ميلًا وطوله مسيرة يوم، وقيل: مسيرة يومين، وقيل: عَرضُه نصف يوم.

وقيل: الأميل، ماارتفع من الرَّمْل من غير أن يحدّ. (ابن منظور ١١: ٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: فلان بحرُ المؤمّل، بدرُ المتأمّل. (أساس البلاغة: ٩)

ابن منظور: الأمَل والأمْل والإمْل: الرّجاء، والجمع: آمال. (١١: ٢٧)

الفَيُّوميّ: أمَلتُهُ أمْلًا، من باب طلب: ترقّبتُه.

وأكثر مايُستعمل «الأمَل» فيما يُستبعد حصوله.

ومن عزم على السّفر إلى بلد بعيد يقول: أمّلتُ الوصول، ولايقول: طمِعتُ، إلّا إذا قرب منها؛ فإنّ الطّمع لايكون إلّا فيما قرب حصوله، والرّجاء بين الأمل والطّمع، فإنّ الرّاجي قد يخاف أن لايحصل مأموله؛ ولهذا يُستعمل بمعنى الخوف، فإذا قوي الخوف استُعمل استعمال الأمَل، وإلّا استُعمل بمعنى الطّمع.

فأنا آمل وهو مأمول على «فاعل ومفعول».

وأمّلتُه تأميلًا مبالغةً وتكثيرًا، وهو أكثر من استعمال المخفّف.

ويقال لما في القلب ممّا ينال من الخير: «أمَلٌ» ومن الخوف «إيجاس» ولما لايكون لصاحبه ولاعليه «خَطَرٌ» ومن الشّرّ ومالاخير فيه «وسواس».

وتأمّلتُ الشّيء، إذا تدبّرتَه، وهو إعادتك النّظر فيه مرّةً بعد أُخرى حتّى تعرفه. (١: ٢٣)

الفيروز اباديّ: الأمَل كجَبَل ونجم وشِبر: الرّجاء، جمعه: آمال.

أمَلَه أمْلًا، وأمّلَه: رجاه.

وماأطول إمْلَتَه بالكسر: أمَلَه أو تأميلَه.

وتأمّل: تلبّث في الأمر والنّظر.

وكأمير: الحبل من الرّمل مسيرة يوم طولًا وميل عرضًا، أو المرتفع منه. الجمع: أُمُل.

وكمعظّم: الثّامن من خيل الحَلْبة.

والأَمَلة محرّكةً: أعوان الرّجل. (٣: ٣٤١)

الطُّرَيحيّ: الأمَل بالتّحريك: الرّجاء، وهو ضدّ اليأس. ومنه قوله تعالى: ﴿وَخَيْرٌ اَمَلًا﴾ الكهف: ٤٦.

وروي أنّ أُسامة بن زيد اشترى وليدةً بمائة دينار إلى شهر، فبلغ النّبيّ ﷺ ذلك، فقال: ألا تعجبون من أُسامة المشتري إلى شهر، إنّ أُسامة لطويل الأمَل. [إلى أن قال:] وأمّل يأمُل من باب طلب.

وتأمّل الشّيء: نظر فيه ليعلم عاقبته. (٥: ٣١٠)

الجزائريّ: [ذكر مثل الفَيُّوميّ وأضاف:]

وقال بعضهم: الأمَل يكون في الممكن والمستحيل، والرّجاء يختصّ بالممكن.

قلت: الصّحيح أنّ هذا الفرق بين التّمنّي والرّجاء، وأمّا الأمَل فلايكون في المستحيل. (٢٩)

مجمع اللّغة: أمَل كنصر يأمُل أمْلًا: رجا، والأمَل: الرّجاء. (١: ٥٢)

المُصطَفَويّ: المعنى الحقيقيّ لهذه المادّة: الرّجاء البعيد والتّرقّب لأمر بعيد حصوله، ويقال له بالفارسيّة: «آرزو»، والرّجاء يقال له: «أميد».

وأمّا التّأمّل فهو التّظاهر بالأمَل وليس بآمل حقيقةً بل يتكلّف ويتظاهر به حتّى يحصل له الرّجاء والأمل والطّلب. فالتّأمّل غير التّدبّر والتّفكّر والتّحقيق، وكلّ منها له خصوصيّة.

وأمّا الأميل فكأنّه بمناسبة انتظاره وأمله أن يكون مُنظم الرّمل. (١: ١٣٧)

النُّصوص التّفسيريّة

الآمَل

ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْاَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ. الحجر: ٣

المَيْبُديّ: ويشغلهم الأمانيّ عن الإيمان والتّكثير من الطّاعات والتّزوّد للمعاد. (٥: ٢٩١)

الزَّمَخْشَريّ: ويشغلهم أملهم وتوقّعهم لطول الأعمار [إلى أن قال:]

وفيه تنبيه على أنّ إيثار التّلذّذ والتّنعّم ومايؤدّي إليه طول الأمَل، وهذه هِجّيري أكثر النّاس ليس من أخلاق المؤمنين. (٢: ٣٨٦)

الطَّبْرِسيّ: أي وتشغلهم آمالهم الكاذبة عن اتّباع النّبيّ والقرآن. (٣: ٣٢٩)

القُرطُبيّ: حقيقة الأمل الحرص على الدّنيا والانكباب عليها والحبّ لها والإعراض عن الآخرة. (١٠: ٣)

النّيسابوريّ: يشغلهم الرّجاء عن الإيمان والطّاعة. (١٤: ٧)

الطُّرَيحيّ: والسّبب في طول الأمل كما قيل: حُبّ الدّنيا، فإنّ الإنسان إذا أنِس بها وبلذّاتها ثقُل عليه مفارقتها وأحبّ دوامها، فلايفتكر بالموت الّذي هو سبب مفارقتها، فإنّ مَن أحبّ شيئًا كره الفكر فيما يزيله ويبطله، فلازال يُمنّي نفسه البقاء في الدّنيا، ويقدّر حصول

مايحتاج إليه من أهل ومال وأدوات؛ فيصير فِكرُه مستغرقًا في ذلك، فلايخطر الموت بخاطره.

وإن خطر بباله التّوبة والإقبال على الأعمال الأُخرويّة أخّر ذلك من يوم إلى يوم ومن شهر إلى شهر ومن سنة إلى سنة، فيقول: إلى أن أكتهل ويزول سنّ الشّباب عنّي، فإذا اكتهل قال: إلى أن أصير شيخًا، فإذا شاخ قال: إلى أن أُتمّم عمارة هذه الدّار وأُزوّج ولدي، وإلى أن أرجع من هذا السّفر وهكذا يؤخّر التّوبة شهرًا بعد شهر، وسَنَة بعد سنة.

هكذا كلّ مافرغ من شغل عرض له شغل آخر بل أشغال، حتّى يختطفه الموت، وهو غافل غير مستعدّ، مستغرق القلب في أُمور الدّنيا، فتطول في الآخرة حسرته فتكثر ندامته، وذلك هو الخسران المبين.

(٥: ٣٦٠)

الآلوسيّ: ويشغلهم التّوقّع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال، وأن لايلقوا إلّا خيرًا في العاقبة والمآل عن الإيمان والطّاعة، أو عن التّفكّر فيما يصيرون إليه. (١٤: ٩)

القاسميّ: أي يشغلهم عن التّوبة والتّذكّر، أملَ استقامة الحال، وأن لايلقوا إلّا خيرًا في المآل.

(١٠: ٣٧٤٧)

المَراغيّ: تلهيهم الآمال عن الآجال، فيقول الرّجل منهم: غدًا سأنال ثروةً عظيمةً، وأحظى بما أشتهي، ويعلو ذكري، ويكثر ولدي، وأبني القصور، وأُكثِر الدّور، وأقهر الأعداء وأُفاخر الأنداد، إلى نحو ذلك ممّا يغرق فيه من بحار الأمانيّ والآمال وطلب المحال.

(١٤: ٥)

اَمَلًا

﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ اَمَلًا﴾. الكهف: ٤٦

الفَرّاء: يقول: خير مايؤمّل، والأمل للعمل الصّالح خير من الأمل للعمل السّيّىء. (٢: ١٤٦)

ابن قُتَيْبَة: أي خير ماتؤمّلون. (٢٦٨)

الطُّوسيّ: والأمل: الرّجاء، ومعنى ﴿خَيْرٌ اَمَلًا﴾ أنّ الرّجاء للعمل الصّالح، والأمل له خير من الأمل للعمل الطّالح. (٧: ٥٢)

الطَّبْرِسيّ: أي أفضل ثوابًا وأصدق أملًا من المال والبنين وسائر زهرات الدّنيا، فإنّ من الآمال كواذب، وهذا أمل لايكذب؛ لأنّ مَن عمل الطّاعة وجد مايعمله عليها من الثّواب. (٣: ٤٧٣)

أبو حَيّان: أي وخير رجاءً، لأنّ صاحبها يأمل في الدّنيا ثواب الله. (٦: ١٣٣)

البُرُوسَويّ: رجاءً حيث ينال بها صاحبها في الآخرة كلّ ماكان يؤمّله في الدّنيا. وأمّا مامرّ من المال والبنين فليس لصاحبه أمَلٌ يناله. (٥: ٢٥١)

العامليّ: هو بمعنى الرّجاء، وقد شاع استعماله في التّوقّعات والتّمنّيات الدّنيويّة، وهو وارد في سورة الحجر والكهف، ويأتي في الأُولى منها مايدلّ على أنّه من صفات أعداء الأئمّة وأنّه مَن يكون فيه هذه ليس بكامل في الدّين مع بعض المؤيّدات. (٧٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو الرّجاء؛ يقال: أمَل خيرَه أمَلًا. ومثله: أمّله يؤمّله تأميلًا. والآمِلَة: أعوان الرّجل؛ لأنّه يأمل خيرهم. ويتفرّع منه قولهم: تأمّلتُ الشّيء، بمعنى نظرت إليه متثبّتًا فيه، أي نظرت إليه طويلًا؛ لأنّ الأمل يوصف بالتّرقّب الطّويل؛ يقال: ماأطول إملتَه! أي أملَه، كما يوصف العَدْو بالسّرعة؛ يقال: ماأسرَع عَدْوَه! أو أنّ النّظر الطّويل اشتُقّ من الأمِيل، وهو كثيب من الرّمل مستطيل، عرضه ميلٌ أو أكثر، وقيل: مسيرنصف يوم، وطوله مسير يوم أو يومين، وقيل: أيّام. وسمّي بهذا الاسم، لأنّ قاطعه يأمل الوصول إلى غايته بعد طول مسير، فهو أمِيل بمعنى مأمول. وكأنّه أصل المادّة وسائر الفروع منه، وكأنّه مصدر وسائر المشتقّات ترجع إليه، لولا أنّ «فَعيلًا» لايستعمل مصدرًا للفعل المتعدّي.

٢ـ والأمَلُ والرّجاء واحد، إلّا أنّ الأمَل يستعمل ـ كما قيل ـ فيما يستبعد حصوله؛ تقول: آمل أن أموت عندما يشيب أحفادي؛ ولذا يقال عند النّظر مليًّا في أمر ما: تأمّل فلان المسألة.

وقيل: إنّ الأمَل يكون في الممكن والمستحيل؛ تقول: يأمَلُ الإنسان أن يطير في الهواء. وأمّا الرّجاء فلايكون إلّا في الممكن.

الاستعمال القرآنيّ

﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ * ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ الحجر: ٢، ٣

﴿اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ الكهف: ٤٦

١ـ إنّ (الأمَل) في الآية الأُولى معرّف باللّام وهي العهد، أي الأمَل المعهود في كلّ إنسان، حيث له آمال دنيويّة، وهي الباعثة على الشّرّ والإلهاء عن الله. فالمراد به «أمل الدّنيا» وهو محدود ومعلوم؛ فلهذا جاء معرّفًا بخلاف «أمل الآخرة» فلاحدّ له؛ فجاء نكرة.

٢ـ وعليه فإنّ «أمل الدّنيا» يشغل عن الله، كما قال النّبيّ ﷺ: «إنّ أخوف ماأخاف عليكم اثنان: اتّباع الهوى وطول الأمل». وأمّا «أمل الآخرة» فهو داعية إلى الله وإلى الصّالحات والخيرات.

٣ـ ولهذا تقابلت ﴿الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ﴾ الّتي هي زينة الحياة الآخرة، وفيها يُرجى الثّواب ويؤمل، و﴿اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ﴾ اللّذان هما زينة الحياة الدّنيا.

٤ـ فالإنسان دائمًا رهين أمَلَيْن مرتاب فيهما: أمل دنيويّ عاجل، وأمل أُخرويّ آجل، فطوبى لمن رجّح الثّاني على الأوّل.

٥ ـ وفي قوله تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ﴾ إشعار ودلالة على أنّ الإفراط في الأكل والتّمتّع بلذّات الحياة الدّنيا هما الباعث على هذا الأمل الطّويل، وأنّ الإعراض عنهما يزيح هذا الأمل ويخلو الإنسان مع ربّه، فلايلهيه الأمل بل يسعى للعمل.

٦ـ وجاء (أمَلًا) في الثّانية في سياق اليسار والسّعة ومساوقة لكلمة (ثَوَابًا)، وكلاهما تمييز لكلمة (خَيْرٌ).

والتّمييز نكرة يدلّ على عظمة الثّواب والأمل، أي ثواب وأمل لايبلغ منتهاهما. فالباقيات الصّالحات خير عند ربّك من حيث الثّواب ومن حيث الأمل. فالمراد به أمل الآخرة.

٧ـ والوجه في هذا الإرداف هو أنّ الثّواب مايثاب على العمل، والأمل مايؤمل منه. وهذا السّياق أبلغ في البعث والتّرغيب في العمل والأمل، كما أنّ تكرار (خَيْرٌ) يؤكّد هذا البعث.

٨ ـ ثمّ لاحظ التّقابل في ذيل الآيتين بين ﴿وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ وبين ﴿خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ اَمَلًا﴾، فالأُولى إلهاء وإيئاس ووعيد، والثّانية وعد وأمل ورجاء.



أ م م

٢٢ لفظًا، ١١٩ مرّة : ٧٧ مكّيّة ، ٤٢ مدنيّــة

في ٤٢ سورة : ٣١ مكّيّة ، ١١ مدنيّــة

آمّين ١: ١ـ١	أمّهاتكم ٧: ٢ـ٥	إمام ٢: ٢
أمّ ٩: ٧ـ٢	أمّة ٤٩: ٣٤ـ١٥	إمامهم ١: ١
أمّه ١٠: ٥ـ٥	أمّتكم ٢: ٢	أئمّة ٥: ٤ـ١
أمّها ١: ١	أمم ١٠: ٩ـ١	الأمّيّ ٢: ٢
أمّك ٣: ٣	الأمم ١: ١	أمّيّون ١: ١ـ
أمّي ١: ١ـ١	أممًا ٢: ١ـ١	الأمّيّين ٣: ٢ـ٣
أمّهات ١: ١ـ١	أمامه ١: ١	------
أمّهاتهم ٣: ٣	إمامًا ٤: ٢ـ٢	------

النّصوص اللّغويّــة

الخليل: إعلم أنّ كلّ شيء يُضمّ إليه سائر مايليه فإنّ العرب تُسمّي ذلك الشّيء أُمًّا، فمن ذلك: أُمّ الرّأس وهو الدّماغ، ورجل مأموم، والشّجّة الآمّة: الّتي تبلغ أُمّ الدّماغ.

والأميم: المأموم، والأُميمة: الحجارة الّتي يُشدخ بها الرّأس. [ثمّ استشهد بشعر]

وقولهم: «لا أُمّ لك» مدح، وهو في موضع ذمّ.

وأُمّ القرى: مكّة، وكلّ مدينة هي أُمّ ماحولها من القرى.

وأُمّ القرآن: كلّ آية محكمة من آيات الشّرائع والفرائض والأحكام، وفي الحديث: «إنّ أُمّ الكتاب هي فاتحة الكتاب» لأنّها هي المتقدّمة أمام كلّ سورة، في جميع الصّلوات.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزّخرف: ٤، أي في اللّوح المحفوظ.

وأُمّ الرّمح: لواؤه، ومالُفّ عليه. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُمّة: كلّ قوم في دينهم من أُمّتهم، وكذلك تفسير هذه الآية: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٣، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢، أي دين واحد.

وكلّ من كان على دين واحد مخالفًا لسائر الأديان فهو أُمّة على حِدَةٍ، وكان إبراهيم عليه السلام أُمّة.

وعن النّبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يُبعث يوم القيامة زيد بن عَمرو أُمّةً على حِدَةٍ؛ وذلك أنّه تبرّأ من أديان المشركين، وآمن بالله قبل مبعث النّبيّ صلى الله عليه وآله وكان لايدري كيف الدّين، وكان يقول: اللّهم إنّي أعبدك وأبرأُ إليك من كلّ ماعُبد دونك، ولاأعلَم الّذي يُرضيك عنّي فأفعَله، حتّى مات على ذلك».

وكلّ قوم نُسبوا إلى نبيّ وأُضيفوا إليه فهم أُمّة. وقد يجيءُ في بعض الكلام أنّ أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله هم المسلمون خاصّة. وجاء في بعض الحديث: أنّ أُمّته من أُرسل إليه ممّن آمن به أو كفر به، فهم أُمّته في اسم الأُمّة لا في الملّة.

وكلّ جيل من النّاس هم أُمّة على حِدَة.

وكلّ جنس من السّباع أُمّة، كما جاء في الحديث: «لولا أنّ الكلاب أُمّة لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها كلّ أسود بهيم»، وقول النّابغة:

حَلفتُ فلم أترك لنفسك ريبة

وهل يأثَمَنْ ذوأمّة وهو طائع

من رفع الألف جعله اقتداءً بسُنّة ملكه، ومن جعل «إمّة» مكسورة الألف، جعله دينًا من الائتمام، كقولك: ائتمّ بفلان إمّة.

والعرب تقول: إنّ بني فلان لَطِوال الأُمَم، يعني القامة والجسم، كأنّهم يتوهّمون بذلك طول الأُمَم تشبيهًا. [ثمّ استشهد بشعر]

والائتمام: مصدر الإمّة، ائتمّ بالإمام إمّةً، وفلان أحقّ بإمّة هذا المسجد، أي بإمامته وإماميّته. وكلّ من اقتُدِي به، وقُدّم في الأُمور فهو إمام، والنّبيّ صلى الله عليه وآله إمام الأُمّة، والخليفة إمام الرّعيّة، والقرآن إمام المسلمين، والمصحف الّذي يوضع في المساجد يسمّى الإمام.

والإمام: إمام الغلام، وهو مايتعلّم كلّ يوم، والجمع: الأئمّة على زِنة «الأعِمّة»، إلّا أنّ من العرب من يطرح الهمزة ويكسر الياء على طلب الهمزة، ومنهم من يخفّف يومئذ، فأمّا في الأئمّة فالتّخفيف قبيح.

والإمام: الطّريق، قال تعالى: ﴿وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩.

والأمام: بمنزلة القُدّام، وفلان يؤُمّ القوم، أي يَقدُمهم.

وتقول: صَدْرُك أمامُك، وتقول: ترفعه، لأنّك جعلته اسمًا. وتقول: أخوك أمامَك، تنصب، لأنّ أمامَك صفة، وهو موضع للأخ، يُعنى به مابين يديك من القرار والأرض. [ثمّ استشهد بشعر]

والإمّة: النّعمة.

وتقول: أين أمّتك يافلان، أي أين تؤُمّ.

والأمَم: الشّيء اليسير الهيّن الحقير، تقول: لقد فعلت شيئًا ماهو بأمَم ودُون.

والأمَم: الشّيء القريب. [ثمّ استشهد بشعر]

وأَمّ فلان أمرًا، أي قصد. والأَمّ: القصد، فعلًا واسمًا. (٨: ٤٢٦)

الأخفش: الأُمّة: في اللّفظ واحد، وفي المعنى جمع. (ابن منظور ١٢: ٢٨)

الكِسائيّ: أُمّة الرّجل: بدَنُه ووجهه.

(ابن فارِس ١: ٢٨)

الأُمامة: الثّمانون من الإبل. (ابن فارِس ١: ٣١)

اللّيث: الأمّ: هي الوالدة، والجمع: الأمّهات.

يقال: تأمّم فلان أُمًّا، أي اتّخذها لنفسه أُمًّا.

وتفسير «الأمّ» في كلّ معانيها: أُمّة، لأنّ تأسيسه من حرفين صحيحين والهاء فيه أصليّة، ولكنّ العرب حذفت تلك الهاء إذا أمِنوا اللّبس.

ويقول بعضهم في تصغير «أُمّ»: أُميمة. والصّواب: أُميهة، تُردّ إلى أصل تأسيسها. ومن قال: أُميمة، صغّرها على لفظها، وهم الّذين يقولون: أُمّات. [ثمّ استشهد بشعر]

من العرب من يحذف ألف «أُمّ» كقول عديّ بن زيد: *أيّها العائب عندي مّ زيد*

(الأزهَريّ ١٥: ٦٣٠)

ابن شُمَيْل: الأمّ لكلّ شيء، هي المجمّع له والمَضَمّ. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٣)

الشّافعيّ: العرب تقول للرّجل يلي طعام القوم وخدمتهم: هو أُمّهم. (ابن منظور ١٢: ٣١)

أبو عمرو الشّيبانيّ: العرب تقول للشّيخ إذا كان باقي القوّة: فلان بإمّة، راجع إلى الخير والنّعمة، لأنّ بقاء قوّته من أعظم النّعمة. وأصل هذا الباب كلّه من «القصد»، يقال: أمَمْتُ إليه، إذا قصدتَه؛ فمعنى الأُمّة في الدّين، أنّ مقصدهم مقصدٌ واحد.

ومعنى الإمّة في النّعمة، إنّما هو الشّيء الّذي يقصده الخلق ويطلبونه.

ومعنى الأُمّة في الرّجل: المنفرد الّذي لانظير له، أنّ قصده منفرد من قصد سائر النّاس.

ومعنى الأُمّة: القامة، سائر مقصد الجسَد.

فليس يخرج شيء من هذا الباب عن معنى أمَمْت، أي قَصَدت.

ويقال: إمامنا هذا حسَن الإمّة، أي حسَن القيام بإمامته إذا صلّى بنا. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٥)

المُؤامّ، بتشديد الميم: المقارب، أُخِذ من الأمَم، وهو القرب. ويقال: هذا أمر مُؤامّ مثل مضارّ، ويقال للشّيء إذا كان مقاربًا: هو مُؤامّ.

وتأمّمتَ، أي اتّخذت أُمًّا. (الجوهَريّ ٥: ١٨٦٦)

رجل مِئَمّ، أي يؤمّ البلاد بغير دليل.

(ابن فارِس ١: ٣٠)

قُطْرُب: الأُمّيّة: الغَفلة والجهالة. فالأُمّيّ منه، وذلك هو قلّة المعرفة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ اُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ اِلَّا اَمَانِيَّ﴾ البقرة: ٧٨.

(الرّاغِب: ٢٣)

أبو عُبَيْدَة: الإمام: كلّ ما ائتَمَمتَ واهتدَيتَ به. (١: ٣٥٤)

نحوه ابن قُتَيْبَة. (تأويل مشكل القرآن: ٤٥٩)

والأمّة في اللّغة: النّعمة والخير. [ثمّ استشهد بشعر]

(الزّجّاج ١: ٢٨٣)

ماكنتِ أُمًّا ولقد أمَمْتِ أُمومةً. وفلانةٌ تؤمّ فلانًا، أي تغذوه، أي تكون له أُمًّا تغذوه وتُربّيه. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: أُمّ وأُمّة بالهاء. (ابن فارِس ١: ٢٢)

الأَمَم: القريب. (أبو حاتِم، الأضداد: ٨٥)

الإمّــة: لغـة فـي الأُمّـة، وهـي الطّـريقة والدّين. (القُرطُبيّ ١٦: ٧٤)

مثله أبو زَيْد. (الجَوهَريّ ٥: ١٨٦٤)

أبو زَيْد: يقال: إنّه لحسَن أُمّة الوجه، يعنون سنّته وصورته، وإنّه لقبيح أُمّة الوجه. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٣)

هـو فـي إمّـة مـن العيش، وآمّـة، أي خِـصْبٍ. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٥)

الأُمّيّ من الرّجال: العَييُّ، القليل الكلام، الجافي الجِلْف. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٦)

أمرٌ أمَم: للعظيم والصّغير. (أبو حاتِم، الأضداد: ٨٤)

يقال: فلان لاإمّةَ له، أي لادين له. ويـقال أيضًا: ليس له أُمّة، بالضّمّ. (إصلاح المنطق: ١٦٦)

الأصمَعيّ: الأمَم: القصد من الأُمور. (أبو حاتِم، الأضداد: ٨٤)

«أمامَها لَقِيَتْ أمَةٌ عملها»، أي حيثما توجّهَت وجَدَت عملًا. ويقولون: «أمامَك ترى أثرَك»، أي ترى ماقدّمْتَ. (ابن فارِس ١: ٢٩)

إنّ فلانًا لحليف اللّسان طويل الأُمّة، أي طويل القامة. (القاليّ ٢: ٢٧٨)

الإمّ: الخيط الّذي يُمَدّ على البناء فيُبنى عليه، وهو عندهم معرّب، واسمه بالعربيّة: الإمام. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن دُرَيْد ١: ٤٠)

اللّحيانيّ: يـقال: أمُّـوا ويَـمُّوا، بـمعنًى واحد. (الأزهَريّ ١٥: ٦٤١)

ماأحسن أُمّتَه، أي خَلْقَه. (ابن فارِس ١: ٢٨)

الإمّة: الهيئة، والإمّة أيضًا: الحال والشّأن. (ابن مَنظور ١٢: ٢٤)

أبو عُبَيْد: التّيمّم: التّعمّد للشّيء، ويقال منه: أمَمْتُ الشّيء أؤُمّه أمًّا، وتأمّمْتُه وتيمّمْتُه، ومعناه كلّه تعمّدْتُه، وقصدت له. (١: ٢٧٥)

الآمّة، ويقال لها: المأمومة، وهي الّتي تبلغ أُمَّ الرّأس، يعني الدّماغ. (١: ٤١١)

زعم بعض العلماء أنّ قولهم: «لاأبًا لك، ولاأبَ لك» مدح، وأنّ قولهم: «لاأُمّ لك» ذمّ، وقد وجدنا قولهم: «لاأُمَّ لك» قد وُضع موضع المدح، قال كعب الغَنَويّ:

هَوَت أُمّه مايبعث الصّبح غاديًا
وماذا يُؤدّي اللّيل حين يؤوب

(الأزهَريّ ١٥: ٦٤١)

الأُمّيّ في اللّغة: المنسوب إلى ماعليه جِبِلّة النّاس لايكتب، فهو في أنّه لايكتب على ماوُلد عليه. (ابن فارِس ١: ٢٨)

مثله الأزهَريّ. (١٥: ٦٣٦)

ابن الأعرابيّ: الأمّ: امرأة الرّجل المسنّة. والأمّ: الوالدة من كلّ الحيوان. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٠)

يقال للرّجل العالم: أُمّة. والأُمّة: الجماعة. والأُمّة: الرّجل الجامع للخير. والأُمّة: الطّاعة.

وأُمّة الرّجل: وجهه وقامته. وأُمّة الرّجل: قومه.

والإمّة، بالكسر: العيش الرّخيّ.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٣٤)

الإمّة: غَضارة العيش والنّعمة.

(ابن مَنظور ١٢: ٢٤)

في امرأة كانت لها عَمّة تؤُمّها، أي تكون لها كالأُمّ. وتأمَّها واستأمّها وتأمّمها: اتّخذها أُمًّا.

(ابن مَنظور ١٢: ٢٩)

الأَمّة، بالفتح: الشّجّة، أي مقصورًا. والإمّة، بالكسر: النّعمة. والأُمّة، بالضّمّ: العامّة، والجمع فيها جميعًا: أُمَم، لاغير. (الفَيّوميّ ١: ٢٣)

الأُمّة: الطّاعة، والرّجل العالم. (ابن فارِس ١: ٢٨)

أُمّ مِرزَم: الشّمال. (ابن فارِس ١: ٢٣)

ابن السِّكّيت: الآمّة: وهي أشدّ الشّجاج، فربّما نُقشت وربّما لم تُنقش، وصاحبها يُصعَق كصوت الرّعد وكرغاء البعير، ولايطيق البُروز في الشّمس، وهي الّتي تبلغ أُمّ الرّأس، وهي أُمّ الدّماغ. وبعض العرب يقول: مأمومة. (٩٧)

الأَمّ: القَصْد، يقال: أمَمْتُه أؤُمّه أمًّا، إذا قصدتَ له، وقد أمَمْتُه أمًّا، إذا شججتَه أمّةً.

والأَمَم: بين القرب والبعد، ويقال: ظلمتُه ظلمًا أمَمًا. (إصلاح المنطق: ٦١)

الأمَم: بين القريب والبعيد، وهو من المقاربة.

والأمَم: الشّيء اليسير، يقال: ماسألتُ إلّا أمَمًا، ولو ظلمت ظلمًا أمَمًا. (الجَوهَريّ ٥: ١٨٦٦)

أبو حاتِم: بعير مأموم، إذا أُخرجت من ظهره عظام فذهبت قَمَعَتُه. (ابن فارِس ١: ٢٣)

شَمِر: في الحديث: «اتّقوا الخمر فإنّها أُمّ الخبائث»، أُمّ الخبائث: الّتي تجمع كلّ خبيث.

والفصيح في أعراب قيس، إذا قيل: أُمّ الشّرّ، فهي تجمع كل شرّ على وجه الأرض، وإذا قيل: أُمّ الخير، فهي تجمع كلّ خير. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٢)

آمـة، بـتخفيف المـيم: عيب. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٥)

أبو الهَيْثم: الأُمّة: الحين، والأُمّة: الدّين، والأُمّة: المُعلّم. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣٤)

[وقال بعد قول أبي عُبَيْد الّذي نقلناه عن الأزهَريّ:]

وأين هذا ممّا ذهب إليه أبو عُبَيْد، وإنّما معنى هذا كقولهم: ويْحَ أُمّه، ويل أُمّه، وهوَتْ أمّه، والويل لها. وليس في هذا من المدح ماذهب إليه، وليس يُشبه هذا قولهم: «لاأُمّ لك»، لأنّ قوله: «لاأُمّ لك»، في مذهب: ليس لك أُمّ حرّةٌ، وهذا السّبّ الصّريح؛ وذلك أنّ بني الإماء عند العرب مذمومون لايلحقون ببني الحرائر.

ولايقول الرّجل لصاحبه: «لاأُمّ لك» إلّا في غضبه عليه، مقصّرًا به شاتمًا له، وأمّا إذا قال: «لاأبًا لك»، فلم يترك من الشّتيمة شيئًا. (الأزهَريّ ١٥: ٦٤١)

ابن أبي اليَمان: الأمّ: القَصْد، يقال أمَمْتُه أؤُمّه أمًّا، إذا قصَدْتَه. (٦٣٢)

الحَرْبيّ: في حديث كعب: «ثمّ يُؤْمَر بأمّ الباب على أهل النّار فلايخرج منهم غمٌّ أبدًا»، أظنّه يُقصَد إليه فيُسَدّ عليهم، وإلّا فلاأعرف وجهه. (الهَرَويّ ١: ٩٢)

المُبَرِّد: أميمُها: يريد المأموم بها، يقال: أميم ومأموم، كقولك: قتيل ومقتول، وجريح ومجروح، ويقال للشّجّة الّتي قد وصلت إلى أُمّ الدّماغ. وأُمّ الدّماغ: جُلَيدة رقيقة تحيط بالدّماغ، فإذا وُصِل إلى تلك؛ فالشّجّة آمّة ومأمومة. (١: ٦٥)

إذا خرقت العظم وبلغت أُمّ الدّماغ ـ وهي جُلَيدة قد ألبَسَتْ الدّماغ ـ فهي الآمّة، وبعض العرب يسمّيها المأمومة. واشتقاق ذلك إفضاؤها إلى أُمّ الدّماغ، ولاغاية بعدها. (١: ٢٨٥)

الزّجّاج: الأُمّة في اللّغة أشياء، فمنها: أنّ الأُمّة: الدّين، وهو هذا. والأُمّة: القامة، يقال: فلان حَسَن الأُمّة، أي حَسَن القامة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُمّة: القَرْن من النّاس، يقولون: قد مضت أُمَم، أي قرون. والأُمّة: الرّجل الّذي لانظير له، ومنه قوله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا﴾ النّحل: ١٢٠.

معنى الأُمّة: القامة، سائر مقصد الجسد. فليس يخرج شيءٌ من هذا الباب عن معنى أمَمْت، أي قصَدْت.

ويقال: إمامنا هذا حَسَن الأمّة، أي بإمامته بنا في صلاته، ويَحسُن ذلك. (١: ٢٨٢)

ابن كيسان: يقال: أُمّ، وهي الأصل، ومنهم من يقول: أُمّة، ومنهم من يقول: أُمّهة. [ثمّ استشهد بشعر]

فأمّا الجمع فأكثر العرب على: أُمّهات، ومنهم من يقول: أُمّات. (الأزهَريّ ١٥: ٦٣١)

ابن دُرَيْد: أمّ يؤمّ أمًّا، إذا قصد للشّيء.

وأمّ رأسه بالعصا يؤمّه، إذا أصاب أُمّ رأسه، وهي أُمّ الدّماغ، وهي مجتمعة، فهو أميم ومأموم. والشّجّة آمّة.

يقال: أمَمْتُ الرّجل، إذا شججته، وأمّمْتُه، إذا نصلته.

والأَمَة: الوليدة.

والإمّة: النّعمة، يقال: كان بنو فلان في إمّة، أي في نعمة.

والأمّة: العَيْب في الإنسان.

والأُمّ معروفة، وقد سمّت العرب في بعض اللّغات الأُمّ «إمّا»، وللنّحويّين فيه كلام ليس هذا موضعه.

وأُمّ الكتاب: سورة الحمد، لأنّه يُبتدأ بها في كلّ صلاة.

وأُمّ القُرى: مكّة، سمّيت بذلك لأنّها توسّطت الأرض، زعموا، والله أعلم.

وأُمّ النّجوم المَجرّة، هكذا جاءت في شعر ذي الرّمّة، لأنّها مجتمع النّجوم.

وأُمّ الرّأس: الجِلدة الّتي تجتمع الدّماغ.

وأُمّ القوم: رئيسهم الّذي يجمع أمرهم. [ثمّ استشهد بشعر]

وسمّيت السّماء أُمّ النّجوم، لأنّها تجمع النّجوم.

وقال قوم: يريد المجَرّة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُمّة لها مواضع، فالأُمّة: القَرْن من النّاس، من قوله: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: ١٤٣، وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾ النّحل: ١٢٠، أي إمامًا.

والأُمّة: الإمام. والأُمّة: قامة الإنسان. والأُمّة: الطّول. والأُمّة: الملّة: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢.

ويقال: هذه أُمّ مثوى فلان، إذا كانت صاحبة منزله الّذي ينزله.

وأُمّ أوْعال: هضبة معروفة.

وأُمّ جِنْوَرٍ: الضّبع. (١: ٢٠)

يقال: يَمَمْتُ الرّجل، إذا قصدتّه، وسرتُ أمام الرّجل وأمامته ويمامتَه. (١: ١٩٠)

يقال: إمضِ أمامي ويمامي، ويمامتي وأمامتي.

(٣: ٤٢٧)

ابن الأنباريّ: الأميم: الّذي قد شُجّ آمّه، وهي الشّجّة الّتي تهجُم على أُمّ الدّماغ. (١٠٩)

معنى قولهم: فلان يؤُمّ، أي يتقدّمهم، أخذ من «الأمام»، يقال: فلان إمام القوم، إذا تقدّمهم، وكذلك قولهم: فلان إمام القوم، معناه: هو المتقدّم لهم.

ويكون الإمام رئيسًا، كقولك: إمام المسلمين.

ويكون الكتاب، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١.

ويكون الإمام الطّريق الواضح، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩.

ويكون الإمام المثال. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ١٥: ٦٤٠)

القفّال: الأُمّة: القوم المجتمعون على الشّيء الواحد، يقتدي بعضهم ببعض، وهو مأخوذ من الائتمام.

(الفخر الرّازيّ ٦: ١١)

الأزهريّ: يقال: ماأمّي وأمّه؟ وماشكلي وشكله؟ أي ماأمري وأمره لبُعده منّي، فلِمَ يتعرّض لي؟! [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن بُزُرْج: قالوا: ماأمّك وأمّ ذات عِرق؟ أي أيهات منك ذات عِرق.

قال المُبرّد: الهاء من حروف الزّيادة، وهي مزيدة في الأمّهات، والأصل: الأمّ، وهو القَصْد.

قلت: وهذا هو الصّواب، أنّ «الهاء» مزيدة في الأمّهات. [إلى أن قال:]

وأمّ الرّأس، هي الخريطة الّتي فيها الدّماغ. وأمّ النّجوم: المَجَرّة. وأمّ الطّريق: مُعظمها، إذا كان طريقًا عظيمًا وحوله طُرق صغار، فالأعظم: أمّ الطّريق.

وأمّ اللُّهَيم، هي المنيّة. وأمّ خَنُّور: الخِصب. وأمّ جابر: الخُبز. وأمّ صَبّار: الحَرّة. وأمّ عُبَيد: هي الصّحراء. وأمّ عطيّة: الرّحَى. وأمّ شَمْلة: الشّمس. وأمّ الخُلَّف: الدّاهية. وأمّ رُبَيْق: الحرب. وأمّ ليلى: الخمر، وليلى: النّشوة.

وأمّ دَرْز: الدّنيا. وأمّ بحنة: النّخلة. وأمّ سِرياح: الجرادة. وأمّ عامر: المَقبُرة. وأمّ جابر: السُّنبلة. وأمّ طِلْبة: العُقاب، وكذلك أمّ شَعواء.

وأمّ حُباب، هي الدّنيا، وهي أمّ وافرة. وأمّ زافرة: البَيْن. وأمّ سَمْحَة: العَنْز.

ويقال للقِدْر: أمّ غياث، وأمّ عُقْبة، وأمّ بيضاء، وأمّ دُسْمَة، وأمّ العِيال.

وأمّ جِرذان: النّخلة، وإذا سمّيتَ رجلًا بأمّ جِرذان، لم تصرفه.

وأمّ خبيص، وأمّ سُويد، وأمّ عَقاق، وأمّ عَزْمة، وأمّ طبيخة، وهي أمّ تسعين.

وأمّ حِلْس: الأتان. وأمّ عمرو، وأمّ عامر: الضّبُع.

[وقال بعد نقل قول اللّيث:]

وقيل: أمّة محمّد، كلّ مَن أُرسل إليه ممّن آمن به أو كفر.

وكلّ جيل من النّاس فهم أمّة على حِدة. وقال غيره: كلّ جنس من الحيوان غير بني آدم أمّة على حِدة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ

﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨.

[وقال بعد نقل قول اللّيث:]

قلت: الإمّة الهيئة في الإمامة والحالة، يقال: فلان حَسَن الإمّة، أي حسن الهيئة إذا أمّ النّاس في الصّلاة.

والإمام: كلّ من ائتمّ به قوم، كانوا على الصّراط المستقيم، أو كانوا ضالّين.

والنّبيّ ﷺ إمام أُمّته، وعليهم جميعًا الائتمام بسُنّته الّتي مضى عليها. والخليفة: إمام رعيّته. والقرآن: إمام المسلمين. وإمام الغلام في المكتب: مايتعلّمه كلّ يوم.

ويقال: صدرُك أمامُك، بالرّفع، إذا جعلته اسمًا. وتقول: أخوك أمامَك، بالنّصب، لأنّه صفة.

ويقال: أمَمْتُه أمًّا، وتيمّمتُه تيمُّمًا، وتيَمّمتُه يَمامةً. ويقال: أمَمْتُه وأمَّمْتُه، وتأمّمْتُه وتيَمّمْتُه، بمعنى واحد، أي توخّيتُه وقصَدتُه.

والتّيمّم بالصّعيد، مأخوذ من هذا، وصار «التّيمّم» عند عوامّ النّاس المَسح بالتّراب، والأصل فيه: القصد والتّوخّي. (١٥: ٦٣٠ ـ ٦٤١)

الجَوهَريّ: أمّ الشّيء: أصله. ومكّة: أُمّ القُرى.

والأُمّ: الوالدة، والجمع: أُمّات. وقال:

فَرَجْتَ الظّلام بأُمّاتِكا

وأصل الأُمّ: أُمّهَة، ولذلك تُجمع على أُمّهات.

وقال بعضهم: الأُمّهات للنّاس، والأُمّات للبهائم.

ويقال: ماكنتِ أُمًّا، ولقد أمَمْتِ أُمُومَةً. وتصغيرها: أُمَيمَة، وأُمَيمَة اسم امرأة.

ويقال: «ياأُمّةِ لاتفعلي ويـاأبةِ افعل»، يجعلون علامة التّأنيث عوضًا من ياء الإضافة، وتقف عليها بالهاء.

والأُمّ: العَلَم الّذي يتبعه الجيش. وأُمّ التّنائف: المفازة البعيدة. وأُمّ مثواك: صاحبة منزلك. وأُمّ البيض: النّعامة. وأُمّ الطّريق: معظمه، ويقال: هي الضّبُع. وأُمّ الدّماغ: الجلدة الّتي تجمع الدّماغ، ويقال: أيضًا أُمّ الرّأس.

وكلّ جنس من الحيوان أُمّة. وفي الحديث: «لولا أنّ الكلاب أُمّة من الأُمم لأمرت بقتلها».

والأُمّة: القيامة.

والأُمّة: الطّريقة والدّين، يقال: فلان لاأُمّة له، أي لادين له، ولانِحلة له.

وقولهم: «ويْلُمِّه» يريدون وَيْلٌ لأُمّه، فحُذف لكثرته في الكلام.

ويقال: «لاأُمّ لك»، وهو ذمّ، وربّما وضع موضع المدح.

ويقال: رجل أميم ومأموم، للّذي يهذي من أُمّ رأسه. والأميم: حجَرٌ يُشدَخ به الرّأس. ويقال للبعير العَمِد المتأكّل السّنام: مأموم.

وأمَمْتُ القوم في الصّلاة إمامةً، وائتمّ به: اقتدى به.

وأمّت المرأة: صارت أُمًّا.

والإمام: خشبة البنّاء الّتي يُسوّى عليها البِناء.

والإمام: الصُّقعُ من الأرض، والطّريق، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩.

والإمام: الّذي يُقتدَى به، وجمعه: أيِمّة، وأصله: أأْمِمَة، على «فاعلِة»، مثل إناء وآنية وإلهِ وآلهة؛ فأُدغِمت الميم، فنُقلت حركتها إلى ماقبلها، فلمّا

حرّكوها بالكسر جعلوها ياءً. وقرئ (فَقَاتِلُوا أَيِمَّةَ الْكُفْرِ).

وأُمامة: اسم امرأة.

أَخَذتُ ذلك من أَمَمٍ، أي من قُرب، وداري أَمَمُ داره، أي مقابلتها. (٥: ١٨٦٣)

ابن فارِس: أمّا الهمزة والميم فأصل واحد، يتفرّع منه أربعة أبواب وهي: الأصل، والمرجع، والجماعة والدّين. وهذه الأربعة متقاربة، وبعد ذلك أُصول ثلاثة، وهي: القامة، والحين، والقصد.

وتقول العرب: «لاأُمّ له» في المدح والذّمّ جميعًا.

وتقول العرب للمرأة الّتي يُنْزَل عليها: أُمّ مَثْوى، وللرّجل: أبو مَثْوى.

وأُمّ كَلْبَة: الحُمّى، ففيه قول النّبيّ ﷺ لزيد الخيل: «أَبْرَح فتًى إن نجا من أُمّ كَلْبة»، وكذلك أُمّ مِلْدَم.

وأُمّ النُّجوم: السّماء. وأُمّ كفاتٍ: الأرض. وأُمّ القُراد: في مؤخّر الرُّسغ فوق الخُفّ، وهي الّتي تجتمع فيها القِرْدان كالسُّكُرُّجة.

وأُمّ الصّدى هي أُمّ الدّماغ. وأُمّ عُوَيف: دُوَيبّة ومنقّطة إذا رأت الإنسان قامت على ذَنَبها ونشرت أجنحتها، يُضرب بها المثل في الجُبْن. وأُمّ حُمارِس: دُويبّة سوداءُ كثيرة القوائم.

وأُمّ صَبُّور: الأمر المُلتبِس، ويقال: هي الهَضْبَة الّتي ليس لها مَنْفَذ. وأُمّ غَيْلان: شجرة كثيرة الشّوك. وأُمّ حُبَيْن: دابّة. وأُمّ وحش: المفازة، وكذلك أُمّ الظِّباء.

وأُمّ عامر: المفازة. وأُمّ كليب: شُجَيْرة لها نور أصفر.

وأُمّ عِرْيَط: العقرب. وأُمّ النّدامة: العَجَلة.

وأُمّ قَشْعَم، وأُمّ خشّاف، وأُمّ الرّقوب وأُمّ الرّقِم وأُمّ أَرْيَق، وأُمّ رُبَيْق، وأُمّ جُنْدَب، وأُمّ البُلَيل، وأُمّ الرُّبَيس، وأُمّ حَبَوْكَرَى، وأُمّ أدراص، وأُمّ نَآدٍ، كلّها كُنَى الدّاهية.

وأُمّ فَرْوَة: النّعجة. وأُمّ سُوَيد، وأُمّ عِزم: سافلة الإنسان.

وأُمّ جابر: إياد. وأُمّ شَمْلَة: الشّمال الباردة. وأُمّ غِرْس: الرّكيّة. وأُمّ خُرْمان: طريق. وأُمّ الهشيمة: شجرة عظيمة من يابس الشّجر. [ثمّ استشهد بشعر]

الأُمّ: الرّئيس، يقال: هو أُمّهم. (١: ٢١)

الهَرَوِيّ: في الحديث: «وإنّ يهود بني عوف أُمّة من المؤمنين»، يريد أنّهم بالصُّلح الّذي وقع بينهم وبين المؤمنين كأُمّة من المؤمنين، كلمتُهم وأيديهم واحدة.

وفي الحديث: «في الآمّة ثُلث الدّية»، وفي حديث آخر: «في المأمومة»، وهما الشّجّة الّتي بلغت أُمّ الرّأس، يقال: رجل مأموم وأميم.

ومنه قوله: ﴿النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٧، وهو الّذي على خِلْقة الأُمّة الأُمّيّة.

ومنه الحديث: «بُعِثْتُ إلى أُمّة أُمّيّة» وقيل: هي الّتي على أصل ولادات أُمّهاتها، لم تتعلّم الكتاب، فهو على جِبِلّته الّتي وُلد عليها. نُسب إلى ما ولدته عليه أُمّه، معجزةً له ﷺ.

وفي حديث بعضهم: «كانوا يتأمّمون شِرار ثمارهم في الصّدقة»، ويُروى: يتيمّمون، أي يتعمّدون.

وفي الحديث: «لم تَضُرّه أُمّ الصِّبيان»، يعني الرّيح الّتي تَعرِض لهم، فربّما يُغشى عليهم. (١: ٨٩)

أبو سهل الهَرَوِيّ: أُمّ بيّنة الأُمومة، أي ظاهرة

الولادة، وليست على التّشبيه والمجاز. (٣٢)

ابن سيدة: الإمام: مَن يأتمّ به النّاس من رئيس أو غيره، الجمع: أئمّة. أمّ فلان القوم وبهم يؤمّهم أمًّا وإمامًا وإمامةً: تقدّمهم. (الإفصاح ١: ١٣٢)

الأُمّيّ والأُمّان: من لايكتب، أو من على خِلْقة الأُمّة، لم يتعلّم الكتاب، وهو باق على جبلّته. (الإفصاح ١: ٢١٨)

الأمّ والأُمّة: الوالدة، وتُطلق على الجدّة، وأُمّ الشّيء: أصله، الجمع: أُمّهات، لمن يَعقل، وأُمّات لما لا يعقل.

وأمِمْتَ، كعلم ونصر، أُمومةً: صرتَ أُمًّا.

وأمّت ولدًا تؤمّه: صارت له كالأُمّ. وتأمّم الولد المرأة واستأمّها: اتّخذها أُمًّا. (الإفصاح ١: ٣٠٣)

الأُمّة: الجماعة، وكلّ جنس من الحيوان، والجيل من كلّ حيّ. وقيل: جماعة أُرسِل إليهم رسول. (الإفصاح ١: ٣٠٨)

الإمام: المَلِك، وكلّ من اقتُدي به وقُدّم، الجمع: أئمّة. (الإفصاح ١: ٣١٥)

الآمّة: الشّجّة فوق المُفْرِشة، وهي الّتي تبلغ أُمّ الرّأس، وأُمّ الرّأس هي الجلدة الّتي تكون على الدّماغ.

وقيل: الآمّة: أشدّ الشّجاج، وهي الّتي تصل إلى الدّماغ، فربّما نُقشت، أي استُخرجت عظامها، وربّما لم تُنقش، وصاحبها يُصْعَق لصوت الرّعد ورُغاء البعير، ولايطيق البروز للشّمس، وهي شجّة آمّة ومأمومة. أمّ فلانًا يؤمّه أمًّا: أصاب أُمّ رأسه، فهو مأموم وأميم. (الإفصاح ١: ٥٣١)

الأميم: الشّيء اليسير القريب التّناول، يقال: ماطلبت إلاّ شيئًا أميمًا. (الإفصاح ٢: ١٣٧٢)

الطُّوسيّ: الأُمّة: الجماعة الّتي يعمّها معنًى، وأصله: أمّه يؤمّه، إذا قصده، فالأُمّة: الجماعة الّتي على مقصد واحد. (٤: ٤٢٠)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤١٤)

الإمام في اللّغة، هو المقدّم الّذي يتبعه مَن بعده. (٦: ٣٥١)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ٣٤٣)

الأُمّة في اللّغة تنقسم خمسة أقسام:

أحدها: الجماعة، الثّاني: القامة، الثّالث: الاستقامة، الرّابع: النّعمة، الخامس: القُدوة.

والأصل في ذلك كلّه القصد، من قولهم: أمّه يؤمّه أمًّا، إذا قصده، فالجماعة سمّيت أُمّة لاجتماعها على مقصد واحد، والأُمّة: القُدوة لأنّه تأتمّ به الجماعة، والأمّة: النّعمة لأنّها المقصد الّذي هو البُغية، والأُمّة: القامة لاستمرارها في العُلوّ على مقصد واحد. (٢: ٥٤٨)

الرّاغِب: الأُمّ بإزاء الأب، وهي الوالدة القريبة الّتي ولدَتْه، والبعيدة الّتي ولدتْ مَن ولَدَتْه.

ولهذا قيل لحوّاء: هي أُمّنا وإن كان بيننا وبينها وسائط، ويقال لكلّ ماكان أصلًا لوجود شيءٍ أو تربيته أو إصلاحه أو مبدئه: أُمّ.

وقيل: أُمّ الأضياف وأُمّ المساكين، كقولهم: أبو الأضياف. ويقال للرّئيس: أُمّ الجيش، كقول الشّاعر:

وأُمّ عيالٍ قد شهدتُ نفوسهم

وقيل لفاتحة الكتاب: أمّ الكتاب، لكونها مبدأ الكتاب، وقوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ القارعة: ٩، أي مثواه النّار، فجعلها أمًّا له. قال: وهو نحو: ﴿مَأْوَيكُمُ النَّارُ﴾ العنكبوت: ٢٥، وسمّى الله تعالى أزواج النّبيّ ﷺ أمّهات المؤمنين، فقال: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦، لما تقدّم في «الأب». وقال: ﴿يَبْنَؤُمَّ﴾ طه: ٩٤، وكذا قوله: وَيْلُ أُمِّه، وكذا: هَوَتْ أُمُّه.

والأمّ قيل: أصله أُمَّهَة ـ لقولهم جمعًا: أُمّهات ـ وأُمَيْهَة. وقيل: أصله من المضاعف، لقولهم: أُمّات وأُمَيْمَة.

قال بعضهم: أكثر مايقال: «أُمّات» في البهائم ونحوها، و«أُمّهات» في الإنسان.

والأُمّة: كلّ جماعة يجمعهم أمر ما، إمّا دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرًا أو اختيارًا، وجمعها: أُمَم. وقوله تعالى: ﴿وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَاطَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨، أي كلّ نوع منها على طريقة قد سخّرها الله عليها بالطّبع، فهي من بين ناسجة كالعنكبوت وبانية كالسُّرَفَة ومُدَّخِرَة كالنّمل، ومعتمدة على قُوت وقته كالعُصفور والحَمام إلى غير ذلك من الطّبائع الّتي تخصّص بها كلّ نوع.

وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ البقرة: ٢١٣، أي صنفًا واحدًا وعلى طريقة واحدة، في الضّلال والكفر.

وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ هود: ١١٨، أي في الإيمان.

وقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ آل عمران: ١٠٤، أي جماعة يتخيّرون العلم والعمل الصّالح، يكونون أُسوةً لغيرهم.

وقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢، أي على دين مجتمع.

وقوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي حين؛ وحقيقة ذلك بعد انقضاء أهل عصر أو أهل دين.

وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ النّحل: ١٢٠، أي قائمًا مقام جماعة في عبادة الله، نحو قولهم: فلان في نفسه قبيلة.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ آل عمران: ١١٣، أي جماعة. وجعلها الزّجّاج هاهنا للاستقامة، وقال: تقديره: ذو طريقة واحدة، فترك الإضمار.

والأُمّيّ هو الّذي لايكتب ولايقرأ من كتاب؛ وعليه حُمل: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢.

الإمام: المؤتمّ به إنسانًا كأن يقتدي بقوله أو فعله، أو كتابًا، أو غير ذلك، محقًّا كان أو مبطلًا، وجمعه: أئمّة.

الأَمّ: القصد المستقيم، وهو التّوجّه نحو مقصود؛ وعلى ذلك ﴿آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ المائدة: ٢.

وقولهم: أَمَّه: شجّه، فحقيقته إنّما هو أن يصيب أُمّ دِماغه؛ وذلك على حدّ مايَبْنُون من إصابة الجارحة لفظ «فَعَلْتُ» منه، وذلك نحو رأسْتُه ورجَلْتُه وكبَدْتُه وبطَنْتُه، إذا أُصيب هذه الجوارح. (٢٢ ـ ٢٤)

ابن القَطّاع: الأُمّة: المَلِك. والأُمّة: أتباع الأنبياء.

والأُمّة: الرّجل الجامع للخير. والأُمّة: الأُمَم. والأُمّة: الرّجل المنفرد بدينه، لايشركه فيه أحد. والأُمّة: القامة والوجه. (ابن منظور ١٢: ٢٧)

الزّمَخْشَريّ: مالك إلّا أُمّك وإن كانت أَمَة. وفداه بأُمّيه: بأُمّه وخالته، أو جدّته. وهو أُمّيّ، وفيه أُمّيّة. وأُمّة محمّد خير الأُمَم.

وخرجوا يؤُمّون البلد. وذهبوا آمّة مكّة: تِلقاءَها.

وهو إمامهم، وهم أئمّتهم، وهو أحقّ بإمامة المسجد وبإمّة المسجد. وهو يؤُمّ قومه، وهم يأتمّون به.

وماطلبت إلّا شيئًا أمَمًا. ومالّذي ركبته بأمَم: بشيءٍ هيّن قريب. وأخذته من أمَم: من كثَب.

ومن المجاز: مَن أمّ مَثْواك؟ وبلغت الشّجّة أُمّ الدّماغ، وهي الجلدة الّتي تجمعه. وشجّة آمّة ومأمومة. ورجل أميم، وقد أممتُه بالعصا.

وماأشبه مجلسك بأُمّ النّجوم! وهي المَجرّة لكثرة كواكبها. وهو من أُمّهات الخير: من أُصوله ومعادنه. وقوّم البِناء على الإمام، وهو الزّيق. [ثمّ استشهد بشعر]

وحفظ الصّبيّ إمامَه. وأمّ فلان أمرًا حسنًا: قصده وأراده. وهو أُمّة وحده. (أساس البلاغة: ٩)

حذيفة رضي الله عنه «مامنّا إلّا رجل به آمّة يُبجّسها الظُّفر».

هي الشّجّة الّتي تبلغ أُمّ الرّأس، والمأمومة مثلها. يقال: أممتُ الرّجل بالعصا، إذا ضربتَ أُمّ رأسه، وهي الجِلدة الّتي تجمع الدّماغ، كقولك: رأسْتُه، وصدَرْتُه، وظهرتُه، إذا ضربتَ منه هذه المواضع؛ فالآمّ: الضّارب، والمأمومة: أُمّ الرّأس. وإنّما قيل للشّجّة: آمّة ومأمومة، بمعنى ذات أُمّ، كقولهم: راضية، وسيل مُفْعَم. (الفائق ١: ٥٧)

الطَّبْرِسيّ: الإمام هو المتقدّم للاتّباع؛ فالإمام في الخير مهتدٍ هاد، وفي الشّرّ ضالّ مُضلّ. (٣: ١٠)

الأمّ: القَصْد، يقال: أممتُ كذا، إذا قصدتُه، ويمّمتُ بمعناه، ومنه الإمام الّذي يُقتدَى به.

والأُمّة: الدّين، لأنّه يُقصَد. والإمّة، بالكسر: النّعمة، لأنّها تُقصَد. (٢: ١٥٣)

الأُمّة: الجماعة تؤُمّ أمرًا. والأُمّة: المدّة، وهي الجملة من الحين. (٣: ٢٣٧)

الأُمّيّ: الّذي لايحسن الكتابة، وإنّما سمّي أُمّيًّا لأحد وجوه:

أحدها: أنّ الأُمّة: الخِلقة، فسمّي أُمّيًّا، لأنّه باقٍ على خِلقته.

وثانيها: أنّه مأخوذ من «الأُمّة» الّتي هي الجماعة، أي هو على أصل ما عليه الأُمّة في أنّه لايكتب، لأنّه يستفيد الكتابة بعد أن لم يكن يكتب.

ثالثها: أنّه مأخوذ من «الأُمّ»، أي هو على ماولدته أُمّه في أنّه لايكتب. وقيل: إنّما نسب إلى «أُمّه» لأنّ الكتابة إنّما تكون في الرّجال دون النّساء. (١: ١٤٤)

ابن بَرّيّ: جَمَل مِئَمّ: دليل هادٍ، وناقة مِئَمّة: كذلك، وكلّه من القصد، لأنّ الدّليل الهادي قاصد. (ابن منظور ١٢: ٢٣)

الأصل في «الأُمّهات» أن تكون للآدميّين، وربّما جاء بعكس ذلك، كما قال السّفّاح اليربوعيّ في الأُمّهات: لغير الآدميّين:

قَوّالُ مَعْرُوفٍ وفَعّالُه

عَقّارُ مثنى أُمهات الرِّباع

(ابن منظور ١٢: ٢٩)

الفَخْر الرّازيّ: الإمام في اللّغة: كلّ من ائتمّ به قوم كانوا على هدىً أو ضلالة، فالنّبيّ إمام أُمّته، والخليفة إمام رعيّته، والقرآن إمام المسلمين، وإمام القوم، هو الّذي يُقتدى به في الصّلاة. (٢١: ١٧)

ابن الأثير: في حديث ثُمامة: «أنّه أتى أُمّ منزله»، أي امرأته، أو مَن تُدبّر أمر بيته من النّساء.

ومنه الحديث أنّه قال لزيد الخيل: «نِعْم فتًى إن نجا من أُمّ كَلْبة»، هي الحُمّى.

وفي حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه قال لرجل: «لاأُمّ لك» هو ذمّ وسَبّ، أي أنت لقيط لاتُعرَف لك أُمّ. وقيل: قد يقع مدحًا بمعنى التّعجّب منه، وفيه بُعد.

في حديث قُسّ بن ساعدة: «أنّه يُبعث يوم القيامة أُمّة وحدة»، الأُمّة: الرّجل المنفرد بدين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾ النّحل: ١٢٠.

في حديث ابن عمر: «مَن كانت فَترتُه إلى سنّة فَلَأَمٌّ ماهو»، أي قصد الطّريق المستقيم، يقال: أمّه يؤُمّه أمًّا، وتأمّمه وتيمّمه. ويحتمل أن يكون: «الأمّ» أُقيم مُقام المأموم، أي هو على طريق ينبغي أن يُقصد، وإن كانت الرّواية بضمّ الهمزة، فإنّه يرجع إلى أصله ماهو بمعناه.

وفي حديث كعب: «ثمّ يُؤمَر بأمّ الباب على أهل النّار فلايخرج منهم غمّ أبدًا»، أي يُقصد إليه فيُسدّ عليهم.

وفي حديث الحسن: «لايزال أمر هذه الأُمّة أَمَمًا ماثبتت الجيوش في أماكنها»، الأَمَم: القُرب واليسير. (١: ٦٧)

الصّغانيّ: أمرٌ أَمَم، إذا كان صغيرًا، وإذا كان كبيرًا.

«لاأُمّ له» يكون مدحًا ويكون ذمًّا.

الأُمّة: الواحد الصّالح، والجماعة. (الأضداد: ٢٢٣)

النّيسابوريّ: الأُمّ في اللّغة: الأصل الّذي يتكوّن منه الشّيء. (٣: ١٢٧)

مثله المراغيّ. (٣: ٩٣)

أبو حَيّان: الإمام: القُدوة الّذي يُؤتمّ به، ومنه قيل لخيط البنّاء: إمام، وللطّريق: إمام، وهو مفرد على «فعال» كالإزار للّذي يُؤتزر به. ويكون جمعَ «آمّ» ـ اسم فاعل من أمّ يؤمّ ـ كجائع وجياع، وقائم وقيام، ونائم ونيام. (١: ٣٧٢)

الفَيُّوميّ: أمّه أمًّا، من باب قتَل: قصَده، وأمّمه وتأمّمه أيضًا: قصَده.

وأمّه وأمّ به إمامةً: صلّى به إمامًا.

وأمّه: شجّه، والاسم: آمّة بالمدّ، اسم فاعل. وبعض العرب يقول: مأمومة، لأنّ فيها معنى المفعوليّة في الأصل، وجمع الأُولى: أوامّ، مثل دابّة ودوابّ، وجمع الثّانية على لفظها: مأمومات، وهي الّتي تصل إلى أُمّ الدّماغ، وهي أشدّ الشّجاج.

وقال ابن الأعرابيّ في شرح ديوان عَديّ بن زيد العباديّ: الأَمّة، بالفتح: الشّجّة، أي مقصورًا، والإِمّة، بالكسر: النّعمة، والأُمّة، بالضّمّ: العامّة، والجمع فيها جميعًا: أُمَم، لاغير.

وعلى هذا فيكون إمّا لغةً وإمّا مقصورةً من الممدودة، وصاحبها مأموم وأميم.

وأُمّ الدّماغ: الجلدة الّتي تجمعه. وأمّ الشّيء: أصله. والأُمّ: الوالدة، وقيل: أصلها أُمّهة، ولهذا تجمع على أمّهات. وأُجيب بزيادة الهاء، وأنّ الأصل: أمّات.

قال ابن جنّي: دَعْوَى الزّيادة أسهل من دَعْوَى الحذف، وكثُر في النّاس «أمّهات»، وفي غير النّاس «أُمّات» للفرق.

والوجه ماأوْرَدَه في «البارع» أنّ فيها أربع لغات: أمّ بضمّ الهمزة وكسرها، وأُمّة وأُمّهة؛ فالأُمّهات والأُمّات لغتان ليست إحداهما أصلًا للأُخرى، ولاحاجة إلى دَعْوَى حذف ولازيادة.

وأمّ الكتاب: اللّوح المحفوظ. ويطلق على الفاتحة أمّ الكتاب وأمّ القرآن.

والأُمّة: أتباع النّبيّ، والجمع: أُمَم، مثل غُرفة وغُرَف. وتطلق الأُمّة على عالِم دهره المنفرد بعلمه.

الأُمّيّ في كلام العرب: الّذي لايحسن الكتابة، فقيل: نسبة إلى «الأُمّ»، لأنّ الكتابة مكتسَبة، فهو على ماولدته أمّه من الجهل بالكتابة. وقيل: نسبة إلى أُمّة العرب، لأنّه كان أكثرهم أُمّيّين.

والإمام: الخليفة. والإمام: العالِم المقتدى به. والإمام: من يُؤتمّ به في الصّلاة، ويطلق على الذّكر والأُنثى.

قال بعضهم: وربّما أُنّث إمام الصّلاة بالهاء، فقيل: امرأة إمامة. وقال بعضهم: الهاء فيها خطأ، والصّواب حذفها، لأنّ «الإمام» اسم لاصفة.

ويقرب من هذا ماحكاه ابن السّكّيت في كتاب المقصور والممدود، تقول العرب: عامِلُنا امرأة وأميرنا امرأة، وفلانة وصيّ فلان، وفلانة وكيل فلان، قال: وإنّما ذُكّر، لأنّه إنّما يكون في الرّجال أكثر ممّا يكون في النّساء، فلمّا احتاجوا إليه في النّساء أجْروه على الأكثر في موضعه، وأنت قائل: مُؤذّن بني فلان امرأة، وفلانة شاهد بكذا، لأنّ هذا يكثُر في الرّجال ويقلّ في النّساء، وقال تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٣٥، ٣٦ فذكّر (نَذِيرًا) وهو (لَإِحْدَى)، ثمّ قال: وليس بخطأ أن تقول: وصيّة ووكيلة بالتّأنيث، لأنّها صفة المرأة إذا كان لها فيه حظّ، وعلى هذا فلايمتنع أن يقال: امرأة إمامة، لأنّ في الإمام معنى الصّفة.

وجمع الإمام: أئمّة، والأصل: أأْمِمَة، وِزان «أمثلة»، فأُدغمت الميم في الميم بعد نقل حركتها إلى الهمزة. فمن القرّاء من يُبقي الهمزة محقّقة على الأصل، ومنهم من يُسهّلها على القياس بَيْن بَيْن، وبعض النّحاة يبدلها ياءً للتّخفيف، وبعضهم يعُدّه لَحنًا ويقول: لاوجه له في القياس.

وائتمّ به: اقتدَى به، واسم الفاعل: مُؤتمّ، واسم المفعول: مُؤتَمّ به، فالصّلة فارقة. وتُكره إمامة الفاسق، أي تقدّمه إمامًا.

وأَمَام الشّيء، بالفتح: مستقبَله، وهو ظرف، ولهذا يذكّر وقد يؤنّث، على معنى الجهة. وقال الزّجّاج: واختلفوا في تذكير «الأمام» وتأنيثه. (١: ٢٣)

الجُرجانيّ: الإمام: هو الّذي له الرّئاسة العامّة في الدّين والدّنيا جميعًا. (١٦)

الفيروز ابادي: أمّه: قصده، كائتمّه وأمّمه وتأمّمه ويمّمه وتيمّمه.

والتيمّم: التوضّؤ بالتّراب إبدالٌ، أصله: التأمّم.

والمِئَمّ، بكسر الميم: الدّليل الهادي، والجمل يقدُم الجمال، وهي بهاءٍ.

والإمّة، بالكسر: الحالة والشّرعة والدّين ويُضمّ، والنّعمة والهيئة والشّأن وغضارة العيش والسُّنّة ويُضمّ، والطّريقة والإمامة والائتمام بالإمام.

وبالضّمّ: الرّجل الجامع للخير، والإمام، وجماعة أُرسل إليهم رسول، والجيل من كلّ حيّ، والجنس كالأُمّ فيهما، ومَن هو على الحقّ مخالف لسائر الأديان، والحين والقامة والوجه والنّشاط والطّاعة والعالِم، ومن الوجه والطّريق مُعظَمه، ومن الرّجل قومه، ولله تعالى خلقه.

والأُمّ، وقد تُكسر: الوالدة وامرأة الرّجل المسنّة والمسكن وخادم القوم. ويقال للأُمّ: الأُمّة والأُمّهة، الجمع: أُمّات وأُمّهات، أو هذه لمن يعقل، وأُمّات لمن لايعقل.

وأُمّ كلّ شيءٍ: أصله وعماده، وللقوم رئيسهم، ومن القرآن الفاتحة، أو كلّ آية محكمة من آيات الشّرائع والأحكام والفرائض، وللنّجوم والمجرّة، وللرّأس الدّماغ أو الجلدة الرّقيقة الّتي عليها، وللرّمح اللّواء، وللتّنائف المفازة، وللبيض النّعامة، وكلّ شيء انضمّت إليه أشياء.

وأُمّ القرى: مكّة، لأنّها توسّطت الأرض فيما زعموا، أو لأنّها قِبلة النّاس يؤمّونها، أو لأنّها أعظم القرى شأنًا.

وأُمّ الكتاب: أصله، أو اللّوح المحفوظ، أو الفاتحة، أو القرآن جميعه. ووَيْلِمّة، في «و ي ل».

و«لاأُمّ لك» رُبّما وضع موضع المدح.

وأمّت أُمومة: صارت أُمًّا، وتأمّمها واستأمّها: اتّخذها أُمًّا، وماكنتِ أُمًّا فأمِمْتِ بالكسر، أُمومة.

وأمّه أمًّا، فهو أميم ومأموم: أصاب أمّ رأسه، وشجّة آمّة ومأمومة: بلغت أُمّ الرّأس.

والأُمَيمة كجُهَينة: الحجارة تُشدخ بها الرّؤوس، وتصغير الأُمّ، ومِطرَقة الحدّاد.

والمأموم: جمَل ذهب من ظهره وَبَرُه، مِن ضَرْبٍ أو دَبَرٍ، ورجل من طيّءٍ.

والأُمّيّ والأُمّان: من لايكتب أو من على خِلْقة الأُمّة لم يتعلّم الكتاب وهو باق على جِبلّته، والغبيّ الجِلف الجافي القليل الكلام.

والأَمام: نقيض الوراء كقدّام، يكون اسمًا وظرفًا، وقد يذكّر.

وأمامَك: كلمة تحذيرٍ، وكثُمامة: ثلاثمائة من الإبل.

والأَمَم، محرّكةً: القُرب واليسير والبيّن من الأمر كالمُؤامّ، والقصد الوسط. والمُؤامّ: الموافق.

وأمّهم وبهم: تقدّمهم، وهي الإمامة.

والإمام: ماائتمّ به من رئيس أو غيره، الجمع: إمام، بلفظ الواحد، وليس على حدّ عدلٍ، لأنّهم قالوا: إمامان، بل جمع مكسّر، وأيمّة وأئمّة شاذّ. والخيط يُمدّ على البناء فيبنى، والطّريق، وقيّم الأمر المصلح له، والقرآن، والنّبيّ ﷺ والخليفة، وقائد الجُند، ومايتعلّمه الغلام كلّ

يوم، ومامثّل عليه المثال، والدّليل، والحادي[1]، وتلقاء القبلة، والوَتَر، وخشبة يُسوّى عليها البناء. والجمع: آمّ، كصاحب وصحاب.

وهذا أيَمّ منه وأوَمّ: أحسَن إمامة.

وائتمّ بالشّيء، وائتمى به على البدل، وهما أمّاك، أي أبواك، أو أمّك وخالتك، وكأمير: الحسن القامة.

(٤: ٧٧)

الطُّريحيّ: الأمّ: الوالدة. قيل: أصلها أُمّهة، ولهذا تجمع على «أمّهات»، وأنّ الأصل: أمّات. ويقال: إنّ «الأمّهات» للنّاس و «الأمّات» للبهائم. قال في «البارع» نقلًا عنه: فيها أربع لغات: أمّ بضمّ الهمزة وكسرها، وأمّة، وأمّهة؛ فالأمّات والأمّهات لغتان، ليس إحداهما أصلًا للأخرى.

والأُمّة: الخلق كلّهم. وأمّة كل نبيّ: أتباعه، ومن لم يتّبع دينه وإن كان في زمانه، فليس من أمّته.

وقد جاءت الأمّة في غير الكتاب بمعنى القامة، يقال: فلان حسن الأمّة، أي حسن القامة. وبمعنى الأمّ أيضًا، يقال: هذه أمّة زيد.

والأمّة: كلّ جماعة يجمعهم أمرٌ، إمّا دِين واحد أو دعوة واحدة، أو طريقة واحدة، أو زمان واحد أو مكان واحد، ومنه الحديث: «يُبعث عبد المطّلب أمّة وحده، عليه بهاءُ الملوك وسيماء الأنبياء».

ويقال: لكلّ جنس من الحيوان أمّة.

وأمّ الشّيء أمًّا، من باب قتَل: قصَده، ومنه الحديث: «من أمّ هذا البيت فكذا»، يعني البيت الحرام.

وأمّ الخير: للّتي تجمع كلّ الخير، وأمّ الشّرّ: للّتي تجمع كلّ الشّرّ. وأمّ الصّبيان: ريح تعرض لهم. وقولهم: «لاأمّ لك» ذمّ وسَبّ، أي أنت لقيط لاتُعرَف لك أمّ. وقيل: قد يقع مدحًا بمعنى التّعجّب منه.

والآمّة من الشّجاج، وهي بالمدّ: اسم فاعل. وبعض العرب يقول: مأمومة، وهي الشّجّة الّتي بلغت أمّ الرّأس، وهي الشّجّة الّتي تجمع أمّ الدّماغ، وهي أشدّ الشّجاج. وتجمع الأُولى على «أمام»، مثل دابّة على دوابّ، والثّانية على لفظها «مأمومات».

والإمام، بالكسر، على «فعال»: للّذي يؤتمّ به، وجمعه: أئمّة.

وفي «معاني الأخبار»: سمّي الإمام إمامًا لأنّه قُدوة للنّاس، منصوب من قبل اللّه تعالى، مفترض الطّاعة على العباد.

وأمام الشّيء: مستقبله، وهو ضدّ خلف، وهو ظرف، ولهذا يذكّر ويؤنّث، على معنى الجهة.

والإمامة هي الرّئاسة العامّة على جميع النّاس، فإذا أُخذت لابشرط شيءٍ تُجامع النّبوّة والرّسالة، وإذا أُخذت بشرط شيءٍ، لاتجامعها. (٦: ١١ ـ ١٥)

رشيد رضا: الأمّة: الجماعة الّتي تؤلّف بين أفرادها رابطة أو مصلحة واحدة أو نظام واحد.

(٩: ٣٦٦)

نحوه المراغيّ. (٤: ٢١)

المراغيّ: الأمّة: القوم المجتمعون على أمر، ثمّ شاع استعمالها في الدّين. (١٧: ٦٨)

محمد إسماعيل إبراهيم: أمّ المكان يؤمّه:

(١) أي الحادي للإبل.

قصده، وأمَّ القوم: تقدّمهم، وكان إمامًا متقدّمًا لهم، ومنه الإمامة بمعنى الرّئاسة، والاسم والجمع: أئمّة. وسمّي الكتاب إمامًا من هذا المعنى.

وأمَام: ظرف بمعنى قُدّام، وقد يقصد به الزّمن المستقبل.

والإمام أيضًا: الطّريق الواضحة الّتي تُرشد المسافر.

والأُمّ: أصل الشّيء، والوالدة، وتطلق على الجدّة.

وأمّ الكتاب: اللّوح المحفوظ، والنّسب إليها أُمّيّ، وهو الّذي لايقرأ ولايكتب، أو الّذي ينتسب إلى الأُمّيّين، وهم الّذين لايدينون بديانة أهل الكتاب.

والأُمّة: القَرْن من النّاس، والمعلّم، والرّجل الجامع لخصال الخير، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ النّحل: ١٢٠.　(١: ٤٦)

مجمع اللّغة: ١ـ أمَمْتُ الشّيءَ كنصَر، أؤمّه أمًّا: قصَدته، واسم الفاعل «آمّ»، وجمعه: آمّون. وسمّي الطّريق إمامًا، لأنّه يُؤَمّ ويُقصَد.

٢ـ وأمَمْتُ القوم كنصر، وبالقوم أؤُمّهم أمًّا وإمامًا وإمامةً: تقدّمْتهم، وكنتَ لهم إمامًا.

والإمام، للمذكّر والمؤنّث: من يُقتدى بقوله أو فعله سواء كان محقًّا أو مبطلًا. وسُمّي الكتاب إمامًا من هذا المعنى.

٣ـ والأُمّ من الإنسان بإزاء الأب، وتطلق الأُمّ على الجدّة، كما تطلق على من أرضعت الإنسان ولم تلده. وسمّيت نساء النّبيّ ﷺ أمّهات المؤمنين تعظيمًا لهنّ.

وكلّ شيءٍ يُضمّ إليه ماسواه ممّا يليه يسمّى أُمًّا، وكلّ مدينة هي أُمّ ماحولها من القرى، وسمّيت مكّة في القرآن أُمّ القُرى من هذا.

ويقال لكلّ ماكان أصلًا لوجود شيءٍ أو ترتيبه أو إصلاحه: أُمّ.

وجمع الأُمّ: أُمّات وأُمّهات، وخُصّت الأُمّهات بالنّاس دون البهائم.

ويقال للمأوى: أُمّ على التّشبيه، لأنّ الأُمّ مأوى الولد ومقرّه.

٤ـ والأُمّة: كلّ جماعة يجمعهم أمر ما، وجمعها: أُمَم. والأُمّة: الدّين، والأُمّة: الحين.

٥ـ والأُمّيّ: من لايكتب ولايقرأ، وجمعه: أُمّيّون.

٦ـ والأمام: القُدّام، أي نقيض الوراء.　(١: ٥٢)

العدنانيّ: يُخطّئون من يجمع «أُمّ» مَن يعقل على «أُمّات»، ويقولون: إنّ الصّواب هو «أُمّهات» فالقرآن الكريم ذكرت فيه «الأُمّهات» وحدها إحدى عشرة مرّة، منها قوله تعالى: ﴿اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦.

وممّن قال: إنّ «الأُمّهات» لمن يعقل، و«الأُمّات» للبهائم: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والتّهذيب وابن مكّيّ الصّقِلّيّ في «تثقيف اللّسان»، والشّيخ ناصيف اليازجيّ في شرح بيت المتنبّيّ الّذي وصف به الخيل، من قصيدته الّتي مدح بها أبا أيّوب أحمد بن عمران:

العارفين بها كما عرفتهم
والرّاكبين جدودهم أُمّهاتها

ودقائق العربيّة.

ولكن أجاز «الأُمّهات، والأُمّات» لمن يعقل ومالايعقل كلّ من: أبي حنيفة الدّينَوَريّ، الّذي أنشد في

كتاب «النّبات» لبعض ملوك اليمن:

وأُمّاتنا أكرِم بهنّ عجائزًا

ورثن العُلا عن كابر بعد كابر

وابن دُرُسْتَوَيْه الّذي قال: إنّ «أُمّات» لغة ضعيفة، وابن جنّي الّذي قال في مخطوطة قونيةً للفَسْر، في شرح بيت المتنبّيّ المذكور آنفًا: ولم يقل: «أمّهاتها»، لأنّ «الأُمّهات» إنّما تطلق على من يعقل، فإن كانت ممّن لايعقل قلت: «أمّات»، وقد يجوز «أمّهات» فيما لايعقل، ويجوز «أُمّات» فيمن يعقل.

والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والمحكم، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، وابن برّيّ، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، وعبد الرّحمان البرقوقيّ في شرح بيت المتنبّيّ المذكور آنفًا، والمعجم الكبير الّذي استشهد بقول السّفّاح ابن بُكَير اليربُوعيّ، في «الأُمّهات» لغير الآدميّين:

قَوّالُ معروفٍ وفعّالُه

عقّارُ مثنى أُمّهات الرّباع

ـ الرّباع جمع رُبَع، وهو الفصيل يُنتَج في الرّبيع ـ، والمعجم الوسيط.

والإمّ، والأُمّهَة، والأُمّة كالأُمّ. أمّا مصغّرها فهو: أُميمه، وأُمَيْمَة، وأُمَيْهَة.

وقالت جُلّ المعجمات: «وقيل: الأُمّهات فيمن يعقل، والأُمّات فيما لايعقل».

ومن معاني الأُمّ:

١ـ الجدّة.

٢ـ أُمّ القرآن: فاتحته.

٣ـ أُمّ الكتاب: اللّوح المحفوظ.

٤ـ أُمّ النّجوم: المَجَرّة.

٥ـ أُمّ المثوى: مُدَبّرة المنزل.

٦ـ أُمّ القرى: مكّة.

٧ـ أُمّ الرّأس: الدّماغ.

٨ـ أُمّ الخبائث: الخَمْر.

٩ـ أُمّ قَشْعَم: المنيّة.

١٠ـ أُمّ الطّريق: الطّريق الأعظم بجانبيه طُرُق أُخرى. (٢٩)

محمود شيت: ١ـ أـ الإمام: من يأتمّ به النّاس من رئيس أو غيره، ومنه إمام الصّلاة، الجمع: أئمّة. والإمام: الخليفة، والإمام: قائد الجيش. والإمام: القرآن للمسلمين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ يس: ١٢. والإمام: الدّليل للمسافرين. والإمام: الحادي للإبل. والإمام: الطّريق الواسع الواضح.

ب ـ الإمامة: رئاسة المسلمين. والإمامة: منصب الإمام.

ج ـ الأُمّ: العَلَم في مُقدّمة الجيش.

د ـ الأُمّة: جماعة من النّاس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأمانيّ واحدة، أو يجمعهم أمر واحد من دين أو مكان أو زمان. والأُمّة: كلّ جنس من الحيوان. والأُمّة: الجيل. والأُمّة: الرّجل الجامع لخصال الخير، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا﴾ النّحل: ١٢٠. والأُمّة: الدّين، قال تعالى:

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢. والأُمّة: الطّريقة. والأُمّة: الحين والمدّة، قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ هود: ٨. الجمع: أُمَم.

هـ ـ الأُمّيّ: نسبة إلى الأمّ أو الأُمّة. والأُمّيّ: من لايقرأ ولايكتب. والأُمّيّ: العَيّ الجافي.

و ـ الأُمّيّة: مؤنّث الأُمّيّ، معناه الغفلة أو الجهالة.

ز ـ الأُمَيمة: مُصغّر الأمّ. والأُمَيمة: مِطرقة الحدّاد.

ح ـ الإِمّ: الدّليل الهادي. والإِمّ: الجمل يتقدّم الجمال.

٢ـ أ ـ الأمّة في الحرب: الحرب الإجماعيّة، أو الحرب الاعتصابيّة، أو الحرب الشّاملة.

ب ـ الإمام: كلّ شخص مُستخدَم في الجيش للقيام بالفروض والواجبات الدّينيّة. والإمام: الطّريق الواسع الواضح.

ج ـ الأمّ: العَلَم في مقدّمة الجيش.

د ـ أمّ الطّريق: الطّريق الأعظم بجانبه طرق أُخرى، وتستعمل في الجغرافيا العسكريّة.

هـ الأُمّيّ: العسكريّ الّذي لايقرأ ولايكتب. ومكافحة الأُمّيّة: تعليم القراءة والكتابة، والكلمة تستعمل في تهذيب الجيش. وصفّ الأُمّيّين: الصّفّ الأوّل للجنود من صفوف التّهذيب. (١: ٥٤)

المُصطفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو القصد المخصوص، أي القصد مع التّوجّه الخاصّ إليه. وهذا المعنى محفوظ في جميع مشتقّاتها: أَمّ، أُمّة، إمام، أمام، إمّا، أمّا، أُمّ.

أُمّ: لايبعد أن تكون هذه الكلمة في الأصل على وزان «صُلب» من أوزان الصّفة المشبّهة، بمعنى مايكون مورداً للقصد والتّوجّه. فإنّ هذه الصّفة إنّما تؤخذ من اللّازم أصلًا أو اعتبارًا ؛ فالأُمّ مأخوذ من أمَم، ثمّ أُطلق على الوالدة، وعلى الأصل والمبدإ، ومايرجع إليه.

الأُمّة: لايبعد أن تكون في الأصل على وزان «فُعْلة»، كاللُّقمة بمعنى مايُلقم، والعُدّة والعُمدة والحُفرة والجُحفة، أي المقدار المعيّن والمحدود من الفعل. فالأُمّة تدلّ على مايقصد محدودًا ويُتوجّه إليه مشخّصًا، سواء كان متشكّلًا من الأفراد، أو من قطعات الزّمان أو من العقيدة والفكر، أو يكون فردًا مشخّصًا يُتوجّه إليه في مقابل سائر النّاس.

إمام: على وزان «كتاب»، هو في الأصل مصدر، ثمّ أُطلق على مايُتوجّه إليه ويُقصد، ويكون مصداقًا لهذا المعنى ومظهرًا تامًّا له. ويختلف الإمام باختلاف الموارد والقاصدين والمتوجّهين والجهات والاعتبارات، فيقال: إمام الجمعة، إمام الجماعة، إمام الهداية، إمام الضّلالة.

أمام، بالفتح: ظرفٌ بمعنى الجانب الّذي يقابل الخلف. فهذه الجهة مابين يدي الإنسان وفي قبال الوجه؛ فتكون موردًا للتّوجّه دائمًا.

الأُمّيّ: من ليس له من الفضل والعلم والتّربية والنّظر إلّا بمقدار مايؤخذ بالطّبيعة من الأمّ. فبرنامج حياته طبيعيّ، ليس في قوله وعمله وفكره تصنّع ولاحيلة ولاتكلّف ولانظر خاصّ. [ثمّ ذكر آيات إلى أن قال:]

فالمعنى الحقيقيّ لهذه المادّة محفوظ في جميع مشتقّاتها. (١: ١٢٤)

النّصوص التّفسيريّة

آمّينَ

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتُحِلُّوا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَاالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَاالْهَدْيَ وَلَاالْقَلَائِدَ وَلَاآمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ... المائدة: ٢

ابن عبّاس: من توجّه حاجًّا. (الطّبريّ ٦: ٥٩)

الضّحّاك: الحاجّ. (الطّبريّ ٦: ٥٩)

الرّبيع: الّذين يريدون البيت. (الطّبريّ ٦: ٥٩)

أبو عُبَيْدَة: ولاعامدين، ويقال: أممت، وتقديرها: همَمت، خفيفة. وبعضهم يقول: يممت. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٤٦)

ابن قُتَيْبَة: العامدين إلى البيت، واحدهم آمّ. (١٣٩)

الطّبريّ: ولاتحلّوا قاصدين البيت الحرام العامديّة، تقول: منه أممت كذا، إذا قصدته وعمدته. (٦: ٥٨)

القُمّيّ: الّذين يحجّون البيت الحرام. (١: ١٦١)

الهَرَويّ: أي قاصدين، أي لاتستحلّوا قتلهم، يقال: أمّ وتأمّم وتيمّم ويمّ، بمعنى واحد واقع كلّه. (١: ٩١)

الطّوسيّ: معناه، ولاتحلّوا قاصدين البيت الحرام، يقال: أمَمتُ كذا، إذا قصدتَه وعمدتَه. وبعضهم يقول: يَمَمْتُه. (٣: ٤٢٠)

المَيْبُديّ: ولاقاصدين البيت الحرام. وآمّين وحاجّين وقاصدين بمعنى واحد. (٣: ٩)

الزّمخشريّ: آمّوا المسجد الحرام قاصدوه، وهم الحجّاج والعُمّار. ولاتحلّوا قومًا قاصدين المسجد الحرام. وقرأ عبد اللّه (ولاآمّي البيت الحرام) على الإضافة. (١: ٥٩١)

نحوه الفَخر الرّازيّ. (١١: ١٢٩)

أبوالبَرَكات: (وَلَاآمِّينَ): أصله أمِمين، جمع «آمّ» وهو القاصد، إلّا أنّه اجتمع حرفان متحرّكان من جنس واحد في كلمة واحدة، فسكّنوا الأوّل وأدغموه في الثّاني. (١: ٢٨٣)

القُرطُبيّ: يعني القاصدين له، من قولهم: أممت كذا، أي قصدته. وقرأ الأعمش (وَلَاآمّي البيتَ الحرام) بالإضافة، كقوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ المائدة: ١. والمعنى لاتمنعوا الكفّار القاصدين البيت الحرام على جهة التّعبّد والقربة؛ وعليه فقيل: مافي هذه الآيات من نهي عن مشرك، أو مراعاة حرمة له بقلادة، أو أمّ البيت، فهو كلّه منسوخ بآية السّيف في قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ التّوبة: ٥، وقوله: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا﴾ التّوبة: ٢٨. فلايُمكَّن المشرك من الحجّ، ولايُؤمَّن في الأشهر الحُرُم وإن أهدى وقلّد وحجّ.

وقال قوم: الآية محكمة لم تُنسخ، وهي في المسلمين، وقد نهى اللّه عن إخافة من يقصد بيته من

المسلمين. (٦: ٤٢)

أبوالسّعود: أي لاتحلّوا قومًا قاصدين زيارته بأن تصدّوهم عن ذلك بأيّ وجه كان. وقيل: هناك مضاف محذوف، أي قتال قوم أو أذى قوم آمّين.

وقرئ (وَلَاآمّي البيت الحرام) بالإضافة. (٢: ٣)

نحوه الآلوسيّ. (٦: ٥٣)

الطُّريحيّ: أي عامرين البيت. (٦: ١١)

رشيد رضا: أي قاصديه المتوجّهين إليه، يقال: أمّه ويمّمه وتيمّمه، إذا توجّه إليه وعمده وقصد إليه قصدًا مستقيمًا، لايلوي إلى غيره. (٦: ١٢٦)

الطَّباطَبائيّ: الآمّين: جمع آمّ، اسم فاعل من أمّ، إذا قصد. والمراد به القاصدون لزيارة البيت الحرام. (٥: ١٦٢)

عبد الكريم الخطيب: الّذين يؤمّون البيت الحرام ويقصدونه، فهم ضيوف اللّه وعمّار بيته، والعدوان عليهم اجتراءٌ على اللّه وعدوان على حماه، ومن هم في حماه. (٣: ١٠٢٦)

فريد وَجْديّ: أي لاتتعرّضوا الزّائري البيت الحرام بالمقابلة. (المصحف المفسّر: ١٣٤)

إمَام

١ـ...إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا... البقرة: ١٢٤

الرّبيع: ليُؤتمّ به، ويُقتدى به، يقال منه: أممتُ القوم فأنا أؤمّهم أمًّا وإمامة، إذا كنتَ إمامهم. (الطَّبَريّ ١: ٥٢٩)

الفرّاء: يُهتدى بهَدْيك ويُستنّ بك. (١: ٧٦)

الطَّبَريّ: إنّي مصيّرك للنّاس إمامًا، يُؤتمّ به ويُقتدى به. (١: ٥٢٩)

الجَصّاص: إنّ الإمام مَن يُؤتمّ به في أُمور الدّين من طريق النّبوّة، وكذلك سائر الأنبياء أئمّة عليهم السلام، لما ألزم اللّه تعالى النّاس من اتّباعهم والائتمام بهم في أُمور دينهم، فالخلفاء أئمّة، لأنّهم رتّبوا في المحلّ الّذي يلزم النّاس اتّباعهم، وقبول قولهم وأحكامهم. والقضاة والفقهاء أئمّة أيضًا، ولهذا المعنى الّذي يصلّي بالنّاس يسمّى إمامًا، لأنّ من دخل في صلاته لزمه الاتّباع له والائتمام به.

قال النّبيّ ﷺ «إنّما جُعل الإمام إمامًا ليُؤتمّ به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا». وقال: «لاتختلفوا على إمامكم» فثبت بذلك أنّ اسم الإمامة مستحقّ لمن يلزم اتّباعه والاقتداء به في أُمور الدّين أو في شيءٍ منها، وقد يُسمّى بذلك من يُؤتمّ به في الباطل إلّا أنّ الإطلاق لايتناوله، قال اللّه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١، فسمّوا أئمّة لأنّهم أنزلوهم بمنزلة من يُقتدَى بهم في أُمور الدّين وإن لم يكونوا أئمّة يجب الاقتداء بهم، كما قال اللّه تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِى يَدْعُونَ﴾ هود: ١٠١، وقال: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ الَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ طه: ٩٧، يعني في زعمك واعتقادك. وقال النّبيّ ﷺ «أخوف ماأخاف على أُمّتي أئمّة مضلّون».

والإطلاق إنّما يتناول من يجب الائتمام به في دين اللّه تعالى وفي الحقّ والهدى، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قد أفاد ذلك من غير

تقييد، وأنّه لمّا ذكر أئمّة الضّلال قيّده بقوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾

وإذا ثبت أنّ اسم الإمامة يتناول ماذكرناه، فالأنبياء عليهم السلام في أعلى رتبة الإمامة، ثمّ الخلفاء الرّاشدون بعد ذلك، ثمّ العلماء والقضاة العدول، ومن ألزم اللّه تعالى الاقتداء بهم، ثمّ الإمامة في الصّلاة ونحوها. فأخبر اللّه تعالى في هذه الآية عن إبراهيم أنّه جاعله للنّاس إمامًا. (١: ٦٨)

الهَرَويّ: أي يأتمّون بك ويتّبعونك، وبه سمّي الإمام، لأنّ النّاس يؤمّون أفعاله، أي يقصدونها ويتّبعونها. (١: ٩٠)

الزّمخشريّ: الإمام: اسم من يؤتمّ به، على زنة «الإله» كالإزار، لما يؤتزر به، أي يأتمّون بك في دينهم. (١: ٣٠٩)

نحوه النّسفيّ. (١: ٧٣)

الطّبْرِسيّ: معناه قال اللّه تعالى: إنّي جاعلك إمامًا يُقتدى بك في أفعالك وأقوالك، لأنّ المستفاد من لفظ الإمام أمران:

أحدهما: أنّه المُقتدى به في أفعاله وأقواله.

الثّاني: أنّه الّذي يقوم بتدبير الأُمّة وسياستها، والقيام بأُمورها وتأديب جُناتها وتولية وُلاتها، وإقامة الحدود على مستحقّيها ومُحاربة من يكيدها ويعاديها؛ فعلى الوجه الأوّل لايكون نبيّ من الأنبياء إلّا وهو إمام، وعلى الوجه الثّاني لايجب في كلّ نبيّ أن يكون إمامًا، إذ يجوز أن لايكون مأمورًا بتأديب الجُناة ومحاربة العُداة والدّفاع عن حوزة الدّين ومجاهدة الكافرين.

فلمّا ابتلى اللّه سبحانه إبراهيم بالكلمات فأتمّهنّ، جعله إمامًا للأنام جزاءً له على ذلك، والدّليل عليه أنّ قوله: (جَاعِلُكَ) عمل في قوله: (إِمَامًا)، واسم الفاعل إذا كان بمعنى الماضي لايعمل عمل الفعل، ولو قلت: أنا ضارب زيدًا أمس، لم يجز، فوجب أن يكون المراد أنّه جعله (إِمَامًا) إمّا في الحال أو في الاستقبال. والنّبوّة كانت حاصلة له قبل ذلك. (١: ٢٠١)

الفَخْرالرّازيّ: الإمام: اسم من يؤتمّ به، كالإزار لما يؤتزر به، أي يأتمّون بك في دينك. وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: قال أهل التّحقيق: المراد من «الإمام» هاهنا النّبيّ، ويدلّ عليه وجوه:

أحدها: أنّ قوله: (لِلنَّاسِ إِمَامًا) يدلّ على أنّه تعالى جعله إمامًا لكلّ النّاس، والّذي يكون كذلك لابدّ وأن يكون رسولًا من عند اللّه مستقلًّا بالشّرع، لأنّه لو كان تبعًا لرسول آخر لكان مأمومًا لذلك الرّسول لاإمامًا له، فحينئذ يبطل العموم.

وثانيها: أنّ اللّفظ يدلّ على أنّه إمام في كلّ شيء، والّذي يكون كذلك لابدّ وأن يكون نبيًّا.

ثالثها: أنّ الأنبياء عليهم السلام أئمّة من حيث يجب على الخلق اتّباعهم قال اللّه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣، والخلفاء أيضًا أئمّة من حيث يجب على الخلق اتّباعهم. [ثمّ ذكر نحوًا ممّا تقدّم عن الجصّاص]

المسألة الثّانية: أنّ اللّه تعالى لمّا وعده بأن يجعله إمامًا للنّاس، حقّق اللّه تعالى ذلك الوعد فيه إلى قيام السّاعة، فإنّ أهل الأديان على شدّة اختلافها ونهاية

تسنافيها، يعظّمون إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام ويتشرّفون بالانتساب إليه، إمّا في النّسب، وإمّا في الدّين والشّريعة، حتّى أنّ عبدة الأوثان كانوا مُعظّمين لإبراهيم عليه السلام، وقال الله تعالى في كتابه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ النّحل: ١٢٣.

المسألة الثّالثة: القائلون بأنّ الإمام لايصير إمامًا إلّا بالنّصّ، تمسّكوا بهذه الآية، فقالوا: إنّه تعالى بيّن أنّه إنّما صار إمامًا بسبب التّنصيص على إمامته، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة: ٣٠، فبيّن أنّه لايحصل له منصب الخلافة إلّا بالتّنصيص عليه. وهذا ضعيف، لأنّا بيّنّا أنّ المراد بالإمامة هاهنا النّبوّة. ثمّ إن سلّمنا أنّ المراد منها مطلق الإمامة، لكنّ الآية تدلّ على أنّ النّصّ طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه. إنّما النّزاع في أنّه هل تثبت الإمامة بغير النّصّ، وليس في هذه الآية تعرّض لهذه المسألة لابالنّفي ولابالإثبات.

المسألة الرّابعة: قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ يدلّ على أنّه عليه السلام كان معصومًا عن جميع الذّنوب، لأنّ الإمام هو الّذي يُؤتمّ به ويُقتدى، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية، وذلك محال، لأنّ كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعًا من فعله، وكونه واجبًا عبارة عن كونه ممنوعًا من تركه، والجمع بينهما محال. (٤: ٤٣)

أبوحَيّان: المراد بالإمام هنا النّبيّ، أي صاحب شرع متّبع، لأنّه لو كان تبعًا لرسول لكان مأمومًا لذلك الرّسول لاإمامًا له، ولأنّ لفظ الإمام يدلّ على أنّه إمام في كلّ شيء، ومَن يكون كذلك لا يكون إلّا نبيًّا، ولأنّ الأنبياء من حيث يجب على الخلق اتّباعهم هم أئمّة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣، والخلفاء أيضًا أئمّة، وكذلك القضاة الفقهاء والمصلّي بالنّاس، ومن يُؤتمّ به في الباطل. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١، فلمّا تناول الاسم هؤلاء كلّهم وجب أن يحمل هنا على أشرف المراتب وأعلاها، لأنّه ذكره في معرض الامتنان، فلا بدّ أن يكون أعظم نعمة، ولاشيء أعظم من النّبوّة. (١: ٣٧٦)

الطُّرَيحيّ: أي يأتمّ بك النّاس فيتّبعونك ويأخذون عنك، لأنّ النّاس يؤمّون أفعاله، أي يقصدونها فيتّبعونها. ويقال للطّريق: إمام، لأنّه يُؤمّ، أي يُقصد ويُتّبع. (٦: ١٠)

البُرُوسَويّ: يأتمّون بك في هذه الخصال ويقتدي بك الصّالحون، فهو نبيّ في عصره ومُقتدى لكافّة النّاس إلى قيام السّاعة. (١: ٢٢٣)

الآلوسيّ: الإمام: اسم للقدوة الّذي يؤتمّ به، ومنه قيل لخيط البناء: إمام. وهو مفرد على «فعال»، وجعله بعضهم اسم آلة، لأنّ «فعالًا» من صيغها كالإزار. واعترض بأنّ «الإمام» مايُؤتمّ به، و«الإزار» مايُؤتزر به، فهما مفعولان، ومفعول الفعل ليس بآلة، لأنّها الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره إليه، ولو كان المفعول آلة، لكان الفاعل كذلك، وليس فليس.

ويكون جمع «آمّ» اسم فاعل من أمّ يؤمّ، كجائع وجياع وقائم وقيام، وهو بحسب المفهوم وإن كان

شاملًا للنّبيّ والخليفة وإمام الصّلاة، بل كلّ من يُقتدى به في شيء ولو باطلًا، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١، إلّا أنّ المراد به هاهنا النّبيّ المُقتدى به، فإنّ من عداه لكونه مأموم النّبيّ، ليست إمامته كإمامته.

وهذه الإمامة إمّا مؤبّدة، كما هو مقتضى تعريف النّاس، وصيغة اسم الفاعل الدّالّ على الاستمرار، ولايضرّ مجيء الأنبياء بعده، لأنّه لم يبعث نبيّ إلّا وكان من ذرّيّته ومأمورًا باتّباعه في الجملة لافي جميع الأحكام، لعدم اتّفاق الشّرائع الّتي بعده في الكلّ، فتكون إمامته باقية بإمامة أولاده الّتي هي أبعاضه على التّناوب.

وإمّا موقّتة بناءً على أنّ مانُسخ ـ ولو بعضه ـ لايقال له مؤبّد، وإلّا لكانت إمامة كلّ نبيّ مؤبّدة ولم يشع ذلك.

فالمراد من «النّاس» حينئذ أُمّته الّذين اتّبعوه، ولك أن تلتزم القول بتأبيد إمامة كلّ نبيّ ولكن في عقائد التّوحيد، وهي لم تُنسخ بل لاتُنسخ أصلًا كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ الأنعام: ٩٠، وعدم الشّيوع غير مسلّم، ولئن سُلّم لايضرّ، والامتنان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غيره لخصوصيّة اقتضت ذلك لاتكاد تخفى، فتدبّر.

(١: ٣٧٥)

الطّباطَبائيّ: أي مُقتدًى يقتدي بك النّاس، ويتّبعونك في أقوالك وأفعالك، فالإمام هو الّذي يقتدي ويأتمّ به النّاس، ولذلك ذكر عدّة من المفسّرين أنّ المراد به النّبوّة، لأنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله يقتدي به أُمّته في دينهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ النّساء: ٦٣، لكنّه في غاية السّقوط.

أمّا أوّلًا: فلأنّ قوله: (إِمَامًا)، مفعول ثان لعامله الّذي هو قوله: (جَاعِلُكَ) واسم الفاعل لايعمل إذا كان بمعنى الماضي، وإنّما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، فقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وعدٌ له عليه السلام بالإمامة في ماسيأتي، مع أنّه وحي لايكون إلّا مع نُبوّته، فقد كان عليه السلام نبيًّا قبل تقلّده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النّبوّة. ذكره بعض المفسّرين.

وأمّا ثانيًا: فلأنّا بيّنّا في صدر الكلام [راجع الطّباطَبائيّ ١: ٢٦٧] أنّ قصّة الإمامة، إنّما كانت في أواخر عهد إبراهيم عليه السلام بعد مجيء البشارة له بإسحاق وإسماعيل، وإنّما جاءت الملائكة بالبشارة في مسيرهم إلى قوم لوط وإهلاكهم، وقد كان إبراهيم حينئذٍ نبيًّا مرسلًا، فقد كان نبيًّا قبل أن يكون إمامًا، فإمامته غير نبوّته.

ومنشأ هذا التّفسير ومايشابهه الابتذال الطّارئ على معاني الألفاظ الواقعة في القرآن الشّريف في أنظار النّاس، من تكرّر الاستعمال بمرور الزّمن، ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الإمامة، ففسّره قوم: بالنّبوّة والتّقدّم والمُطاعيّة مطلقًا، وفسّره آخرون: بمعنى الخلافة أو الوصاية، أو الرّئاسة في أُمور الدّين والدّنيا. وكلّ ذلك لم يكن فإنّ النّبوّة معناها تحمّل النّبأ من جانب اللّه، والرّسالة معناها تحمّل التّبليغ، والمُطاعيّة. والإطاعة: قبول الإنسان ما يراه أو يأمره غيره، وهو من لوازم النّبوّة والرّسالة، والخلافة نحو من النّيابة، وكذلك

الوصاية، والرّئاسة نحو من المطاعيّة، وهو مصدريّة الحكم في الاجتماع. وكلّ هذه المعاني غير معنى الإمامة الّتي هي كون الإنسان بحيث يقتدي به غيره بأن يطبّق أفعاله وأقواله على أفعاله وأقواله بنحو التّبعيّة، ولامعنى لأن يقال لنبيّ من الأنبياء مفترض الطّاعة: إنّي جاعلك للنّاس نبيًّا، أو مطاعًا فيما تبلّغه بنبوّتك، أو رئيسًا تأمر وتنهى في الدّين، أو وصيًّا، أو خليفة في الأرض تقضي بين النّاس في مرافعاتهم بحكم اللّٰه.

وليست الإمامة تخالف الكلمات السّابقة وتختصّ بموردها بمجرّد العناية اللّفظيّة فقط، إذ لايصحّ أن يقال: لنبيّ ـ من لوازم نبوّته كونه مطاعًا بعد نبوّته ـ إنّي جاعلك مطاعًا للنّاس بعد ماجعلتك كذلك، ولايصحّ أن يقال له مايؤول إليه معناه وإن اختلف بمجرّد عناية لفظيّة، فإنّ المحذور هو المحذور، وهذه المواهب الإلهيّة ليست مقصورة على مجرّد المفاهيم اللّفظيّة، بل دونها حقائق من المعارف الحقيقيّة، فلمعنى الإمامة حقيقة وراء هذه الحقائق.

والّذي نجده في كلامه تعالى إنّه كلّما تعرّض لمعنى الإمامة تعرّض معها للهداية تعرّض التّفسير، قال تعالى في قصص إبراهيم عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٢، ٧٣، وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ السّجدة: ٢٤. فوصفها بالهداية وصف تعريف، ثمّ قيّدها بالأمر، فبيّن أنّ الإمامة ليست مطلق الهداية، بل هي الهداية الّتي تقع بأمر اللّٰه، وهذا الأمر هو الّذي بيّن حقيقته في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يس: ٨٢، ٨٣، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ القمر: ٥٠، وسنبيّن في الآيتين أنّ الأمر الإلهيّ وهو الّذي تسمّيه الآية المذكورة بـ«الملكوت» وجه آخر للخلق، يواجهون به اللّٰه سبحانه، طاهر مُطَهَّر من قيود الزّمان والمكان خال من التّغيّر والتّبدّل، وهو المراد بكلمة (كُن) الّذي ليس إلّا وجود الشّيء العينيّ، وهو قبال الخلق الّذي هو وجه آخر من وجهي الأشياء، فيه التّغيّر والتّدريج والانطباق على قوانين الحركة والزّمان، فليكن هذا عندك على إجماله حتّى يأتيك تفصيله.

وبالجملة فالإمام هاد يهدي بأمر ملكوتيّ يصاحبه، فالإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للنّاس في أعمالهم، وهدايتها وإيصالها إيّاهم إلى المطلوب بأمر اللّٰه، دون مجرّد إراءة الطّريق الّذي هو شأن النّبيّ والرّسول وكلّ مؤمن يهدي إلى اللّٰه سبحانه بالنّصح والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ إبراهيم: ٤، وقال تعالى في مؤمن آل فرعون: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ المؤمن: ٣٨، وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التّوبة: ١٢٢، وسيتّضح لك هذا المعنى مزيد اتّضاح.

ثمّ إنّه تعالى بيّن سبب موهبة الإمامة بقوله: ﴿لَمَّا

صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾، فبيّن أنّ الملاك في ذلك صبرهم في جنب اللّه ـ وقد أطلق الصّبر ـ فهو في كلّ مايُبتلى ويُمتحن به عبد في عبوديّته، وكونهم قبل ذلك موقنين. وقد ذكر في جملة قصص إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرٰهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ الأنعام: ٧٥، والآية كما ترى تُعطي بظاهرها أنّ إراءة الملكوت لإبراهيم كانت مقدّمة لإفاضة اليقين عليه ويتبيّن به أنّ اليقين لاينفكّ عن مشاهدة الملكوت، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التّكاثر: ٥، ٦، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوبِهِمْ مَاكَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ *... كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَدْرٰيكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ المطفّفين: ١٤ ـ ٢١، وهذه الآيات تدلّ على أنّ المقرّبين هم الّذين لايُحجبون عن ربّهم بحجاب قلبيّ وهو المعصية والجهل والرّيب والشّكّ، فهم أهل اليقين باللّه، وهم يشهدون علّيّين كما يشهدون الجحيم.

وبالجملة فالإمام يجب أن يكون إنسانًا ذايقين مكشوفًا له عالم الملكوت ـ متحقّقًا بكلمات من اللّه سبحانه ـ وقد مرّ أنّ الملكوت هو الأمر الّذي هو الوجه الباطن من وجهي هذا العالم، فقوله تعالى: ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ يدلّ دلالة واضحة على أنّ كلّ مايتعلّق به أمر الهداية ـ وهو القلوب والأعمال ـ فللإمام باطنه وحقيقته، و وجهه الأمريّ حاضر عنده غير غائب عنه.

ومن المعلوم أنّ القلوب والأعمال كسائر الأشياء في كونها ذات وجهين، فالإمام يحضر عنده ويلحق به أعمال العباد، خيرها وشرّها، وهو المهيمن على السّبيلين جميعًا، سبيل السّعادة وسبيل الشّقاوة، وقال تعالى أيضًا: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١، وسيجيءُ تفسيره بالإمام الحقّ دون كتاب الأعمال، على مايُظنّ من ظاهرها؛ فالإمام هو الّذي يسوق النّاس إلى اللّه سبحانه يوم تُبلى السّرائر، كما أنّه يسوقهم إليه في ظاهر هذه الحياة الدّنيا وباطنها. والآية مع ذلك تفيد أنّ الإمام لايخلو عنه زمان من الأزمنة، وعصر من الأعصار، لمكان قوله تعالى: (كُلَّ أُنَاسٍ) على ماسيجيءُ في تفسير الآية من تقريبه.

ثمّ إنّ هذا المعنى، أعني الإمامة، على شرافته وعظمته، لايقوم إلّا بمن كان سعيد الذّات بنفسه ؛ إذ الّذي ربّما تلبّس ذاته بالظّلم والشّقاء فإنّما سعادته بهداية من غيره، وقد قال اللّه تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَايَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدٰى﴾ يونس: ٣٥، وقد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحقّ وبين غير المهتدي إلّا بغيره، أعني المهتدي بغيره، وهذه المقابلة تقتضي أن يكون الهادي إلى الحقّ مهتديًا بنفسه، وأنّ المهتدي بغيره لايكون هاديًا إلى الحقّ ألبتّة.

ويستنتج من هنا أمران:

أحدهما: أنّ الإمام يجب أن يكون معصومًا عن الضّلال والمعصية، وإلّا كان غير مهتد بنفسه ـ كما مرّ ـ كما يدلّ عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ

الصَّلٰوةِ وَإِيتَاءَ الزَّكٰوةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ الأنبياء: ٧٣، فأفعال الإمام خيرات يُهتدى إليها لابهداية من غيره بل باهتداء من نفسه، بتأييد إلهيّ وتسديد ربّانيّ، والدّليل عليه قوله تعالى: (فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) بناء على أنّ المصدر المضاف يدلّ على الوقوع، ففرق بين مثل قولنا: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات، فلا يدلّ على التحقّق والوقوع، بخلاف قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ فهو يدلّ على أنّ مافعلوه من الخيرات إنّما هو بوحي باطنيّ، وتأييد سماويّ.

الثّاني: عكس الأمر الأوّل، وهو أنّ من ليس بمعصوم فلا يكون إمامًا هاديًا إلى الحقّ ألبتّة.

وبهذا البيان يظهر: أنّ المراد بالظّالمين في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ مطلق مَن صدر عنه ظلم ما، من شرك أو معصية، وإن كان منه في برهة من عمره، ثمّ تاب وصلح.

وقد سُئل بعض أساتيذنا رحمة اللّه عليه عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام.

فأجاب: أنّ النّاس بحسب القسمة العقليّة على أربعة أقسام: من كان ظالمًا في جميع عمره، ومن لم يكن ظالمًا في جميع عمره، ومن هو ظالم في أوّل عمره دون آخره، ومن هو بالعكس هذا. وإبراهيم عليه السلام أجلّ شأنًا من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرّابع من ذرّيّته، فبقي قسمان وقد نفى اللّه أحدهما، وهو الّذي يكون ظالمًا في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر، وهو الّذي يكون غير ظالم في جميع عمره، انتهى. وقد ظهر ممّا تقدّم من البيان أمور:

الأوّل: أنّ الإمامة لمجعولة.

الثّاني: أنّ الإمام يجب أن يكون معصومًا بعصمة إلهيّة.

الثّالث: أنّ الأرض وفيها النّاس، لاتخلو عن إمام حقّ.

الرّابع: أنّ الإمام يجب أن يكون مؤيّدًا من عند اللّه تعالى.

الخامس: أنّ أعمال العباد غير محجوبة عن علم الإمام.

السّادس: أنّه يجب أن يكون عالمًا بجميع مايحتاج إليه النّاس في أمور معاشهم ومعادهم.

السّابع: أنّه يستحيل أن يوجد فيهم من يفوقه في فضائل النّفس.

فهذه سبع مسائل هي أُمّهات مسائل الإمامة، تُعطيها الآية الشّريفة بما ينضمّ إليها من الآيات، واللّه الهادي.

فإن قلت: لو كانت الإمامة هي الهداية بأمر اللّه تعالى، وهي الهداية إلى الحقّ الملازم مع الاهتداء بالذّات، كما استفيد من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ...﴾، كان جميع الأنبياء أئمّة قطعًا، لوضوح أنّ نبوّة النّبيّ لايتمّ إلّا باهتداء من جانب اللّه تعالى بالوحي، من غير أن يكون مكتسبًا من الغير، بتعليم أو إرشاد ونحوهما، وحينئذ فموهبة النّبوّة تستلزم موهبة الإمامة، وعاد الإشكال إلى أنفسكم.

قلت: الّذي يتحصّل من البيان السّابق ـ المستفاد من الآية ـ أنّ الهداية بالحقّ وهي الإمامة تستلزم الاهتداء بالحقّ، وأمّا العكس وهو أن يكون كلّ من

اهتدى بالحقّ هاديًا لغيره بالحقّ حتّى يكون كلّ نبيّ لاهتدائه بالذّات إمامًا، فلم يتبيّن بعد، وقد ذكر سبحانه هذا الاهتداء بالحقّ من غير أن يقرنه بهداية الغير بالحقّ في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسٰى وَهٰرُونَ وَكَذٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِى بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * أُولٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ * أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰيهُمُ اقْتَدِهْ﴾ الأنعام: ٨٤ ـ ٩٠. وسياق الآيات كما ترى يُعطي أنّ هذه الهداية أمر ليس من شأنه أن يتغيّر ويتخلّف، وأنّ هذه الهداية لن ترتفع بعد رسول اللّه عن أُمّته، بل عن ذرّية إبراهيم عليه السلام منهم خاصّة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِى بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ الزّخرف: ٢٦ ـ ٢٨. فأعلم قومه ببراءته في الحال، وأخبرهم بهدايته في المستقبل، وهي الهداية بأمر اللّه حقًّا، لا الهداية الّتي يُعطيها النّظر والاعتبار، فإنّها كانت حاصلة مدلولًا عليها بقوله: ﴿إِنَّنِى بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِى فَطَرَنِى﴾، ثمّ أخبر اللّه أنّه جعل هذه الهداية كلمة باقية في عقب إبراهيم، وهذا أحد الموارد الّتي أطلق القرآن الكلمة فيها على الأمر الخارجيّ دون القول، كقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا﴾ الفتح: ٢٦.

وقد تبيّن بما ذكر أنّ الإمامة في ولد إبراهيم بعده، وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ﴾ إشارة إلى ذلك، فإنّ إبراهيم عليه السلام إنّما كان سأل الإمامة لبعض ذرّيّته لا لجميعهم، فأُجيب: بنفيها عن الظّالمين من ولده، وليس جميع ولده ظالمين بالضّرورة حتّى يكون نفيها عن الظّالمين نفيًا لها عن الجميع، ففيه إجابة لما سأله مع بيان أنّها عهد، وعهده تعالى لاينال الظّالمين. (١: ٢٧٠)

عبد الكريم الخطيب: الإمامة وإن تكن نعمة وفضلًا من اللّه فهي ابتلاء، لما لها من أعباء، لايقدر على حملها والوفاء بها على وجهها إلّا أُولو العزم من النّاس، وقد كان إبراهيم قُدوة للنّاس في قيامه على هذه الإمامة، فنوّه اللّه به أكثر من موضع في القرآن الكريم، فقال: ﴿وَإِبْرٰهِيمَ الَّذِى وَفّٰى﴾ النّجم: ٣٧، أي وفّى الأمانة الّتي أدّاها على وجهها كاملة، ويعضد هذا المعنى الّذي نراه، ارتباطه بما سبقه من الحديث عن أهل الكتاب، وأنّهم حُمّلوا أمانات فضيّعوها، وخانوا اللّه وخانوا أنفسهم فيها. (١: ١٣٩)

٢ـ ... وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسٰى إِمَامًا وَرَحْمَةً...

هود: ١٧

الزّمخشريّ: كتابًا مؤتمًّا به في الدّين قُدوة

فيه. (٢: ٢٦٣)

مثله النّيسابوريّ (١٢: ١٤)، وأبو حيّان (٥: ٢١٠)، والبُرُوسَويّ (٤: ١١٠).

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى وصف كتاب موسىعليه السلام بكونه (إمَامًا وَرَحْمَةً)، ومعنى كونه (إمَامًا) أنّه كان مقتدى العالمين، وإمامًا لهم يرجعون إليه في معرفة الدّين والشّرائع. وأمّا كونه (رَحْمَةً) فلأنّه يهدي إلى الحقّ في الدّنيا والدّين، وذلك سبب لحصول الرّحمة والثّواب. فلمّا كان سببًا للرّحمة أطلق اسم الرّحمة عليه إطلاقًا لاسم المسبَّب على السّبب. (١٧: ٢٠٢)

أبو السُّعود: أي مؤتمًّا به في الدّين ومُقتدى. وفي التّعرّض لهذا الوصف بصدد بيان تلو الكتاب ما لا يخفى من تفخيم شأن المتلوّ. (٣: ١٢)

مثله الآلوسيّ. (١٢: ٢٩)

عبد الكريم الخطيب: أي ؛ متقدّمًا في الكتب السّماويّة. (٦: ١١١٨)

٣-... وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا. الفرقان: ٧٤

ابن عبّاس: أئمّة التّقوى، ولأهله يقتدى بنا. (الطّبَريّ ١٩: ٥٣)

إجعلنا أئمّة هدى، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣. (القُرطُبيّ ١٣: ٨٣)

مُجاهِد: أئمّة نَقتدي بمن قبلنا، ونكون أئمّة لمن بعدنا.

اجعلنا مؤتمّين بهم، مقتدين بهم. (الطّبَريّ ١٩: ٥٣)

مَكْحُول: اجعلنا أئمّة في التّقوى، يقتدي بنا المتّقون. (القُرطُبيّ ١٣: ٨٣)

الإمام الصّادقعليه السلام**:** نحن هم أهل البيت. عليّ ابن أبي طالب والأئمّةعليهم السلام.

[وفي حديث...]إيّانا عَنى.

[وفي حديث:...] هذه فينا. (العَروسيّ ٤: ٤٣)

الفَرّاء: ولم يقل: أئمّة، وهو واحد يجوز في الكلام أن تقول: أصحاب محمّد أئمّة النّاس وإمام النّاس، كما قال: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الشّعراء: ١٦، للاثنين. ومعناه: اجعلنا أئمّة يُقتدى بنا. (٢: ٢٧٤)

الأخفش: «الإمام» هاهنا جماعة، كما قال: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾ الشّعراء: ٧٧، ويكون على الحكاية، كما يقول الرّجل إذا قيل له: من أميركم؟ قال: هؤلاء أميرنا. (٢: ٦٤٣)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويله، فقال بعضهم: معناه اجعلنا أئمّة يقتدي بنا مَن بَعدنا.

وقال آخرون: بل معناه واجعلنا للمتّقين إمامًا نأتمّ بهم، ويأتمّ بنا من بعدنا.

وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: معناه واجعلنا للمتّقين الّذين يتّقون معاصيك، ويخافون عقابك، إمامًا يأتمّون بنا في الخيرات، لأنّهم إنّما سألوا ربّهم أن يجعلهم للمتّقين أئمّة، ولم يسألوه أن يجعل المتّقين لهم إمامًا.

وقال: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ ولم يقل: أئمّة،

وقد قالوا: واجعلنا، وهم جماعة، لأنّ الإمام مصدر من قول القائل: أمّ فلان فلانًا إمامًا، كما يقال: قام فلان قيامًا، وصام يوم كذا صيامًا. ومَن جمع الإمام أئمّة، جعل الإمام اسمًا، كما يقال: أصحاب محمّد إمام، وأئمّة للنّاس، فمن وحّد قال: يأتمّ بهم النّاس. وهذا القول الّذي قلناه في ذلك قول بعض نحويّ أهل الكوفة. وقال بعض أهل البصرة من أهل العربيّة: الإمام في قوله: ﴿لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ جماعة، كما تقول: كلّهم عدول. قال: ويكون على الحكاية، كما يقول القائل؛ إذا قيل له: مَن أميركم؟ هؤلاء أميرنا. (١٩: ٥٣)

القَفّال: الإمام إذا ذهب به مذهب الاسم وحّد، كأنّه قيل: اجعلنا حجّة للمتّقين، ومثله البيّنة، هؤلاء بيّنة فلان. (الفَخْر الرّازيّ ٢٤: ١١٥)

الهَرَويّ: معنى الإمام هاهنا الأئمّة، أي يأتمّ بنا من بعدنا. (١: ٩١)

الطُّوسيّ: أي يسألون الله تعالى أن يجعلهم ممّن يُقتدى بأفعالهم الطّاعات. وفي قراءة أهل البيت: (واجعل لنا من المتّقين إمامًا)، وإنّما وحّد (إمَامًا) لأنّه مصدر من قولهم: أمّ فلان فلانًا إمامًا، كقولهم: قام قيامًا وصام صيامًا.ومن جمعه فقال: أئمّة، فلأنّه قد كثر في معنى الصّفة. وقيل: إنّه يجوز أن يكون على الجواب، كقول القائل: مَن أميركم؟ فيقول: هؤلاء أميرنا.

(٧: ٥١٢)

المَيْبُديّ: أي أئمّة يقتدون في الخير بنا. ووحّد (إمَامًا) لأنّه مصدر، كالصّيام والقيام، يقال: أمّ إمامًا، كما يقال: صام صيامًا وقام قيامًا. وقيل: هو جمع آمّ، كراع ورِعاء، وتاجر وتِجار. وقيل: معناه: اجعل كلّ واحد منّا إمامًا. وقيل: واحد أراد به الجمع، كقوله: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ المؤمن: ٦٧، أي أطفالًا، ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾ الشّعراء: ٧٧، أي أعداء. (٧: ٦٩)

الزَّمَخْشَريّ: أراد أئمّة، فاكتفى بالواحد لدلالته على الجنس ولعدم اللّبس، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ أو أراد: واجعل كلّ واحد منّا إمامًا، أو أراد جمع «آمّ» كصائم وصيام، أو أراد: واجعلنا إمامًا واحدًا لاتّحادنا واتّفاق كلمتنا. وعن بعضهم: في الآية مايدلّ على أنّ الرّئاسة في الدّين يجب أن تُطلَب ويُرغَب فيها.

(٣: ١٠٢)

نحوه أبو حيّان (٦: ٥١٧)، والبَيْضاويّ (٢: ١٥٢).

أبو البَرَكات: (إمَامًا) فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون إمامًا واحدًا أُريد به الجمع، أي أئمّة كثيرًا، واكتفى بالواحد عن الجمع للعلم به، كقولهم: نزلنا الوادي فصدنا غزالًا كثيرًا، أي غِزلانًا. وهذا كثير في كلامهم.

والثّاني: أن يكون جمع «آمّ»، وأصله: أمم، على وزن (فاعل)، وإنّما يدغم لئلّا يجتمع حرفان متحرّكان من جنس واحد في كلمة واحدة، و(فاعل) يجمع على «فعال»، نحو قائم وقيام، وصاحب وصحاب.

(٢: ٢١٠)

الرّازيّ: إن قيل: كيف قال تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ ولم يقل: أئمّة؟

قلنا: مراعاة لفواصل الآيات، وقيل: تقديره: واجعل كلّ واحد منّا إمامًا. (مسائل الرّازيّ: ٢٤٧)

القُرطُبيّ: أي قدوة يقتدى بنا في الخير، وهذا لايكون إلّا أن يكون الدّاعي متّقيًا قدوة؛ وهذا هو قصد الدّاعي. وقال: «إمامًا» ولم يقل أئمّة على الجمع؛ لأنّ الإمام مصدر. يقال: أمّ القومَ فلانٌ إمامًا، مثل الصّيام والقيام. وقال بعضهم: أراد أئمّة، كما يقول القائل أميرنا هؤلاء، يعني أُمراءنا. وقال الشّاعر:

ياعاذلاتي لاتَرِدْنَ مَلامتي

إنّ العواذل لَسْنَ لي بأمير

أي أُمراء. وكان القشيريّ أبو القاسم شيخ الصّوفيّة يقول: الإمامة بالدّعاء لا بالدّعوى، يعني بتوفيق الله وتيسيره ومنّته لا بما يدّعيه كلّ أحد لنفسه. وقال إبراهيم النّخعيّ: لم يطلبوا الرّياسة بل بأن يكونوا قدوة في الدّين. وقال ابن عبّاس: اجعلنا أئمّة هدى، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اَئِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا﴾ وقال مكحول: اجعلنا أئمّة في التّقوى يقتدي بنا المتّقون. وقيل: هذا من المقلوب؛ مجازه: واجعل المتّقين لنا إمامًا؛ وقاله مجاهد. والقول الأوّل أظهر، وإليه يرجع قول ابن عبّاس ومكحول، ويكون فيه دليل على أنّ طلب الرّياسة في الدّين ندب. وإمام واحد يدلّ على جمع؛ لأنّه مصدر كالقيام. قال الأخفش: الإمام جمع آمّ من أمّ يؤمّ جمع على فِعال، نحو صاحب وصِحاب، وقائم وقيام. (١٣: ٨٣)

أبو السُّعود: [قال مثل الزّمَخشَريّ وأضاف:]

وأنت خبير بأنّ مدار الكلّ صدور هذا الدّعاء إمّا عن الكلّ بطريق المعيّة، وأنّه محال لاستحالة اجتماعهم في عصر واحد، فما ظنّك باجتماعهم في مجلس واحد واتّفاقهم على كلمة واحدة. وإمّا عن كلّ واحد بطريق تشريك غيره في استدعاء الإمامة، وأنّه ليس بثابت جزمًا بل الظّاهر صدوره عنهم بطريق الانفراد. وأنّ عبارة كلّ واحد منهم عند الدّعاء: واجعلني للمتّقين إمامًا، خلا أنّه حكيت عبارات الكلّ بصيغة المتكلّم مع الغير للقصد إلى الإيجاز على طريقة قوله تعالى: ﴿يَاۤاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ المؤمنون: ٥١، وأبقى إمامًا على حاله.

وقيل: الإمام جمع «آمّ» بمعنى قاصد، كصيام جمع صائم، ومعناه قاصدين لهم مقتدين بهم. (٤: ٩٩)

الآلوسيّ: أي اجعلنا بحيث يقتدون بنا في إقامة مراسم الدّين بإفاضة العلم والتّوفيق للعمل، وإمام يستعمل مفردًا وجمعًا كهجان، والمراد به هنا: الجمع ليطابق المفعول الأوّل لـ «جعل»، واختير على أئمّة، لأنّه أوفق بالفواصل السّابقة واللّاحقة. وقيل: هو مفرد وأُفرد مع لزوم المطابقة، لأنّه اسم جنس فيجوز إطلاقه على معنى الجمع مجازًا بتجريده من قيد الوحدة، أو لأنّه في الأصل مصدر، وهو لكونه موضوعًا للماهيّة شامل للقليل والكثير وضعًا، فإذا نُقل لغيره قد يراعى أصله. أو لأنّ المراد واجعل كلّ واحد منّا، أو لأنّهم كنفس واحدة لاتّحاد طريقتهم واتّفاق كلمتهم. [وبعد نقل قول أبي السُّعود قال:]

وتعقّب بأنّ فيه تكلّفًا وتعسّفًا مع مخالفته للعربيّة، وأنّه ليس مداره على ذلك بل أنّهم شركوا في الحكاية في لفظ واحد لاتّحاد ماصدر عنهم مع أنّه يجوز اختيار الثّاني، لأنّ التّشريك في الدّعاء أدعى للإجابة، فاعرف

ولاتغفل.

وروي عن مُجاهِد أنّ (إمَامًا) جمع «آمّ» بمعنى قاصد، كصيام جمع صائم، والمعنى اجعلنا قاصدين للمتّقين مقتدين بهم، وماذكر أوّلًا أقرب كما لايخفى. وليس في ذلك كما قال النّخعيّ: طلب للرّئاسة بل مجرّد كونهم قُدوةً في الدّين وعلماء عاملين. (١٩: ٥٣)

ابن باديس: «الإمام» هو المُتّبع المُقتدَى به، وأُفرد، لأنّ المراد به الجنس، وحسن الإفراد من جهة اللّفظ لوقوعه فاصلة على وزان ماقبلها ومابعدها. ومن جهة المعنى أنّ أئمّة الهُدى كنفس واحدة، لاتّحاد طريقهم بالسّير على الصّراط المستقيم، واتّحاد وجهتهم بالقصد إلى اللّه تعالى وحده. (٢١٩)

الطّباطَبائيّ: أي متسابقين إلى الخيرات، سابقين إلى رحمتك، فيتبعنا غيرنا من المتّقين، كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ البقرة: ١٤٨، وقال: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ﴾ الحديد: ٢١، قال: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة: ١٠، ١١. وكأنّ المراد أن يكونوا صفًّا واحدًا متقدّمًا على غيرهم من المتّقين؛ ولذا جيء بالإمام بلفظ الإفراد. (١٥: ٢٤٥)

٤ــ... وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ. يس: ١٢

الإمام عليّ عليه السلام: أنا واللّه الإمام المبين، أُبيّن الحقّ من الباطل وورِثته من رسول اللّه صلّى الله عليه وآله.

(القُمّيّ ٢: ٢١٢)

مُجاهِد: أراد اللّوح المحفوظ.

مثله قَتادَة وابن زَيْد. (القُرطُبيّ ١٥: ١٣)

ومثله الكاشانيّ (٤: ٢٤٧)، والبغويّ (٦: ٤)، والخازن (٦: ٤)، والزّمَخْشَريّ (٣: ٣١٧)، والبَيْضاويّ (٢: ٢٧٧)، والنّيسابوريّ (٢٣: ١٠).

في أُمّ الكتاب. (الطّبَريّ ٢٢: ١٥٥)

الحَسَن: أراد به صحائف الأعمال.

(الطّبْرِسيّ ٤: ٤١٨)

ابن زَيْد: أُمّ الكتاب الّتي عند اللّه فيها الأشياء كلّها هي الإمام المبين. (الطّبَريّ ٢٢: ١٥٥)

القُمّيّ: أي في كتاب مبين، وهو محكم.

(٢: ٢١٢)

الطُّوسيّ: معناه أحصيناه في كتاب ظاهر، وهو اللّوح المحفوظ. والوجه في إحصاء ذلك في إمام مبين اعتبار الملائكة به إذا قابلوا به مايحدث من الأُمور، وكان فيه دليل على معلومات اللّه على التّفصيل.

(٨: ٤٤٧)

مثله الطّبْرِسيّ (٤: ٤١٨)

المَيْبُديّ: هو اللّوح المحفوظ، سمّي إمامًا، لأنّه أصل النُّسَخ والألواح والكتب كلّها. (٨: ٢٠٩)

الفَخْر الرّازيّ: سمّي الكتاب إمامًا، لأنّ الملائكة يتّبعونه فما كُتب فيه من أجَلٍ ورزق وإحياء وإماتة اتّبعوه.

وقيل: هو اللّوح المحفوظ. و«إمام» جاء جمعًا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء ٧١، أي بأئمّتهم. وحينئذ فإمام إذا كان فردًا فهو ككتاب وحجاب، وإذا كان جمعًا فهو كجبال وحبال. (٢٦: ٥٠)

القُرطُبيّ: الإمام: الكتاب المقتدى به الّذي هو حجّة. (١٥: ١٣)

البُرُوسَويّ: أصل عظيم الشّأن مُظهر لجميع الأشياء ممّا كان وما سيكون، وهو اللّوح المحفوظ سمّي إمامًا، لأنّه يُؤتمّ به ويُتّبع.

وفي «التّأويلات النّجميّة»، أي أثبتنا آثاره وأنواره في لوح محفوظ قلوب أحبابنا.

واعلم أنّ قلب الإنسان الكامل إمام مبين ولوح إلهيّ، فيه أنوار الملكوت منتقشة وأسرار الجبروت منطبعة، ممّا كان في حدّ البشر دركه وطوق العقل الكلّيّ كشفه. وإنّما يحصل هذا بعد التّصفية بحيث لم يبق في القلب صورة ذرّة ممّا يتعلّق بالكونين. (٧: ٣٧٦)

الآلوسيّ: أصل عظيم الشّأن يُؤتمّ ويُقتدى به، ويُتّبع ولايُخالَف.

وفسّر بعضهم «الإمام المبين» بعلمه تعالى الأزليّ، كما فسّر (أُمُّ الْكِتَابِ) في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، به وهو أصل لايكون في صفوف صنوف الممكنات مايخالفه، كما يلوح به قول الشّافعيّ:

خلقت العباد على ماعلمت

ففي العلم يجري الفتى والمسنّ

ووصفه بمبين، لأنّه مُظهر فقد قالوا: العلم صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت به، أو لأنّ إظهار الأشياء من خزائن العدم يكون بعد تعلّقه، فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بالشّيء بعد العلم، فالشّيء يُعلَم أوّلًا ثمّ يراد، ثمّ تتعلّق القدرة بإيجاده فيوجد، ولايخفى مافي هذا التّفسير من ارتكاب خلاف الظّاهر، وعليه فلاكلام في العموم، نعم في كيفيّة وجود الأشياء في علمه تعالى كلام طويل محلّه كتب الكلام.

وعن الحسن أنّه أُريد به صحف الأعمال، وليس بذلك. (٢٢: ٢١٩)

عِزّة دَرْوَزَة: كناية عن علم اللّه الشّامل حيث تُحصى على الكفّار أعمالهم إحصاءً دقيقًا وواضحًا. (٢: ٢١٥)

الطَّباطَبائيّ: هو اللّوح المحفوظ من التّغيير الّذي يشتمل على تفصيل قضائه سبحانه في خلقه فيُحصي كلّ شيء. وقد ذُكر في كلامه تعالى بأسماء مختلفة، كاللّوح المحفوظ، وأُمّ الكتاب والكتاب المبين، والإمام المبين، كلّ منها بعناية خاصّة.

ولعلّ العناية في تسميته «إمامًا مبينًا» أنّه لاشتماله على القضاء المحتوم، متبوع للخلق مُقتدًى لهم. وكتب الأعمال كما سيأتي في تفسير سورة الجاثية مستنسخة منه، قال تعالى: ﴿هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الجاثية: ٢٩.

وقيل: المراد بـ «الإمام المبين» صحف الأعمال، وليس بشيء. وقيل: علمه تعالى، وهو كسابقه. نَعمْ لو أُريد به العلم الفعليّ كان له وجه. (١٧: ٦٧)

٥ ـ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ.

الحجر: ٧٩

ابن عبّاس: بكتاب مبين بلغة قريش.

(اللّغات في القرآن: ٣١)

يعني قريتي قوم لوط، وأصحاب الأيكة لَبِطريق

يُؤمّ ويتّبع ويهتدى به.

مثله مُجاهِد والضّحّاك والحَسَن.

(الطُّوسيّ ٦: ٣٥١)

طريق ظاهر. (الطّبَريّ ١٤: ٤٩)

قَتادَة: طريق واضح. (الطّبَريّ ١٤: ٤٩)

مثله القُرطُبيّ (١٠: ٤٥)، والنّيسابوريّ (١٤: ٣٢)، وأبورزق (١: ٨١).

الفَرّاء: بطريق لهم يمرّون عليها في أسفارهم، فجعل الطّريق إمامًا، لأنّه يُؤمّ ويُتّبع. (٢: ٩١)

مثله الزّجّاج (الفخر الرّازيّ ١٩: ٢١٤)، ونحوه الطّبَريّ (١٤: ٤٩).

ابن قُتَيْبَة: أي لطريق واضح بيّن. وقيل للطّريق إمام، لأنّ المسافر يأتمّ به حتّى يصير إلى الموضع الّذي يريده. (٢٣٩)

نحوه الخازن. (٤: ٥٩)

الجُبّائيّ: وهو الكتاب السّابق الّذي هو اللّوح المحفوظ، ثابت ذلك فيه ظاهر. (الطُّوسيّ ٦: ٣٥١)

الهَرَويّ: إنّ القريتين المهلكتين لبطريق واضح، يراهما مَن اعتبر. وإنّما قيل للطّريق: إمام، لأنّه يُؤمّ فيه للمسالك، أي يُقصد. (١: ٩٠)

الطُّوسيّ: الإمام في اللّغة هو المقدّم الّذي يتبعه من بعده، وإنّما كانا بـ (إمَامٍ مُبِينٍ) لأنّهما على معنى يجب أن يُتّبع فيما يقتضيه ويدلّ عليه، و(المبين): الظّاهر. (٦: ٣٥١)

المَيْبُديّ: جمهور المفسّرين على أنّ الكناية تعود إلى قريتَي قوم لوط وشعيب، أي إنّهما على ممرّ السّابلة. والإمام: الطّريق يأمّه كلّ أحد. وقيل: الكناية ترجع إلى لوط وشعيب، أي ﴿إِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ طريق من الجنّة واضح. قيل: الخبر بهلاك قوم لوط، وأصحاب الأيكة لمكتوب في إمام مبين، وهو اللّوح المحفوظ. (٥: ٣٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: لبطريق واضح، والإمام: اسم لما يُؤتمّ به فسمّي به الطّريق ومطمر البناء واللّوح الّذي يُكتَب فيه، لأنّهما ممّا يُؤتمّ به. (٢: ٣٩٦)

مثله أبو السُّعود (٣: ١٥٥)، والبَيْضاويّ (١: ٥٤٥)، والنَّسَفيّ (٢: ٢٧٧)، والفَخر الرّازيّ (١٩: ٢٠٤).

أبوحَيّان: أي بطريق من الحقّ واضح. والإمام: الطّريق. وقيل: و(إِنَّهُمَا) أي الخبر بهلاك قوم لوط وأصحاب الأيكة، لفي مكتوب مبين، أي اللّوح المحفوظ.

قال مؤرّج: والإمام: الكتاب، بلغة حِمْيَر. (٥: ٤٦٣)

البُرُوسَويّ: لبطريق واضح. والإمام: اسم مايُؤتمّ به، قال الله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، أي يُؤتمّ ويُقتدَى بك.

ويسمّى به الكتاب أيضًا، لأنّه يُؤتمّ بما أحصاه الكتاب. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾، أي بكتابهم. وقال: ﴿كُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِى إِمَامٍ مُبِينٍ﴾، يعني في اللّوح المحفوظ، وهو الكتاب. ويسمّى الطّريق إمامًا، لأنّ المسافر يأتمّ به ويستدلّ به، ويسمّى مطمر البنّاء إمامًا وهو الزّيج، أي الخيط الّذي يكون مع البنّائين معرّب «زه». (٤: ٤٨٢)

الآلوسيّ: أي لطريق واضح يتكرّر مع الإخبار عنها آنفًا، بأنّها لبسبيل مقيم على ماعليه أكثر المفسّرين وجمع غيرها معها في الإخبار لايدفع التّكرار بالنّسبة إليها، وكأنّه لهذا قال بعضهم: الضّمير يعود على لوط وشعيب عليهما السلام، أي وإنّهما لبطريق من الحقّ واضح.

والإمام: اسم لما يؤتمّ به، وقد سمّي بـه الطّـريق واللّوح المحفوظ ومطلق اللّوح المعدّ للـقراءة، وزيـج البنّاء. ويراد به على هذا اللّوح المحفوظ. (١٤: ٧٥)

عبد الكريم الخطيب: الإمام: المقدّم، والإمـام من كلّ شيء: مقدّمه، لأنّه يكون أمامه. والمراد به هنا الهادي والمرشد. (٧: ٢٥٦)

٦ـ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ... الإسراء: ٧١.

النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: يدعى كلّ قوم بإمام زمانهم، وكتاب الله، وسنّة نبيّهم. (العروسيّ ٣: ١٩٠)

الإمام عليّ عليه السلام: بإمام عصرهم.

(القرطبيّ ١٠: ٢٩٧)

الإمام الحسين عليه السلام: إمام دعا إلى هدًى فأجابوه إليه، وإمام دعا إلى ضلالة فأجابوه إليها، هـؤلاء في الجنّة، وهؤلاء في النّار، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ الشّورى: ٧.

(العروسيّ ٣: ١٩٢)

ابن عبّاس: أي بكتابهم، أي بكتاب كلّ إنسـان منهم الّذي فيه عمله، دليله: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الإسراء: ٧١.

مثله الحسن، وقتادة، والضّحّاك.

(القرطبيّ ١٠: ٢٩٦)

إمام هدى وإمام ضلالة. (الآلوسيّ ١٥: ١٢٠)

(بِإِمَامِهِمْ) بكتاب أعمالهم، فيقال: ياأصحاب كتاب الخير ياأصحاب كتاب الشّرّ.

مثله أبو العالية، والرّبيع، والحسن.

(الآلوسيّ ١٥: ١٢١)

الإمام: ماعمل وأملى، فكتب عليه، فمن بعث متّقيًا لله جُـعل كـتابه بـيمينه، فـقرأه واسـتبشر ولم يُـظلم فتيلًا. (الطّبريّ ١٥: ١٢٦)

إمامه: كتاب علمه. وروي عنه أيضًا أنّ (إمـامهم) كتابهم الّـذي أنـزل الله إليـهم فـيه الحـلال والحـرام والفرائض والأحكام. (الطّوسيّ ٦: ٥٠٤)

أبو العالية: بأعمالهم.

مثله الحسن. (الطّبريّ ١٥: ١٢٧)

مُجاهِد: نبيّهم.

مثله قتادة، وابن أبي بزّة. (الطّبريّ ١٥: ١٢٧)

بكتابهم.

مثله الضّحّاك. (الطّبريّ ١٥: ١٢٧)

الضّحّاك: معناه بكتابهم الّذي أنـزل عـليهم مـن أوامر الله ونواهيه، فيقال: ياأهل القرآن وياأهل التّوراة.

(الطّبرسيّ ٣: ٤٢٩)

مثله ابن زَيد. (الفخر الرّازيّ ٢١: ١٧)

الإمام الباقر عليه السلام: لمّا نـزلت هـذه الآيـة، قـال المسـلمون: يـارسول الله ألست إمام النّـاس كـلّهم أجمعين؟ فـقال رسـول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «أنـا رسـول الله إلى

النّاس أجمعين، ولكن سيكون من بعدي أئمّة على النّاس من الله من أهل بيتي، يقومون في النّاس فيكذّبون وتظلمهم أئمّة الكفر والضّلال وأشياعهم، فمن والاهم اتّبعهم وصدّقهم فهو منّي ومعي وسيلقاني، ألا ومَن ظلمهم وكذّبهم فليس منّي ولامعي وأنا منه بريء».
[وهناك روايات بهذا المعنى وكلّها تأويلات]. (العَروسيّ ٣: ١٩١)

من كان يأتمّون به في الدّنيا ويؤتّى بالشّمس والقمر فيُقذفان في حميم ومن يعبدهما.

(العَروسيّ ٣: ١٩٤)

ابنُ كَعب القُرَظيّ: أي بأُمّهاتهم.

(المَيْبُديّ ٥: ٥٩١)

الإمام الصّادق عليه السلام: إنّه إذا كان يوم القيامة يُدعَى كلّ بإمامه الّذي مات في عصره، فإن انتبه أُعطي كتابه بيمينه لقوله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ﴾، فإن أُوتي كتابه بيمينه فيقول: ﴿هَاؤُمُ اقْرَؤُا كِتَابِيَهْ * اِنّى ظَنَنْتُ اَنّى مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾ الحاقّة: ١٩، ٢٠.

والكتاب: الإمام، فمن نبذه وراء ظهره كان كما قال: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ آل عمران: ١٨٧، ومن أنكره كان من أصحاب الشّمال الّذين قال اللّه: ﴿مَا اَصْحَابُ الشِّمَالِ * فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ * وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾ الواقعة: ٤١ ـ ٤٣. (العَروسيّ ٣: ١٩٣)

إن كنتم تريدون أن تكونوا معنا يوم القيامة لايلعن بعضنا بعضًا فاتّقوا الله وأطيعوا، فإنّ الله يقول: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ﴾. (العَروسيّ ٣: ١٩٤)

لاتُترَك الأرض بغير إمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله، وهو قول اللّه: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ﴾. (العَروسيّ ٣: ١٩٤)

أي من كان اقتدى بمحقّ قُبل وزُكّي.

(العَروسيّ ٣: ١٩٣)

الإمام الرّضا عليه السلام: إذا كان يوم القيامة قال الله: أليس عدل من ربّكم أن تولّوا كلّ قوم مَن تولّوا؟ قالوا: بلى، قال: فيقول تميّزوا فيتميّزون. (العَروسيّ ٣: ١٩٤)

أبو عُبَيْدَة: أي بالّذي اقتدوا به وجعلوه إمامًا، ويجوز أن يكون بكتابهم. (١: ٣٨٦)

إنّ معناه بمن كانوا يأتمّون به من علمائهم وأئمّتهم. مثله الجُبّائيّ. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٤٢٩)

ابن الأعرابيّ: قالت طائفة: (بِاِمَامِهِمْ): بكتابهم.

وقالت طائفة: دينهم وشرعهم.

وقيل: بكتابهم الّذي أحصى فيه عملهم.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٣٨)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى الإمام الّذي ذكر الله جلّ ثناؤه أنّه يدعو كلّ أُناس به، فقال بعضهم: هو نبيّه، ومَن كان يَقتدي به في الدّنيا ويأتمّ به.

وقال آخرون: بل معنى ذلك أنّه يدعوهم بكتب أعمالهم الّتي عملوها في الدّنيا.

وقال آخرون: بل معناه يوم تدعو كلّ أُناس بكتابهم الّذي أُنزلت عليهم فيه أمري ونهيي.

وأولى هذه الأقوال عندنا بالصّواب، قول من قال معنى ذلك: يوم ندعو كلّ أُناس بإمامهم الّذي كانوا يقتدون به، ويأتمّون به في الدّنيا، لأنّ الأغلب من

استعمال العرب الإمام فيما ائتمّ واقتُدي به، وتوجيه معاني كلام الله إلى الأشهر أولى، مالم تثبت حجّة بخلافه يجب التّسليم لها. (١٥: ١٢٦)

القُمّيّ: ذلك يوم القيامة ينادي منادٍ ليقم فلان وشيعته وفلان وشيعته وفلان وشيعته وعليّ وشيعته (٢: ٢٣)

المَيْبُديّ: يعني بمعبودهم، فيقال: ياعبَدة النّيران، ياعبَدة الأوثان، ياعبَدة الصُّلبان، ياعبَدة الشّيطان، فيلحق كلّ عابد بمعبوده، ويبقى المؤمنون مع معبودهم. (٥: ٥٩١)

الزَّمَخْشَريّ: بمن ائتمّوا به من نبيّ أو مقدّم في الدّين، أو كتاب أو دين، فيقال: ياأتباع فلان ياأهل دين كذا أو كتاب كذا. وقيل: كتاب أعمالهم، فيقال: ياأصحاب كتاب الخير وياأصحاب كتاب الشّرّ، وفي قراءة الحسن: (بِكِتَابِهِمْ).

ومن بدع التّفاسير أنّ «الإمام» جمع أُمّ، وأنّ النّاس يدعون يوم القيامة بأُمّهاتهم، وأنّ الحكمة في الدّعاء بالأُمّهات دون الآباء رعاية حقّ عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين، وأن لايُفتضح أولاد الزّنى.

وليت شعري أيّهما أبدع أصحّة لفظه أم بهاء حكمته؟. (٢: ٤٥٩)

ابن عَطيّة: يحتمل أن يريد باسم إمامهم، ويحتمل أن يريد مع إمامهم، فعلى التّأويل الأوّل: يقال: ياأُمّة محمّد، وياأتباع فرعون، ونحو هذا، وعلى التّأويل الثّاني: تجيء كلّ أُمّة معها إمامها، من هادٍ أو مُضلّ. [ثمّ أشار إلى أقوال المفسّرين] (٣: ٤٧٣)

الفَخْر الرّازيّ: [وبعد نقل أقوال رسول الله والضّحّاك، وابن زَيْد، والزّمَخْشَريّ قال:]

والقول الخامس: أقول: في اللّفظ احتمال آخر وهو أنّ أنواع الأخلاق الفاضلة والفاسدة كثيرة والمستولي على كلّ إنسان نوع من تلك الأخلاق، فمنهم من يكون الغالب عليه الغضب، ومنهم من يكون الغالب عليه شهوة النّقود أو شهوة الضّياع، ومنهم من يكون الغالب عليه الحقد والحسد؛ وفي جانب الأخلاق الفاضلة منهم من يكون الغالب عليه العفّة أو الشّجاعة أو الكرم أو طلب العلم والزّهد. إذا عرفت هذا فنقول: الدّاعي إلى الأفعال الظّاهرة من تلك الأخلاق الباطنة فذلك الخلق الباطن، كالإمام له والملك المطاع والرّئيس المتبوع فيوم القيامة إنّما يظهر الثّواب والعقاب بناءً على الأفعال النّاشئة من تلك الأخلاق، فهذا هو المراد من قوله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾. فهذا الاحتمال خطر بالبال، والله أعلم بمراده. (٢١: ١٧)

البُرُوسَويّ: أي بمن ائتمّوا به من نبيّ، فيقال: ياأُمّة عيسى ونحو ذلك، أو مقدّم في الدّين فيقال: ياحنفيّ وياشافعيّ ونحوهما، أو كتاب فيقال: ياأهل القرآن وياأهل الإنجيل وغيرهما، أو دين فيقال: يامسلم ويايهوديّ ويانصرانيّ وغير ذلك.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: يشير إلى مايتبعه كلّ قوم وهو إمامهم. فقوم يتّبعون الدّنيا وزينتها وشهواتها، فيُدعَون ياأهل الدّنيا. وقوم يتّبعون الآخرة ونعيمها ودرجاتها، فيدعون ياأهل الآخرة. وقوم يتّبعون الرّسول صلى الله عليه وآله محبّة لله وطلبًا لقربته ومعرفته، فيدعون

يا أهل اللّه. (٥: ١٨٧)

الآلوسيّ: الإمام المُقتدى به والمتّبع عاقلًا كان أو غيره، والجار والمجرور متعلّق بـ (نَدْعُوا)، أي نـدعوا كلّ أُناس من بني آدم الّذين فعلنا بهم في الدّنيا مافعلنا من التّكريم، وماعطف عليه بمن ائتمّوا به من نبيّ أو مقدّم في الدّين أو كتاب أو دين، فيقال: ياأتباع فلان ياأهل دين كذا أو كتاب كذا. [وبعد نقل أقوال رسول اللّه، وابن عبّاس، وأبي العالية قال:]

وقيل: المراد القوى الحاملة لهم على عقائدهم وأفعالهم كالقوّة النّظريّة والعمليّة، والقوّة الغضبيّة والشّهويّة سواء كانت الشّهوة شهوة النّقود أو الضّياع أو الجاه والرّئاسة، ولاتّباعهم لها دُعيت «إمامًا»، وهو مع كونه غير مأثور بعيد جدًّا، فلايُقتدى بقائله وإن كان إمامًا.

[ثمّ حكى مافي «الكشّاف» من أنّه جمع جمع الأمّ وأضاف:] ووجه عدم قبوله على مافي «الكشف»، أمّا أوّلًا فلأنّ إمام جمع «أُمّ» غير شائع وإنّما المعروف الأُمّهات.

وأمّا ثانيًا فلأنّ رعاية حقّ عيسى عليه السلام في امتيازه بالدّعاء بالأُمّ، فإنّ خلقه من غير أب كرامة له لاغضّ منه ليجبر بأنّ النّاس أُسوته في انتسابهم إلى الأُمّهات، وإظهار شرف الحسنين بدون ذلك أتمّ، فإنّ أباهما خير من أُمّهما مع أنّ أهل البيت كحلقة مفرغة.

وأمّا افتضاح أولاد الزّنى فلافضيحة إلّا للأُمّهات وهي حاصلة دُعي غيرهم بالأُمّهات أو بالآباء ولاذنب لهم في ذلك حتّى يترتّب عليه الافتضاح انتهى.

وماذكر من عدم شيوع الجمع المذكور بيّن، وأمّا الطّعن في الحكمة فقد تعقّب فإنّ حاصلها إنّه لو دُعي جميع النّاس بآبائهم ودُعي عيسى عليه السلام بأُمّه لربّما أشعر بنقص، فرُوعي تعظيمه عليه السلام، ودُعي الجميع بالأُمّهات، وكذا رُوعي تعظيم الحسنين رضي اللّه تعالى عنهما لما أنّ في ذلك بيان نسبهما من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله ولو نُسبا إلى أبيهما لم يفهم هذا وإن كان هو هو رضي اللّه تعالى عنه، وفي ذلك أيضًا ستر على الخلق حتّى لايفتضح أولاد الزّنى، فإنّه لو دُعي النّاس بآبائهم ودُعوا هُم بأُمّهاتهم، عُلم أنّهم لانسبة لهم إلى آباء يُدعَون بهم، وفيه تشهير لهم، ولو دُعوا بآباء لم يُعرَفوا بهم في الدّنيا وإن لم ينسبوا إليهم شرعًا كان كذلك، وعلى هذا يسقط مافي الكشف. وعندي أنّ القائل بذلك لايكاد يقول به من غير أن يتمسّك بخبر، لأنّه خلاف ماينساق إلى الأذهان على اختلاف مراتبها، ولاتكاد تسلم حكمته عن وهن.

ولعلّ الخبر إن كان ليس بالصّحيح ويعارضه ماقدّمناه، غير بعيد من قوله صلّى اللّه عليه وآله: «إنّكم تُدعَون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم» واللّه تعالى أعلم. وماذكُر من تعلّق الجارّ بما عنده هو الظّاهر الّذي ذهب إليه الجمهور، وجوّز أن يكون متعلّقًا بمحذوف وقع حالًا، أي مصحوبين بإمامهم، ثمّ إنّ الدّاعي إمّا اللّه عزّوجلّ وإمّا الملَك وهو الّذي تشعر به الآثار، فإسناد الفعل إليه تعالى مجاز. (١٥: ١٢٠)

عزّة دَرْوَزَة: (إمامهم)، قيل: إنّها بمعنى رسولهم. وقيل: إنّها بمعنى كتاب أعمالهم. وقيل: إنّها بمعنى علامائهم. (٣: ٣٥٣)

الطَّباطَبائيّ: الإمام: المُقتدى، وقد سمّى اللّه سبحانه بهذا الاسم أفرادًا من البشر يهدون النّاس بأمر الله، كما في قوله: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣، وأفرادًا آخرين يُقتدى بهم في الضّلال، كما في قوله: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ التّوبة: ١٢.

وسمّي به أيضًا التّوراة، كما في قوله: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ هود: ١٧، وربّما استفيد منه أنّ الكتب السّماويّة المشتملة على الشّريعة، ككتاب نوح وإبراهيم وعيسى ومحمّد ﷺ جميعًا أئمّة.

وسمّي به أيضًا اللّوح المحفوظ، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ يس: ١٢.

ولمّا كان ظاهر الآية أنّ لكلّ طائفة من النّاس إمامًا غيرما لغيرها، فإنّه المستفاد من إضافة الإمام إلى الضّمير الرّاجع إلى كلّ أُناس، لم يصلح أن يكون المراد بالإمام في الآية اللّوح، لكونه واحدًا لااختصاص له بأُناس دون أُناس.

وأيضًا ظاهر الآية أنّ هذه الدّعوة تعمّ النّاس جميعًا من الأوّلين والآخرين، وقد تقدّم في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾ البقرة: ٢١٣، أنّ أوّل الكتب السّماويّة المشتملة على الشّريعة هو كتاب نوح ﷺ ولاكتاب قبله في هذا الشّأن ؛ وبذلك يظهر عدم صلاحيّة كون الإمام في الآية مرادًا به الكتاب، وإلّا خرج من قَبْل نوح من شمول الدّعوة في الآية.

فالمتعيّن أن يكون المراد «بإمام كلّ أُناس» مَن يأتمّون به في سبيلَي الحقّ والباطل، كما تقدّم أنّ القرآن يسمّيهما إمامين أو إمام الحقّ خاصّة، وهو الّذي يجتبيه الله سبحانه في كلّ زمان لهداية أهله بأمره، نبيًّا كان كإبراهيم ومحمّد ﷺ أو غير نبيّ، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه في تفسير قوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ...﴾ البقرة: ١٢٤.

لكنّ المستفاد من مثل قوله في فرعون وهو من أئمّة الضّلال: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ هود: ٩٨، وقوله: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾ الأنفال: ٣٧، وغيرهما من الآيات وهي كثيرة، أنّ أهل الضّلال لايفارقون أولياءهم المتبوعين يوم القيامة، ولازم ذلك أن يصاحبوهم في الدّعوة والإحضار.

على أنّ قوله: (بِإِمَامِهِمْ) مطلق لم يُقيَّد بالإمام الحقّ الّذي جعله اللّه إمامًا هاديًا بأمره، وقد سمّى مقتدى الضّلال إمامًا كما سمّى مقتدى الهدى إمامًا، وسياق ذيل الآية والآية الثّانية أيضًا مشعر بأنّ الإمام المدعوّ به هو الّذي اتّخذه النّاس إمامًا واقتدوا به في الدّنيا، لامن اجتباه الله للإمامة ونصبه للهداية بأمره سواء اتّبعه النّاس أو رفضوه.

فالظّاهر أنّ المراد بـ«إمام كلّ أُناس» في الآية مَن ائتمّوا به سواء كان إمام حقّ أو إمام باطل، وليس كما يُظنّ أنّهم ينادون بأسماء أئمّتهم، فيقال: ياأُمّة إبراهيم وياأُمّة محمّد وياآل فرعون وياآل فلان، فإنّه لايلائمه

مافي الآية من التّفريع، أعني قوله: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الإسراء: ٧١، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَـٰذِهِ أَعْمَىٰ﴾ الإسراء: ٧٢، إذ لاتفرّع بين الدّعوة بالإمام بهذا المعنى، وبين إعطاء الكتاب باليمين أو العمى.

بل المراد بالدّعوة ـ على مايُعطيه سياق الذّيل ـ هو الإحضار، فهم محضرون بإمامهم، ثمّ يأخذ مَن اقتدى بإمام حقّ كتابه بيمينه، ويظهر عمى مَن عَمِي عن معرفة الإمام الحقّ في الدّنيا واتّباعه، هذا مايُعطيه التّدبّر في الآية.

وللمفسّرين في تفسير «الإمام» في الآية مذاهب شتّى مختلفة:

منها: أنّ المراد بـ«الإمام» الكتاب الّذي يُؤتمّ به كالتّوراة والإنجيل والقرآن، فينادى يوم القيامة ياأهل التّوراة وياأهل الإنجيل وياأهل القرآن، وقد تقدّم بيانه وبيان مايرد عليه.

ومنها: أنّ المراد بـ«الإمام» النّبيّ لمن كان على الحقّ، والشّيطان وإمام الضّلال لمبتغي الباطل، فيقال: هاتوا مُتّبعي إبراهيم هاتوا مُتّبعي موسى هاتوا مُتّبعي محمّد، فيقوم أهل الحقّ الّذين اتّبعوهم فيُعطون كتب أعمالهم بأيمانهم. ثمّ يقال: هاتوا مُتّبعي الشّيطان هاتوا مُتّبعي رؤساء الضّلال.

وفيه أنّه مبنيّ على أخذ الإمام في الآية بمعناه العرفيّ، وهو مَن يُؤتمّ به من العقلاء، ولاسبيل إليه مع وجود معنى خاصّ له في عرف القرآن، وهو الّذي يهدي بأمر الله، والمُؤتمّ به في الضّلال.

ومنها: أنّ المراد كتاب أعمالهم، فيقال: ياأصحاب كتاب الخير وياأصحاب كتاب الشّرّ. ووجّه كونه إمامًا بأنّهم متّبعون لما يحكم به من جنّة أو نار.

وفيه أنّه لامعنى لتسمية كتاب الأعمال إمامًا، وهو يَتبَع عمل الإنسان من خير أو شرّ، فإن يسمّى تابعًا أولى به من أن يسمّى متبوعًا، وأمّا ماوُجّه به أخيرًا ففيه أنّ المتّبع من الحكم مايقضي به الله سبحانه بعد نشر الصّحف، والسّؤال، والوزن، والشّهادة، وأمّا الكتاب فإنّما يشتمل على متون أعمال الخير والشّرّ من غير فصل القضاء.

ومنه يظهر أنّ ليس المراد بـ«الإمام» اللّوح المحفوظ ولاصحيفة عمل الأُمّة، وهي الّتي يشير إليها قوله: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ الجاثية: ٢٨، لعدم ملائمته قوله ذيلًا: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الإسراء: ٧١، الظّاهر في الفرد دون الجماعة.

ومنها: أنّ المراد به الأُمّهات ـ بجعل إمام جمعًا لأُمّ ـ فيقال: ياابن فلانة، ولايقال ياابن فلان، وقد رووا فيه رواية.

وفيه أنّه لايلائم لفظ الآية فقد قيل: ﴿نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ ولم يقل: ندعو النّاس بإمامهم، أو ندعو كلّ إنسان بأُمّه. ولو كان كما قيل لتعيّن أحد التّعبيرين الأخيرين. وماأُشير إليه من الرّواية على تقدير صحّتها وقبولها رواية مستقلّة غير واردة في تفسير الآية.

على أنّ جمع الأُمّ بالإمام لغة نادرة لايحمل على مثلها كلامه تعالى. وقد عُدّ في «الكشّاف» هذا القول من بِدَع التّفاسير.

ومنها: أنّ المراد به المُقتدى به والمُتّبع عاقلًا كان

أو غيره، حقًّا كان أو باطلًا، كالنّبيّ والوليّ والشّيطان ورؤساء الضّلال والأديان الحقّة والباطلة، والكتب السّماويّة وكتب الضّلال والسّنن الحسنة والسّيّئة. ولعلّ دعوة كلّ أُناس بإمامهم على هذا الوجه كناية عن ملازمة كلّ تابع يوم القيامة لمتبوعه، والباء للمصاحبة.

وفيه ماأوردناه على القول بأنّ المراد به الأنبياء ورؤساء الضّلال، فالحمل على المعنى اللّغويّ إنّما يحسن فيما لم يكن للقرآن فيه عرف، وقد عرفت أنّ الإمام في عُرْف القرآن هو الّذي يهدي بأمر الله أو المُقتدَى [به] في الضّلال. ومن الممكن أن يكون الباء في (بِإِمَامِهِمْ) للآلة فافهم ذلك.

على أنّ هداية الكتاب والسّنّة والدّين وغير ذلك بالحقيقة ترجع إلى هداية الإمام، وكذا النّبيّ إنّما يهدي بما أنّه إمام يهدي بأمر الله، وأمّا من حيث إنبائه عن معارف الغيب أو تبليغه ماأُرسل به، فإنّما هو نبيّ أو رسول وليس بإمام، وكذا إضلال المذاهب الباطلة، وكتب الضّلال والسّنن المبتدَعة بالحقيقة إضلال مؤسّسيها والمُبتدعين بها. (١٣: ١٦٥)

أَئِمَّة

١ـ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَاأَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ. التّوبة: ١٢

الإمام عليّ عليه السلام: قال يوم الجمل: ماقاتلت هذه الفئة النّاكثة إلّا بآية من كتاب الله، يقول اللّه: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ... فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾.

(الكاشانيّ ٢: ٣٢٤)

ابن عبّاس: يعني أهل العهد من المشركين، سمّاهم أئمّة الكفر، وهم كذلك. (الطّبريّ ١٠: ٨٨)

(أَئِمَّةَ الْكُفْرِ): زعماء قريش. (أبو حيّان ٥: ١٤)

مُجاهِد: أبو سفيان منهم. (الطّبريّ ١٠: ٨٨)

أنّهم فارس والرّوم. (الآلوسيّ ١٠: ٥٩)

الضّحّاك: يعني رأس المشركين، أهل مكّة. (الطّبريّ ١٠: ٨٨)

الحَسَن: سُمّوا أئمّة، لأنّهم صاروا بذلك رؤساء متقدّمين على غيرهم، بزعمهم فهم أحقّاء بالقتال والقتل. (الآلوسيّ ١٠: ٥٩)

قَتادَة: (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ): أبوسفيان بن حرب، وأُميّة بن خلف، وعتبة بن ربيعة، وأبو جهل بن هشام، وسُهيل بن عمرو، وهم الّذين نكثوا عهد الله، وهمّوا بإخراج الرّسول. وليس والله كما تأوّله أهل الشّبهات والبِدَع، والفِرَي على الله وعلى كتابه. (الطّبريّ ١٠: ٨٨)

السُّدّيّ: هؤلاء قريش، يقول: إن نكثوا عهدهم الّذي عاهدوا على الإسلام وطعنوا فيه، فقاتلوهم. (الطّبريّ ١٠: ٨٨)

الإمام الصّادق عليه السلام: دخل عليّ أُناس من أهل البصرة فسألوني عن طلحة والزّبير، فقلت لهم: كانا من أئمّة الكفر، إنّ عليًّا يوم البصرة لمّا صفّ الخيول قال لأصحابه: لاتعجلوا على القوم حتّى أُعذر فيما بيني وبين الله تعالى وبينهم، فقام إليهم فقال: ياأهل البصرة هل تجدون عليّ جَورًا في حكمٍ؟ قالوا: لا، قال: فحيفًا في قسمةٍ؟ قالوا: لا، قال: فرغبةً في دنيا أخذتها لي

ولأهل بيتي دونكم فنقمتم عليّ فنكثتم بيعتي؟ قالوا: لا، قال: فأقمت فيكم الحدود وعطّلتها عن غيركم؟ قالوا: لا، قال: فما بال بيعتي تُنكَثُ وبيعة غيري لاتُنكَث؟! إنّي ضربت الأمر أنفه وعينه فلم أجد إلّا الكفر أو السّيف، ثمّ ثنى إلى أصحابه فقال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ...فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾.

ثمّ قال عليه السلام: والّذي فلق الحبّة وبرأ النّسمة واصطفى محمّدًا صلى الله عليه وآله بالنّبوّة إنّهم لأصحاب هذه الآية، وماقُوتلوا منذ نُزلت. (الكاشانيّ ٢: ٣٢٤)

الزّجّاج: أي رؤساء الكافرين، وقادتهم، لأنّ الإمام متّبع... وقوله: (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) فيها عند النّحويّين لغة واحدة: أيمّة، بهمزة وياء، والقُرّاءُ يقرأون و(أَئِمَّة) بهمزتين، و(أَيِمّة) بهمزة وياء.

فأمّا النّحويّون فلايجيزون اجتماع الهمزتين هاهنا، لأنّهما لايجتمعان في كلمة، ومن قرأ (أَئِمّة) بهمزتين، فينبغي أن يقرأ (يابني أآدم)، والاجتماع أنّ «آدم» فيه همزة واحدة، فالاختلاف راجع إلى الإجماع، إلّا أنّ النّحويّين يستصعبون هذه المسألة، ولهم فيها غير قول:

يقولون: إذا فضّلنا رجلًا في الإمامة: هذا أوَمُّ من هذا، ويقول بعضهم: أيَمُّ من هذا، فالأصل في اللّغة: أأْمِمَة، لأنّه جمع «إمام»، مثل مثال وأمثلة، ولكنّ الميمين لمّا اجتمعا أُدغِمت الأُولى في الثّانية وأُلقيت حركتها على الهمزة، فصار (أئمّة) فأبدل النّحويّون من الهمزة الياء.

ومن قال: هذا أيَمّ من هذا، جعل هذه الهمزة كلّما تحرّكت أبدَلَ منها ياءً.

والّذي قال: هذا أوَمّ من هذا كانت عنده أصلها: أأَمّ، فلم يمكنه أن يُبدل منها ألفًا لاجتماع السّاكنين، فجعلها واوًا مفتوحة، لأنّه قال: إذا جمعت «آدم» قلت: أوادِم، وهذا هو القياس الّذي جعلها ياءً، قد صارت الياء في (أئمّة) بدلًا لازمًا.

وهذا مذهب الأخفش، والأوّل مذهب المازنيّ، وأظنّه أقيسَ الوجهين، أعني: هذا أوَمُّ من هذا.

فأمّا (أَئِمّة) باجتماع الهمزتين فليس من مذاهب أصحابنا، إلّا مايُحكى عن ابن إسحاق فإنّه كان يُحبّ اجتماعهما، وليس ذلك عندي جائزًا، لأنّ هذا الحرف في (أَئِمّة) قد وقع فيه التّضعيف والإدغام، فلمّا أُدغِم وقعت علّة في الحرف، وطُرِحت حركته على الهمزة، فكان تركها دليلًا على أنّها همزة قد وقع عليها حركة مابعدها، وعلى هذا القياس يجوز: هذا آأَمُّ من هذا. والّذي بَدَأْنا به هو الاختيار، من أن لاتجتمع همزتان. (٢: ٤٣٤)

الأَزهَريّ: أي قاتلوا رؤساء الكفّار وقادتهم الّذين ضعفاؤهم تبع لهم.

وقرىء قوله تعالى: (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) على حرفين، فأكثر القرّاء قرأوا(أَيِمّة) بهمزة واحدة، وقرأ بعضهم (أَئِمّة) بهمزتين، وكلّ ذلك جائز. (١٥: ٦٣٨)

أبو زُرْعة: قرأ ابن عامر وأهل الكوفة ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ بهمزتين، الهمزة الأُولى ألف الجمع والثّانية أصليّة، لأنّها جمع «إمام»، والأصل: أأْمِمَة «أفعِلة» مثل حمار وأحمِرة، ولكنّ الميمين لمّا اجتمعا

نقلوا كسرة الميم إلى الهمزة، فأدغموا الميم في الميم فصارت أئمّة بهمزتين.

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (أَيِمّة) بغير مَدٍّ بهمزة واحدة، كأنّهم كرهوا الجمع بين همزتين في بنية واحدة، ولااعتبار بكون الأُولى زائدة، كما لم يكن بها اعتبار في آدم. (٣١٥)

الطُّوسيّ: قال أبو عليّ النّحويّ (أَئِمّة) على وزن «أفعِلة»، جمع إمام، نحو مثال وأمثلة، فصار أئمّة، واجتمع همزتان ألف «أفعلة»، والهمزة الّتي هي فاء الفعل ـ والّتي هي فاء الفعل ساكنة ـ فنقل إليها حركة الّتي بعدها ليمكن النّطق بها. فمَن خفّفها أتى بالهمزتين: الأُولى مفتوحة، والثّانية مكسورة. ومن كره ذلك قلب الثّانية ياء ولم يجعلها بين بين، لأنّ همزة بين بين في تقدير التّحقيق؛ وذلك مكروه عندهم.

قال الرّمّانيّ: إنّما جاز اجتماع الهمزتين في كلمة لئلّا يجتمع على الكلمة تغيير الإدغام والانقلاب مع خفّة التّحقيق، لأجل مابعده من السّكون، وهو مذهب ابن أبي إسحاق من البصريّين، والباقون لايجيزونه. ذكرَه الزّجّاج، قال: لأنّه يلزم عليه أن يقرأ (أأدم) بهمزتين؛ وذلك باطل بالاتّفاق؛ وعلى هذا القول: هذا أأمّ، بهمزتين.

قال: وإنّما قلبت الهمزة في (أَئِمّة) على حركتها دون حركة ماقبلها، لأنّ الحركة إنّما نقلها إلى الهمزة لبيان زنة الكلمة، فلو ذَهَبْتَ تَقلُبُها على ماقبلها لكان مناقضًا للغرض فيها. وإذا بنيت من الإمامة: هذا أفعل من هذا، قلت: هذا أوَمّ من هذا ـ في قول المازنيّ ـ لأنّ أصله كان: أأمّ، فلم يمكنه أن يبدّل منها ألفًا لاجتماع السّاكنين، فجعلها واوًا، كما قالوا في جمع آدم: أوادم.

وقوله: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ أمر من الله تعالى بقتال أئمّة الكفر، وهم رؤساء الضّلال والكفّار. والإمام هو المتقدّم للإتّباع فـ (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ): رؤساء الكفر، والإمام في الخير مهتد هاد، وفي الشّرّ ضالّ مضلّ، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١. (٥: ٢١٣)

الكَرمانيّ: كلّ كافر إمام نفسه، فالمعنى فقاتلوا كلّ كافر. (أبو حيّان ٥: ١٤)

الزَّمَخْشَريّ: فقاتلوهم فوضع (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) موضع ضميرهم إشعارًا بأنّهم إذا نكثوا في حال الشّرك تمرّدًا وطغيانًا وطرحًا لعادات الكرام الأوفياء من العرب، ثمّ آمنوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وصاروا إخوانًا للمسلمين في الدّين، ثمّ رجعوا فارتدّوا عن الإسلام ونكثوا مابايعوا عليه من الإيمان والوفاء بالعهود، وقعدوا يطعنون في دين الله، ويقولون: ليس دين محمّد بشيء؛ فهم أئمّة الكفر وذوو الرّئاسة والتّقدّم فيه، لايشقّ كافر غبارهم.

فإن قلت: كيف لفظ أئمّة؟

قلت: همزة بعدها همزة بين بين، أي مخرج الهمزة والياء، وتحقيق الهمزتين قراءة مشهورة وإن لم تكن بمقبولة عند البصريّين. وأمّا التّصريح بالياء فليس بقراءة، ولايجوز أن تكون قراءة، ومن صرّح بها فهو لاحن محرّف. (٢: ١٧٧)

الفَخْر الرّازيّ: معناه قاتلوا الكفّار بأسرهم إلّا أنّه

تعالى خصّ الأئمّة والسّادة منهم [با]لذّكر، لأنّهم هم الّذين يُحرّضون الأتباع على هذه الأعمال الباطلة. (١٥: ٢٣٤)

القُرطُبيّ: (أئِمّة) جمع إمام، والمراد صناديد قريش ـ في قول بعض العلماء ـ كأبي جهل وعتبة وشيبة وأُميّة بن خلف. وهذا بعيد، فإنّ الآية في سورة «براءة» وحين نزلت وقُرئت على النّاس كان الله قد استأصل شأفة قريش، فلم يبق إلّا مسلم أو مسالم، فيحتمل أن يكون المراد ﴿فَقَاتِلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾، أي مَن أقدم على نكث العهد والطّعن في الدّين ـ يكون أصلًا ورأسًا في الكفر ـ فهو من أئمّة الكفر على هذا. ويحتمل أن يعني به المتقدّمون والرّؤساء منهم، وأنّ قتالهم قتال لأتباعهم، وأنّهم لاحرمة لهم. (٨: ٨٥)

أبوحَيّان: أي رؤساء الكفر وزعماؤه، والمعنى فقاتلوا الكفّار. وخصّ الأئمّة بالذّكر، لأنّهم هم الّذين يُحرّضون الأتباع على البقاء على الكفر.

وقيل: مَن أقدم على نكث العهد والطّعن في الدّين صار رأسًا في الكفر، فهو من أئمّة الكفر.

وقال ابن عبّاس: (أئِمَّةَ الْكُفْرِ): زعماء قريش.

وقال القُرطُبيّ: هو بعيد، لأنّ الآية في سورة «براءة» وحين نزلت كان الله قد استأصل شأفة قريش، ولم يبق منهم إلّا مسلم أو مسالم.

وقال قَتادَة: المراد أبو جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة وغيرهم. وهذا ضعيف إن لم يُؤخذ على جهة المثال، لأنّ الآية نزلت بعد بدر بكثير.

وروي عن حذيفة أنّه قال: لم يجئ هؤلاء بعد، يريد لم ينقرضوا فهم يجيئون أبدًا ويقاتلون.

وقال ابن عَطيّة: أصوب مافي هذا أن يقال: إنّه لايُعني بها معيّن، وإنّما دفع الأمر بقتال أئمّة النّاكثين العهود من الكفرة إلى يوم القيامة دون تعيين، واقتضت حال كفّار العرب ومحاربي رسول اللّه ﷺ أن يكون الإشارة إليهم أوّلًا بقوله: (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) وهم حصلوا حينئذ تحت اللّفظة، إذ الّذي يتولّى قتال النّبيّ ﷺ والدّفع في صدر شريعته هو إمام كلّ من يكفر بذلك الشّرع إلى يوم القيامة، ثمّ يأتي في كلّ جيل من الكفّار أئمّة خاصّة بجيل جيل. (٥: ١٤)

رشيد رضا: ﴿فَقَاتِلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ فقاتلوهم فهم أئمّة الكفر، أي قادة أهله وحملة لوائه، فوضع الاسم الظّاهر المبيّن لشرّ صفاتهم موضع ضميرهم.

وقيل: إنّ المراد بـ(اَئِمَّةَ الْكُفْرِ) رؤساء المشركين وصناديدهم الّذين كانوا يغرّونهم بعداوة النّبيّ ﷺ ويقودونهم لقتاله. وذكر بعض من قال هذا، منهم: أباسفيان وأباجهل وعتبة وشيبة وأُميّة بن خلف، ممّن كان قُتل في بدر أو بعدها؛ وذلك من الغفلة بمكان، لأنّ السّورة نزلت بعد غزوة تبوك وبعد فتح مكّة، وفي أثنائه أسلم أبوسفيان، وهذه الأحكام إنّما تثبت بعد أربعة أشهر من تاريخ تبليغها، في يوم النّحر، من سنة تسع كما تقدّم.

وحملها بعضهم على الخوارج، وبعضهم على فارس والرّوم، وبعضهم على المرتدّين؛ بجعل الضّمائر فيها راجعة إلى الّذين تابوا وأقاموا الصّلاة إلخ. واختاره الزّمَخشَريّ، إذ قال في تفسير: ﴿فَقَاتِلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾: فقاتلوهم، فوضع (أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) موضع ضميرهم، إشعارًا

بأنّهم إذا نكثوا في حال الشّرك تمرّداً وطغياناً وطرحًا لعادات الكرام الأوفياء من العرب، ثمّ آمنوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وصاروا إخوانًا للمسلمين في الدّين، ثمّ رجعوا فارتدّوا عن الإسلام ونكثوا مابايعوا عليه من الإيمان والوفاء بالعهود، وقعدوا يطعنون في دين اللّه، ويقولون: ليس دين محمّد بشيء، فهم أئمّة الكفر وذووالرّئاسة والتّقدّم فيه، لايشقّ كافر غبارهم.

وقالوا: إذا طعن الذّمّيّ في دين الإسلام طعنًا ظاهرًا جاز قتله، لأنّ العهد معقود معه على أن لايطعن، فإذا طعن فقد نكث عهده وخرج من الذّمّة.

ولاأدري ماالّذي حمل هؤلاء المفسّرين على إخراج الآية عن ظاهرها، حتّى أنّهم رووا عن عليّ وحذيفة رضي اللّه عنهما أنّهما قالا: «ماقوتل أهل هذه الآية بعد»، يعنون أنّها نزلت في قوم يأتون بعد، وزعم بعضهم أنّهم الدّجّال وقومه من اليهود.

والحقّ أنّها صريحة في مشركي العرب أصحاب العهود مع المؤمنين مَن بقي منهم، ويدخل في حكمها كلّ من كانت حاله مع المؤمنين كحالهم. فكلّ من يجمع بين عداوتهم بنكث عهودهم والطّعن في دينهم فيجب عدّه من أئمّة الكفر ولهم حكمهم، ومن لم يرهم أهلًا لعقد العهد معه على قاعدة المساواة فهو أعدى وأظلم ممّن ينكثون الأيمان؛ وذلك مانشاهده من الجامعين بين الاعتداء على شعوبنا وبلادنا وبثّ الدّعاة فيها للطّعن في ديننا لصدّنا عنه واستبدال دينهم به، أو جعلنا معطّلين لادين لهم... وقرأ ابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكِسائيّ، وروح عن يعقوب: (أئِمّة) بتحقيق الهمزتين على الأصل والباقون بتليين الثّانية. وأمّا قلبها ياءً فليس قراءة ولالغة بل هو لحن لايجوز كما قالوا.

(١٠: ١٩٢)

الطّباطبائيّ: يدلّ السّياق أنّهم غير المشركين الّذين أمر اللّه سبحانه في الآية السّابقة بنقض عهدهم، وذكر أنّهم هم المعتدون لايرقبون في مؤمن إلًّا ولاذمّةً، فإنّهم ناكثون للأيمان ناقضون للعهد، فلايستقيم فيهم الاشتراط الّذي ذكره اللّه سبحانه بقوله: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا اَيْمَانَهُمْ﴾.

فهؤلاء قوم آخرون لهم مع وليّ الأمر من المسلمين عهود وأيمان، ينكثون أيمانهم من بعد عهدهم، أي ينقضون عهودهم من بعد عقدها، فأمر اللّه سبحانه بقتالهم وألغى أيمانهم وسمّاهم «أئمّة الكفر»، لأنّهم السّابقون في الكفر بآيات اللّه، يتّبعهم غيرهم ممّن يليهم، يقاتلون جميعًا لعلّهم ينتهون عن نكث الأيمان ونقض العهود. (٩: ١٥٩)

عبد الكريم الخطيب: وفي العدول عن الضّمير إلى الظّاهر في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ بدلًا من أن يجيء النّظم «فَقَاتِلُوهُمْ» في هذا، مايكشف عن وجه هؤلاء المشركين، ذلك الوجه الّذي لايستحقّ غير الخزي والهوان، إنّه يطلّ منه الكفر في أنكر صورة وأبشعها، وإنّه وجه تنعقد على جبينه أمارة الزّعامة والإمامة، لدولة الكفر والضّلال. (٥: ٧١٠)

٢ـ وَجَعَلْنَاهُمْ اَئِمَّةً يَدْعُونَ اِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَايُنْصَرُونَ. القصص: ٤١

الطَّبَريّ: وجعلنا فرعون وقومه أئمّة يأتمّ بهم أهل العُتوّ على اللّه والكفر، يدعون النّاس إلى أعمال أهل النّار. (٢٠: ٧٩)

أبو مسلم الأصفهانيّ: معنى الإمامة التّقدّم، فلمّا عجّل اللّه تعالى لهم العذاب صاروا متقدّمين لمن وراءهم من الكافرين. (الفَخْر الرّازيّ ٢: ٢٥٤)

الطُّوسيّ: الإمام هو المقدّم للاتّباع يقتدون به، فرؤساء الضّلالة قُدّموا في المنزلة لاتّباعهم فيما يدعون إليه من المغالبة، وإنّما دعوهم إلى فعل مايؤدّي لهم إلى النّار، فكان ذلك كالدّعاء إلى النّار. (٨: ١٥٥)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: مامعنى قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾.

قلت: معناه ودعوناهم أئمّة دعاة إلى النّار، وقلنا: إنّهم أئمّة دعاة إلى النّار، كما يُدعى خلفاء الحقّ أئمّة دعاة إلى الجنّة، وهو من قولك: جعله بخيلًا وفاسقًا إذا دعاه، وقال: إنّه بخيل وفاسق. (٣: ١٨٠)

الطَّبْرِسيّ: هذا يحتاج إلى تأويل، لأنّه ظاهره يوجب أنّه تعالى جعلهم أئمّة يدعون إلى النّار، كما جعل الأنبياء أئمّة يدعون إلى الجنّة، وهذا مالايقول به أحد، فالمعنى أنّه أخبر عن حالهم بذلك وحكم بأنّهم كذلك، وقد تحصل الإضافة على هذا الوجه بالتّعارف. ويجوز أن يكون أراد بذلك أنّه لمّا أظهر حالهم على لسان أنبيائه حتّى عُرِفوا فكأنّه جعلهم كذلك. ومعنى «دعائهم إلى النّار» أنّهم يدعون إلى الأفعال الّتي يستحقّ بها دخول النّار من الكفر والمعاصي. (٤: ٢٥٥)

القُرْطُبيّ: أي جعلناهم زعماء يُتّبعون على الكفر، فيكون عليهم وزرهم ووزر من اتّبعهم حتّى يكون عقابهم أكثر.

وقيل: جعل اللّه الملأ من قومه رؤساء السّفلة منهم، فهم يدعون إلى جهنّم.

وقيل: أئمّة يأتمّ بهم ذوو العبر، ويتّعظ بهم أهل البصائر. (١٣: ٢٨٩)

أبو حَيّان: «جعل» هنا بمعنى صيّر، أي صيّرناهم أئمّة وقُدوةً للكفّار يقتدون بهم في ضلالتهم، كما أنّ للخير أئمّة يُقتدى بهم، اشتهروا بذلك وبقي حديثهم.

[وبعد نقل قول الزَّمَخْشَريّ قال:]

وإنّما فسّر (جَعَلْنَاهُمْ) بمعنى دعوناهم لابمعنى صيّرناهم، جريًا على مذهبه من الاعتزال، لأنّ في تصييرهم أئمّة خلق ذلك لهم. وعلى مذهب المعتزلة لايجوّزون ذلك من اللّه ولاينسبونه إليه. قال [الزَّمَخْشَريّ:] ويجوز خذلناهم حتّى كانوا أئمّة الكفر، ومعنى الخذلان منع الألطاف، وإنّما يمنعها من علم أنّه لاينفع فيه، وهو المصمّم على الكفر الّذي لاتُغني عنه الآيات والنّذر انتهى. وهو على طريقة الاعتزال أيضًا. (٧: ١٢٠)

الطَّباطَبائيّ: معنى «جعلهم أئمّة يدعون إلى النّار» تصييرهم سابقين في الضّلال يقتدي بهم اللّاحقون، ولاضير فيه لكونه بعنوان المجازاة على سبقهم في الكفر والجحود، وليس من الإضلال الابتدائيّ في شيء.

وقيل: المراد بجعلهم أئمّة يدعون إلى النّار، تسميتهم بذلك على حدّ قوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰئِكَةَ الَّذِينَ

هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾ الزّخرف: ١٩.

وفيه أنّ الآية التّالية على ماسيجيء من معناها لاتلائمه. على أنّ كون الجعل في الآية المستشهد بها بمعنى التّسمية غير مسلّم. (١٦: ٣٨)

عبد الكريم الخطيب: أي أنّ فرعون وجنوده سيكونون أئمّة وقادة يوم القيامة، يقودون قومهم إلى النّار، كما كانوا قادةً لهم في الدّنيا فهم يدعون قومهم إلى جهنّم، كما كانوا يدعونهم في الدّنيا إلى الشّرك والضّلال، وفي هذا يقول في فرعون: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ هود: ٩٨، ويقول سبحانه: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١. (١٠: ٣٤٩)

٣ـ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ القصص: ٥

ابن عبّاس: قادة ورؤساء في الخير يُقتدى بهم. (الطّبرسيّ ٤: ٢٣٩)

مُجاهِد: دعاةً إلى الخير. (الزّمخشريّ ٣: ١٦٥)

الضّحّاك: أنبياء. (أبو حيّان ٧: ١٠٤)

قَتادَة: أي ولاة الأمر. (الطّبريّ ٢٠: ٢٨)

وُلاةً وملوكًا، دليله قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ المائدة: ٢٠. (القُرطُبيّ ١٣: ٢٤٩)

الإمام الصّادق عليه السلام: إنّ رسول الله نظر إلى عليّ والحسن والحسين عليهم السلام، فبكى وقال: أنتم المستضعفون بعدي.

قال المفضّل: قلت له: مامعنى ذلك يابن رسول الله؟ قال: معناه أنّكم الأئمّة بعدي إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ فهذه الآية فينا جارية إلى يوم القيامة. [ولاريب أنّه تأويل]

(البحرانيّ ٣: ٢١٧)

الزّمَخشريّ: مُقدّمين في الدّين والدّنيا، يطأ النّاس أعقابهم. (٣: ١٦٥)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٤: ٢٢٦)، والنّيسابوريّ (٢٠: ٢٦)، ونحوه شُبّر (٥: ٧)، وأبو حيّان (٧: ١٠٤).

أبوالفتوح: [بعد نقل أقوال ابن عبّاس، وقَتادة، ومُجاهِد قال:]

ورَوى أصحابنا أنّ الآية نزلت في شأن المهديّ عليه السلام أنّه وأصحابه كانوا ضعفاء ومستضعفين فمنّ الله عليهم، والمراد من الأرض كلّ أرض الدّنيا، وجعلهم أئمّة في الأرض والوارثين لها. وهذا القول هو الأرجح، لأنّه موافق للظّاهر من وجوه عديدة:

١ـ اللّام في الأرض لتعريف الجنس، ولذا يكون حمله على العموم أولى.

٢ـ أنّ لفظ الإمامة جاء في حقّه عليه السلام على سبيل الحقيقة، ومع بني إسرائيل فقد جاء على سبيل المجاز.

٣ـ إنّ وراثة المهديّ عليه السلام هي الأولى من حيث هو آخر الأئمّة، ووارث كلّ السّابقين، ودولته ممتدّة إلى يوم القيامة، ومثله قوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ الأنبياء: ١٠٥. (٤: ١٨٥)

الطّبْرِسيّ: أي قادةً ورؤساء في الخير يُقتدَى بهم،

عن ابن عبّاس. وقيل: نجعلهم ولاةً وملوكًا، عن قَتادَة.

وهذا القول مثل الأوّل، لأنّ الّذين جعلهم الله ملوكًا فهم أئمّة، ولايضاف إلى الله سبحانه مُلْك من يملك النّاس عدوانًا وظلمًا، وقد قال سبحانه: ﴿فَقَدْ أتَيْنَا آلَ إبْرٰهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ النّساء: ٥٤، والمَلِك من الله تعالى هو الّذي يجب أن يطاع، فالأئمّة على هذا ملوك مقدّمون في الدّين والدّنيا يطأ النّاس أعقابهم. (٤: ٢٣٩)

القُرطُبيّ: قال ابن عبّاس: قادةً في الخير. مُجاهِد: دعاةً إلى الخير. قَتادَة: ولاةً وملوكًا، دليله قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ المائدة: ٢٠.

قلت: وهذا أعمّ فإنّ المَلِك إمام، يُؤتمّ به ويُقتدَى به. (١٣: ٢٤٩)

عبد الكريم الخطيب: الأئمّة: القادة الّذين يكونون إمام غيرهم. (١٠: ٣١٠)

٤ـ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا... السّجدة: ٢٤

قَتادَة: رؤساءُ في الخير. (الطّبَريّ ٢١: ١١٢)

الطّبَريّ: وهي جمع إمام، والإمام الّذي يُؤتمّ به في خير أو شرّ، وأُريد بذلك في هذا الموضع أنّه جعل منهم قادة في الخير يُؤتمّ بهم ويُهتدَى بهديهم. (٢١: ١١٢)

النّحّاس: [أئمّة] وهو لحن عند جميع النّحويّين، لأنّه جمع بين همزتين في كلمة واحدة، وهو من دقيق النّحو.

وشرحه: أنّ الأصل «أأيمّة»، ثمّ أُلقيت حركة الميم على الهمزة، وأُدغمت الميم، وخُفّفت الهمزة الثّانية لئلّا يجتمع همزتان. والجمع بين همزتين في حرفين بعيد، فأمّا في حرف واحد فلايجوز إلّا تخفيف الثّانية، نحو قولك: آدم وآخر. ويقال: هذا أوَمّ من هذا وأيَمّ، بالواو والياء. وقد مضى هذا في «براءة»، والله أعلم. (القُرطُبيّ ١٤: ١٠٩)

قاضي عبد الجبّار: المراد به جعلناهم أنبياء وعلماء يُقتدَى بهم لأجل صبرهم. (٣٣١)

القُرطُبيّ: أي قادةً وقُدوةً يُقتدَى بهم في دينهم. والكوفيّون يقرأون (أئمّة). (١٤: ١٠٩)

أَمَامَه

بَلْ يُرِيدُ الْإنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ. القيامة: ٥

ابن عبّاس: يمضي قُدُمًا.

يعني الأمل، يقول الإنسان أعمَل ثمّ أتوب قبل يوم القيامة. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

الكافر يكذّب بالحساب. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٨)

سعيد بن جُبَيْر: سوف أتوب. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

مُجاهِد: يمضي أمامه راكبًا رأسه. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

عِكرِمَة: قُدُمًا لاينزع عن فجور. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

الضّحّاك: هو الأمل يؤمّل الإنسان، أعيش وأُصيب من الدّنيا كذا، وأُصيب كذا، ولايذكر الموت. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

الحَسَن: قُدُمًا في المعاصي. (الطَّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

لاتلقى ابن آدم إلّا تنزع نفسه إلى معصية اللّه قُدُمًا، إلّا من قد عصم اللّه. (الطَّبَريّ ٢٩: ١٧٧)

الكَلْبيّ: يكثر الذّنوب، ويُؤخّر التّوبة. (الفَرّاء ٣: ٢٠٨)

ابن زَيْد: يكذّب بما أمامه يوم القيامة والحساب. (الطَّبَريّ ٢٩: ١٧٨)

الطَّبَريّ: يريد أن يمضي أمامه قُدُمًا في معاصي اللّه، لايثنيه عنها شيء، ولايتوب منها أبدًا، ويُسوّف التّوبة.

وقال آخرون: بل معنى ذلك أنّه يركب رأسه في طلب الدّنيا دائبًا، ولايذكر الموت.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: بل يريد الإنسان الكافر ليكذب بيوم القيامة.

وقال آخرون: بل معنى ذلك، بل يريد الإنسان ليكفر بالحقّ بين يدي القيامة، والهاء على هذا القول في قوله: (أَمَامَهُ) من ذكر القيامة. (٢٩: ١٧٧ ـ ١٧٨)

الزَّجّاج: معناه أنّه يُسوّف بالتّوبة، ويقدّم الأعمال السّيّئة، ويجوز ـ واللّه أعلم ـ أن يكون معناه ليكفر بما قُدّامه. ودليل ذلك قوله: ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيٰمَةِ﴾ القيٰمة: ٦. (٥: ٢٥٢)

ابن الأنباريّ: يريد أن يفجُر مالمتدّ عمره، وليس في نيّته أن يرجع عن ذنب يرتكبه. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٣٩٥)

الزَّمَخْشَريّ: ليدوم على فجوره فيما بين يديه من الأوقات، وفيما يستقبله من الزّمان، لاينزع منه. (٤: ١٩٠)

الطَّبْرِسيّ: والمراد أنّه يتعجّل المعصية ثمّ يُسوّف التّوبة، يقول غدًا وبعد غد. (٥: ٣٩٥)

الفَخْر الرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: [هو قول الزَّمَخْشَريّ وسعيد بن جُبَيْر وقد تقدّم.]

القول الثّاني: ﴿لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾، أي ليكذّب بما أمامه من البعث والحساب، لأنّ من كذّب حقًّا كان كاذبًا وفاجرًا؛ والدّليل عليه قوله: ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيٰمَةِ﴾، فالمعنى يريد الإنسان ليفجر أمامه، أي ليكذّب بيوم القيامة وهو أمامه، فهو يسأل أيّان يوم القيامة؟ متى يكون ذلك تكذيبًا له؟ (٣٠: ٢١٨)

أبو حَيّان: الأمام: ظرف مكان استُعير هنا للزّمان، أي ليفجر فيما بين يديه، ويستقبله من زمان حياته. (٨: ٣٨٥)

نحوه البُرُوسَويّ. (١٠: ٢٤٥)

الآلوسيّ: أي بل أُريد، جيء به زيادة إنكار في إرادته هذه، وتنبيهًا على أنّها أفظع من الأوّل، للدّلالة على أنّ ذلك الحسبان بمجرّده إرادة الفجور، كما تقول في تهديد جمع عاثوا في البلد: أيحسبون أن لايدخل الأمير بل يريدون أن يتملّكوا فيه. لم تقل هذا إلّا وأنت مترقٍّ في الإنكار، منزّل عبثهم منزلة إرادة التّملّك، وعدم العبء بمكان الأمير. وإلى هذين الوجهين أشار جار اللّه على ماقرّر في «الكشف». والوجه الأوّل أبلغ، لأنّ هذا على التّرقّي، والأوّل إضراب عن الإنكار، وإيهام أنّ الأمر أطمّ من ذلك وأطمّ. وفيهما إيماء إلى أنّ

ذلك الإنسان عالم بوقوع الحشر، ولكنّه متغاب، واعتبر الدّوام في (لِيَفْجُرَ) لأنّه خبر عن حال الفاجر، بأنّه يريد ليفجر في المستقبل، على أنّ «حسبانه وإرادته» هما عين الفجور.

وقيل: لأنّ (أَمَامَه) ظرف مكان استعير هنا للزّمان المستقبل، فيفيد الاستمرار، وفي إعادة المظهر ثانيًا مالايخفى من التّهديد والنّعي على قبيح مالارتكبه، وأنّ الإنسانيّة تأبى الحسبان والإرادة، وعود ضمير (أَمَامَه) على هذا المظهر هو الأظهر. وعن ابن عبّاس مايقتضي عوده على يوم القيامة. والأوّل هو الّذي يقتضيه كلام كثير من السّلف، لكنّه ظاهر في عموم الفجور.

قال مُجاهِد، والحَسَن، وعِكْرِمَة، وابن جُبَير، والضّحّاك، والسُّدّيّ: في الآية أنّ الإنسان إنّما يريد شهواته ومعاصيه ليمضي فيها أبدًا قُدُمًا راكبًا رأسه ومطيعًا أمله ومسوّفًا لتوبته، وهو حسن لايأبى ذلك الإضراب. وفيه إشارة إلى أنّ مفعول (يُرِيد) محذوف، دلّ عليه (لِيَفْجُرَ). (٢٩: ١٣٨)

عزّة دَرْوَزَة: بمعنى أنّ الإنسان الجاحد يرغب في الاستمرار على الفجور، فينكر الآخرة، ولايخشى عواقبها. (٢: ٥)

الطَّباطَبائيّ: «أمام» ظرف مكان استُعير لمستقبل الزّمان، والمراد من «فجوره أمامه» فجوره مدى عمره ومادام حيًّا، وضمير (أَمَامَه) لـ(الإنسان). (٢٠: ١٠٤)

أُمَّة

١ـ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ... البقرة: ١٢٨

الإمام الصّادق عليه السلام: أنّ المراد بـ«الأُمّة» بنوهاشم خاصّة. (العَروسيّ ١: ١٢٩)

عن أبي عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: أخبرني عن أمّة محمّد صلى الله عليه وآله من هم؟ قال: أمّة محمّد، بنوهاشم خاصّة. قلت: فما الحجّة في أمّة محمّد أنّهم أهل بيته الّذين ذكرت دون غيرهم؟ قال: قول الله: ﴿وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة: ١٢٧، ١٢٨.

فلمّا أجاب الله إبراهيم وإسماعيل وجعل من ذرّيّتهما أمّة مسلمة، وبعث فيها رسولًا منها ـ يعني من تلك الأُمّة ـ يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة، وردف إبراهيم وإسماعيل دعوته الأُولى بدعوته الأُخرى وسأل تطهيرًا من الشّرك ومن عبادة الأصنام ليصحّ أمره فيهم ولايتّبعوا غيرهم، فقال: ﴿وَاجْنُبْنِى وَبَنِىَّ اَنْ نَعْبُدَ الْاَصْنَامَ * رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِى فَاِنَّهُ مِنِّى وَمَنْ عَصَانِى فَاِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إبراهيم: ٣٥، ٣٦، فهذه دلالة أنّه لايكون الأئمّة والأُمّة المسلمة الّتي بُعث فيها محمّد صلى الله عليه وآله إلّا من ذرّيّة إبراهيم لقوله: ﴿وَاجْنُبْنِى وَبَنِىَّ اَنْ نَعْبُدَ الْاَصْنَامَ﴾. (العَروسيّ ١: ١٢٩)

هم أهل البيت الّذين أذهب الله عنهم الرّجس

وطهّرهم تطهيرًا. (الكاشانيّ ١: ١٧٣)

الطَّبَريّ: أمّا الأُمّة في هذا الموضع، فإنّه يعني بها الجماعة من النّاس، من قول اللّه: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ١٥٩. (١: ٥٥٣)

البَغَويّ: (أُمّة): جماعة، والأُمّة: أتباع الأنبياء. (١: ٩٤)

المَيْبُديّ: إن قلت: ماالحكمة في أنّ إبراهيمعليه السلام خصّ بعض ولده بالدّعاء، إذ قال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾، ولم يدعُ على العموم؟

قلت: إنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت أن يكون في كلّ الدّهر قوم يشتغلون في طلب العلم والعمل، وقوم يشتغلون بالدّنيا، وإلّا خربت الدّنيا، ولذا قالوا:«لولا الحمقى لخربت الدّنيا»، واللّه أمرهم بعمارة الدّنيا ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود: ٦١.

وهذه العمارة بثلاثة أشياء: ١ـ الزّراعة وغرس الأشجار. ٢ـ الحرب. ٣ـ سير القوافل من المدينة إلى المدينة.

ومن المعلوم أنّ هذا العمل ليس من شأن الأنبياء ولابدّ أن يشتغلوا في عمل أشرف وأعظم من هذا العمل. ولذا لم يدعُ الخليل على سبيل العموم. (١: ٣٥٩)

الطَّبْرِسيّ: أي جماعة موحّدة منقادة للّه يعني أُمّة محمّدصلى الله عليه وآله، بدلالة قوله: ﴿وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ البقرة: ١٢٩. (١: ٢١٠)

القُرطُبيّ: الأُمّة: الجماعة هنا، وتكون واحدًا إذا كان يُقتدى به في الخير، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾. وقالصلى الله عليه وآله في زيد بن عمرو بن نُفيل:«يُبعث أُمّة وحده» لأنّه لم يشرك في دينه غيره، واللّه أعلم.

وقد يُطلق لفظ «الأُمّة» على غير هذا المعنى، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلٰى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢، أي على دين وملّة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢.

وقد تكون بمعنى الحين والزّمان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد حين وزمان.

ويقال: هذه أُمّة زيد، أي أُمّ زيد.

والأُمّة أيضًا: القامة، يقال: فلان حسن الأُمّة، أي حسن القامة. (٢: ١٢٧)

الكاشانيّ: جماعة يؤمّون، أي يُقصدون ويُقتدى بهم. (١: ١٧٢)

الآلوسيّ: والمراد من «الأُمّة» الجماعة أو الجيل، وخصّها بعضهم بأُمّة محمّدصلى الله عليه وآله وحمل التّنكير على التّنويع، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ البقرة: ١٢٩. ولايخفى أنّه صرف اللّفظ عن ظاهره، واستدلال بما لايدلّ.

وجوّز أبوالبقاء أن يكون (أُمّةً) المفعول الأوّل (وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا) حال، لأنّه نعت نكرة تقدّم عليها، و(مُسْلِمَةً) المفعول الثّاني، وكان الأصل: واجعل أُمّة من ذرّيّتنا مسلمة لك. فالواو داخلة في الأصل على (أُمّة)، وقد فصل بينهما بالجارّ والمجرور، و(مِن) عند بعضهم على هذا بيانيّة على حدّ ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ النّور: ٥٥.

ونظر فيه أبوحيّان بأنّ أباعليّ وغيره منعوا أن

يُفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظّرف، والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظّرف. وجعلوا ماورد من ذلك ضرورة، وبأنّ كون (مِنْ) للتّبيين ممّا يأباه الأصحاب، ويتأوّلون مافُهم ذلك من ظاهره. ولايخفى أنّ المسألة خلافيّة، وماذكره مذهب البعض وهو لايقوم حجّة على البعض الآخر. (١: ٣٨٥)

٢ـ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ. البقرة: ١٣٤

الطَّبَريّ: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وولدهم. يقول لليهود والنّصارى: يامعشر اليهود والنّصارى دعوا ذكر إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، والمسلمين من أولادهم بغير ماهم أهله، ولاتنحلوهم كفر اليهوديّة والنّصرانيّة فتضيفوها إليهم، فإنّهم أُمّة. ويعني بالأُمّة في هذا الموضع الجماعة، والقرن من النّاس. (١: ٥٦٣)

الهَرَويّ: أي صنف قد مضى. (١: ٨٧)

الطُّوسيّ: الأُمّة المراد بها هاهنا الجماعة، والأُمّة: على ستّة أقسام:

الجماعة.

والأُمّة: الحين، لقوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد حين.

والأُمّة: القُدوة والإمام، لقوله: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ النّحل: ١٢٠

والأُمّة: العامّة وجمعها: أُمم. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُمّة: الاستقامة في الدّين والدّنيا.

والأُمّة: أهل الملّة الواحدة، كقولهم: أُمّة موسى، وأُمّة عيسى، وأُمّة محمّد ﷺ. وأصل الباب: القصد، من أمّه يؤمّه، إذا قصده. (١: ٤٧٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٢١٥)

الفَخْر الرّازيّ: إشارة إلى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدّمة، وهم: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، وبنوه الموحّدون.

والأُمّة: الصّنف. (٤: ٨٧)

مثله النَّيسابوريّ. (١: ٤٦٣)

القُرطُبيّ: (تِلْكَ) مبتدأ، و(أُمَّةٌ) خبر، (قَدْ خَلَتْ) نعت لـ (أُمَّة). وإن شئت كانت خبر المبتدإ، وتكون (أُمَّة) بدلًا من (تِلْكَ). (٢: ١٣٩)

البَيْضاويّ: الأُمّة في الأصل: المقصود، وسمّي بها الجماعة، لأنّ الفِرق تؤمّها. (١: ٨٤)

نحوه أبوالسُّعود (١: ١٢٨)، والبُرُوسَويّ (١: ٢٤٠).

الآلوسيّ: الإشارة إلى إبراهيم وأولاده. والأُمّة أتت بمعان، والمراد بها هنا الجماعة، من أمّ، بمعنى قصد. وسمّيت كلّ جماعة يجمعهم أمر ما، إمّا دينٌ واحد أو زمانٌ واحد أو مكانٌ بذلك، لأنّهم يَؤُمّ بعضهم بعضًا، ويقصده. (١: ٣٩١)

خَليل ياسين: [قال مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

والأُمّة هنا في هذه الآية المقصود منها الملّة والدّين، أي كان النّاس أهل ملّة واحدة، ـ على حذف مضاف ـ وكان دينهم الكفر، بين آدم ونوح، ومدّة ذلك عشرة قرون. (١: ١٠١)

٣ـ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ... البقرة: ١٤١

قَتادَة: إبراهيم عليه السلام ومن ذكر معه. (الطُّوسيّ ١: ٤٩٠)

مثله الرّبيع. (الطُّوسيّ ١: ٤٩١)

الجُبّائيّ: من سلف من آبائهم الّذين كانوا على ملّتهم اليهوديّة والنّصرانيّة. (الطُّوسيّ ١: ٤٩١)

الطُّوسيّ: قيل في تكرار قوله: ﴿تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ قولان:

أحدهما: أنّه عنى بالأوّل إبراهيم ومن ذكر معه من الأنبياء، وبالثّاني عنى به أسلافهم آباءهم الّذين هم على ملّتهم.

والقول الثّاني أنّ الجواب إذا اختلفت أوقاته فكان الثّاني في غير موطن الأوّل، وكان بعد مدّة من وقوع الأوّل بحسب مااقتضاه الحال، لم يكن ذلك معيبًا عند أهل اللّغة، ولاعند العقلاء. والاعتراض عليهم بقوله: ﴿تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ أنّه إذا لم تشكّوا أن يكون فرضهم غير فرض الاُمّة الّتي قد خلت قبلكم، ولاتحتجّوا بأنّه لايجوز أن يخالفوا عليه، ولو سلّم لكم أنّهم كانوا على ماتذكرونه ماجاز لكم أن تتركوا ما نقل لكم اللّه عنه على لسان رسوله محمّد صلّى الله عليه وآله؛ إذ للّه تعالى أن ينسخ من الشّريعة ماشاء على مايعلم في ذلك من وجوه الحكمة، وعموم المصلحة.

وقيل: إنّ ذلك ورد مورد الوعظ لهم بأنّه إذا كان لايؤخذ الإنسان إلّا بعمله فينبغي أن تحذروا على أنفسكم، وتبادروا بما يلزمكم، ولاتتكلوا على فضائل الآباء والأجداد، فإنّ ذلك لاينفعكم إذا خالفتم أمر اللّه، فيما أوجب عليكم. [وبعد نقل أقوال قَتادَة، والرّبيع، والجُبّائي قال:]

وقد بيّنّا فيما مضى أنّ الاُمّة: الجماعة الّتي تؤمّ جهة واحدة كاُمّة محمّد صلّى الله عليه وآله الّتي تؤمّ العمل على مادعا إليه، وكذلك اُمم سائر الأنبياء. (١: ٤٩١)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٢٢٢)

الرّاغِب: إعادة هذه الآية من أجل أنّ العادة مستحكمة في النّاس، صالحهم وطالحهم أن يفتخروا بآبائهم ويقتدوا بهم في متحرّياتهم سيّما في اُمور دينهم، ولهذا حكى عن الكفّار قولهم: ﴿اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰى اٰثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٢، فأكّد اللّه تعالى القول في إنزالهم عن هذه الطّريقة. وذكر في أثر ماحكى من وصيّة إبراهيم ويعقوب وبنيه بذلك، تنبيهًا أنّ الأمر سواء على ماقلت أو لم يكن، فليس لكم ثواب فعلهم ولاعليكم عقابه. وفي الثّاني لمّا ذكر ادّعاءهم اليهوديّة والنّصرانيّة لآبائهم، أعاد أيضًا تأكيدًا عليهم تنبيهًا على نحو ماقال: ﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِى عُنُقِهِ﴾ الإسراء: ١٣، وقوله: ﴿لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ﴾ البقرة: ٢٨٦، وقوله: ﴿وَلَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰى﴾ الأنعام: ١٦٤، ولمّا جرت به عادتهم وتفرّدت به معرفتهم: «كلّ شاة تناط برجليها». (القاسميّ ٢: ٢٨٠)

الفَخْر الرّازيّ: فإن قيل: لِمَ كرّرت الآية؟

قلنا فيه قولان:

أحدهما: أنّه عنى بالآية الاُولى إبراهيم ومن ذكر معه.

والثّانية: أسلاف اليهود.

قال الجُبّائيّ: قال القاضي: هذا بعيد، لأنّ أسلاف اليهود والنّصارى لم يُجرَ لهم ذكرٌ مُصرَّح؛ وموضع الشّبهة في هذا القول أنّ القوم لمّا قالوا في إبراهيم وبنيه: إنّهم كانوا هودًا، فكأنّهم قالوا: إنّهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود، فصار سلفهم في حكم المذكورين؛ فجاز أن يقول: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ ويعنيهم. ولكن ذلك كالتّعسّف، بل المذكور السّابق هو إبراهيم وبنوه، فقوله: (تِلْكَ أُمَّةٌ) يجب أن يكون عائدًا إليهم.

والقول الثّاني: أنّه متى اختلفت الأوقات والأحوال والمواطن، لم يكن التّكرار عبثًا، فكأنّه تعالى قال: ﴿مَاهٰذَا إِلَّا بَشَرٌ﴾ المؤمنون: ٢٤، فوصف هؤلاء الأنبياء فيما أنتم عليه من الدّين لايسوغ التّقليد في هذا الجنس، فعليكم بترك الكلام في تلك الأُمّة فلها ماكسبت، وانظروا فيما دعاكم إليه محمّد ﷺ فإنّ ذلك أنفع لكم، وأعود عليكم، ولا تُسألون إلّا عن عملكم. (٤: ١٠٠)

القُرطُبيّ: كرّرها، لأنّها تضمّنت معنى التّهديد والتّخويف، أي إذا كان أُولئك الأنبياء على إمامتهم وفضلهم يجازون بكسبهم فأنتم أحرى، فوجب التّأكيد، فلذلك كرّرها. (٢: ١٤٧)

النّيسابوريّ: (تِلْكَ أُمَّةٌ) إشارة إلى إبراهيم وبنيه كما مرّ، وإنّما أُعيدت الآية هاهنا لغرض آخر، وهو زجرهم عن الاشتغال بوصف ماعليه الأُمم السّالفة من الدّين، فإنّ أديانهم لاتنفع إلّا إيّاهم، لاندراس آثارها، وانطماس أنوارها. (١: ٤٧٣)

أبو حَيّان: وتضمّنت [هذه الجمل] معنى التّخويف والتّهديد، وليس ذلك بتكرار، لأنّ ذلك ورد إثر شيء مخالف لما وردت الجمل الأُولى بإثره، وإذا كان كذلك فقد اختلف السّياق فلا تكرار.

بيان ذلك أنّ الأُولى وردت إثر ذكر الأنبياء فـ (تلك) إشارة إليهم، وهذه وردت عقب أسلاف اليهود والنّصارى فالمشار إليه «هم»، فقد اختلف المخبر عنه والسّياق، والمعنى أنّه إذا كان الأنبياء على فضلهم وتقدّمهم يجازون بما كسبوا فأنتم أحقّ بذلك.

وقيل: الإشارة بـ (تلك) إلى إبراهيم ومَن ذُكر معه. واستُبعد أن يراد بذلك أسلاف اليهود والنّصارى، لأنّه لم يجر لهم ذكر مصرّح بهم، وإذا كانت الإشارة بـ (تلك) إلى إبراهيم ومَن معه، فالتّكرار حسن لاختلاف الأقوال والسّياق. (١: ٤١٦)

أبوالسُّعُود: تكرير للمبالغة في الزّجر عمّا هم عليه من الافتخار بالآباء والاتّكال على أعمالهم.

وقيل: الخطاب السّابق لهم وهذا لنا، تحذيرًا عن الاقتداء بهم.

وقيل: المراد بالأُمّة الأُولى الأنبياء ﷺ، وبالثّانية أسلاف اليهود. (١: ١٣٢)

مثله البُرُوسَويّ. (١: ٢٤٥)

الآلوسيّ: تكرير لما تقدّم للمبالغة في التّحذير عمّا استحكم في الطّباع من الافتخار بالآباء والاتّكال عليهم، كما يقال: اتّق اللّه اتّق اللّه، أو تأكيد وتقرير للوعيد، يعني أنّ اللّه تعالى يجازيكم على أعمالكم ولاتنفعكم آباؤكم، ولاتُسألون يوم القيامة عن أعمالهم

بل عن أعمال أنفسكم.

وقيل: الخطاب فيما سبق لأهل الكتاب، وفي هذه الآية لنا، تحذيرًا عن الاقتداء بهم.

وقيل: المراد بالأُمّة في الأوّل الأنبياء، وفي الثّاني أسلاف اليهود، لأنّ القوم لمّا قالوا في إبراهيم وبنيه: إنّهم كانوا ماكانوا، فكأنّهم قالوا: إنّهم على مثل طريقة أسلافنا، فصار سلفهم في حكم المذكورين، فجاز أن يُعنَوا بالآية. ولايخفى مافي ذلك من التّعسّف الظّاهر. (١: ٤٠١)

المَراغيّ: أي أنّ جماعة الأنبياء قد مضت بالموت، ولها ماكسبت من الأعمال، ولكم ماكسبتم منها، ولايُسأل أحد عن عمل غيره، بل يُسأل عن عمل نفسه ويجازى به، فلايضرّه ولاينفعه سواه. وهذه قاعدة أقرّتها الأديان جميعًا وأيّدها العقل، كما قال: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ النّجم: ٣٨. (١: ٢٣٠)

الطَّباطَبائيّ: أي أنّ الفور في الأشخاص، وأنّهم ممّن كانوا لاينفع حالكم، ولايضرّكم السّكوت عن المحاجّة والمجادلة فيهم، والواجب عليكم الاشتغال بما تُسألون غدًا عنه، وتكرار الآية مرّتين لكونهم يفرّطون في هذه المحاجّة الّتي لاتنفع لحالهم شيئًا وخصوصًا مع علمهم بأنّ إبراهيم كان قبل اليهوديّة والنّصرانيّة، وإلاّ فالبحث عن حال الأنبياء والرّسل بما ينفع البحث فيه كمزايا رسالاتهم وفضائل نفوسهم الشّريفة ممّا ندب إليه القرآن ؛ حيث يقصّ قصصهم ويأمر بالتّدبّر فيها. (١: ٣١٤)

٤ـ ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾ يوسف: ٤٥

ابن عَبّاس: بعد حين.

مثله أبو رزين، والحسن، وأبو بكر ابن عيّاش، ومُجاهِد، وابن كثير، والسُّدّيّ.

(الطَّبَريّ ١٢: ٢٢٧، ٢٢٨)

بعد نسيان.

مثله عِكْرِمَة، وقَتادَة، والضَّحّاك.

(الطَّبَريّ ١٢: ٢٢٨، ٢٢٩)

بعد سنين. (الطَّبَريّ ١٢: ٢٢٨)

عِكْرِمَة: أي بعد حِقْبةٍ من الدّهر.

(الطَّبَريّ ١٢: ٢٢٨)

الأخفش: هو في اللّفظ واحد، وفي المعنى جمع، وكلّ جنس من الحيوان أُمّة. وفي الحديث: «لولا أنّ الكِلاب أُمّة من الأُمم لأمرتُ بقتلها».

(القُرطُبيّ ٩: ٢٠١)

الطَّبَريّ: يعني بعد حين.

وهذا التّأويل على قراءة من قرأ (بَعْدَ أُمَّةٍ) بضمّ الألف، وتشديد الميم، وهي قراءة القُرّاء في أمصار الإسلام.

وقد روي عن جماعة من المتقدّمين أنّهم قرأوا ذلك (بَعْدَ أَمَهٍ) بفتح الألف وتخفيف الميم وفتحها، بمعنى بعد نسيان. وذكر بعضهم أنّ العرب تقول من ذلك: أمِهَ الرّجل يأمَه أمَهًا، إذا نسي، وكذلك تأوّله من قرأ ذلك كذلك.

وقد ذُكر فيها قراءة ثالثة، عن مُجاهِد (وَادَّكَرَ بَعْدَ

أمْهٍ) مجزومة الميم مخفّفة، وكأنّ قارئ ذلك كذلك، أراد به المصدر من قولهم: أمِهَ يأمَهُ أمْهًا، وتأويل هذه القراءة، نظير تأويل من فتح الألف والميم. (١٢: ٢٢٧)

الزّجّاج: أي بعد حين، وقرأ ابن عبّاس: (وادّكر بَعْدَ أمَهٍ) والأمَه: النّسيان. يقال: أمِهَ يأمَهُ أمَهًا. هذا الصّحيح بفتح الميم، وروى بعضهم عن أبي عُبَيْدة: (أمْهٌ) بسكون الميم، وليس ذلك بصحيح عنه، لأنّ المصدر أمِهَ يأمَه أمَهٌ، لاغير. (٣: ١١٣)

الطّوسيّ: الأُمّة المذكورة هي الجملة من الحين، وأصله: الجماعة من الحين، وسمّيت الجماعة الكثير من النّاس أُمّة، لاجتماعها على مقصد في أمرها. (٦: ١٤٧)

المَيْبُديّ: أي تذكّر بعد زمان. (٥: ٧٦)

الزّمَخْشَريّ: بعد مدّة طويلة، وذلك أنّه حين استفتى الملك في رُؤياه وأعضل على الملأ تأويلها تذكّر النّاجي يوسفَ وتأويله رؤيا صاحبه، وطلبه إليه أن يذكره عند الملك.

وقرأ الأشهب العُقَيليّ بعد (إمّة) بكسر الهمزة، والإمّة: النّعمة، أي بعد ماأنعم عليه بالنّجاة.

وقُرئ (بَعْدَ أمَهٍ): بعد نسيان، يقال: أمِه يأمَه أمَهًا، إذا نسي. ومن قرأ بسكون الميم فقد خطئ. (٢: ٣٢٤)

ابن عطيّة: المراد بعد نعمة أنعم الله تعالى بها على يوسف. (الآلوسيّ ١٢: ٢٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: الأُمّة فيه وجوه:

الأوّل: (بَعْدَ أُمّة) أي بعد حين، وذلك لأنّ الحين إنّما يحصل عند اجتماع الأيّام الكثيرة، كما أنّ الأُمّة إنّما تحصل عند اجتماع الجمع العظيم، فالحين كان أُمّة من الأيّام والسّاعات.

والثّاني: قرأ الأشهب العُقَيليّ (بَعْدَ إمّة) بكسر الهمزة، والإمّة: النّعمة، والمعنى بعد ماأنعم عليه بالنّجاة.

والثّالث: قرئ (بَعْدَ أمَهٍ) أي بعد نسيان، يقال: أمِهَ يأمَه أمَهًا، إذا نسي. والصّحيح أنّها بفتح الميم، وذكره أبو عُبَيْدة بسكون الميم. وحاصل الكلام أنّه إمّا أن يكون المراد وادّكر بعد مُضيّ الأوقات الكثيرة من الوقت الّذي أوصاه يوسف عليه السلام بذكره عند الملك، أو المراد وادّكر بعد وجدان النّعمة عند ذلك الملك، أو المراد وادّكر بعد النّسيان. (١٨: ١٤٨)

الطّباطَبائيّ: الأُمّة: الجماعة الّتي تُقصَد لشأن، ويغلب استعمالها في الإنسان. والمراد هاهنا الجماعة من السّنين، وهي المدّة الّتي نسي فيها هذا القائل وهو ساقي الملك أن يذكر يوسف عند ربّه، وقد سأله يوسف ذلك فأنساه الشّيطان ذكر ربّه، فلبث يوسف في السّجن بضع سنين.

والمعنى: وقال الّذي نجا من السّجن من صاحبَي يوسف فيه وادّكر بعد جماعة من السّنين حين أوّل رؤياه: أنا أُنبّئكم بتأويل ماراّه الملك في منامه فأرسلوني إلى يوسف في السّجن حتّى أُخبركم بتأويل ذلك. (١١: ١٨٨)

عبد الكريم الخطيب: الأُمّة: الجماعة من كلّ شيء، والمراد بها هنا كُتلة من الزّمن، أي زمن طويل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى اُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢، أي على مجموعة متضخّمة من العادات

والمعتقدات. (٦: ١٢٧٩)

٥ ـ...اَنْ تَكُونَ اُمَّةٌ هِيَ اَرْبٰى مِنْ اُمَّةٍ...
النّحل: ٩٢

ابن عَبّاس: يقول: ناس أكثر من ناس.
(الطّبَريّ ١٤: ١٦٧)

مُجاهِد: كانوا يحالفون الحُلفاء، فيجدون أكثر منهم وأعزّ، فينقضون حِلْف هؤلاء، ويحالفون هؤلاء الّذين هم أعزّ منهم، فنُهوا عن ذلك.
(الطّبَريّ ١٤: ١٦٧)

قَتادَة: أن يكون قوم أعزّ وأكثر من قوم.
(الطّبَريّ ١٤: ١٦٧)

ابن قُتَيْبَة: أن تكون أُمّة، أي فريق منكم أغنى من فريق. (٢٤٨)

الزَّمَخْشَريّ: يعني جماعة قريش هي أزيد عددًا وأوفر مالًا من جماعة المؤمنين. (٢: ٤٢٦)

مثله النّيسابوريّ (١٤: ١١٤)، والقاسميّ (١٠: ٣٨٥٣)

الطّباطَبائيّ: إنّما يفعلون ذلك لتكون أُمّة ـ وهم الحالفون ـ أربى وأزيد سهمًا من زخارف الدّنيا من أُمّة، وهم المحلوف لهم. (١٢: ٣٣٥)

٦ـ...وَاِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ. فاطر: ٢٤

الزَّمَخْشَريّ: الجماعة الكثيرة، قال الله تعالى: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ اُمَّةً مِنَ النَّاسِ﴾ القصص: ٢٣، ويقال لأهل عصر: أُمّة. وفي حدود المتكلّمين الأُمّة هم المصدّقون بالرّسول دون المبعوث إليهم، وهم الّذين يعتبر إجماعهم، والمراد هاهنا أهل العصر. (٣: ٣٠٦)

الآلوسيّ: أي ما من جماعة كثيرة أهل عصر وأُمّة من الأُمم الدّارجة في الأزمنة الماضية. (٢٢: ١٨٨)

٧ـ بَلْ قَالُوا اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰى اٰثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ. الزّخرف: ٢٢

ابن عَبّاس: أي على ملّة وطريقة.
ومثله مُجاهِد، وقَتادَة، والسُّدّيّ.
(الطّبْرِسيّ ٥: ٤٤)

وجدنا آباءنا على دين. الطّبَريّ ٢٥: ٦٠)

مُجاهِد: على ملّة. (الطّبَريّ ٢٥: ٦٠)

مثله قُطْرُب. (أبو حَيّان ٨: ١١)

على دين، على ملّة.

مثله قُطْرُب. (القُرطُبيّ ١٦: ٧٥)

الأخفش: على استقامة. (القُرطُبيّ ١٦: ٧٥)

الفَرّاء: قرأ القُرّاء بضمّ الألف من «أُمّة»، وكسرها مُجاهِد، وعمر بن عبد العزيز. وكأنّ الإمّة مثل السُّنّة والملّة، وكأنّ الإمّة الطّريقة، والمصدر من أممت القوم. فإنّ العرب تقول: ما أحسن إمّته وعِمّته وجِلسته، إذا كان مصدرًا. والإمّة أيضًا المُلك والنّعيم. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٠)

على ملّة: على قبلة. القُرطُبيّ ١٦: ٧٥)

أبو عُبَيْدَة: على ملّة واستقامة. ٢: ٢٠٣)

الجُبّائيّ: على جماعة، أي كانوا مجتمعين موافقين على ما نحن عليه. (الطّبْرِسيّ ٥: ٤٤)

الطَّبَريّ: اختلفت القُرّاء في قراءة قوله: (عَلَى أُمَّةٍ) فقرأته عامّة قرّاء الأمصار (عَلَى أُمَّةٍ) بضمّ الألف، بالمعنى الّذي وُصفت، من الدّين والملّة والسّنّة. وذُكر عن مُجاهد، وعمر بن عبد العزيز أنّهما قرءاه (عَلَى إمَّة) بكسر الألف.

وقد اختُلف في معناها إذا كُسرت ألفها، فكان بعضهم يوجّه تأويلها ـ إذا كسرت ـ على أنّها الطّريقة، وأنّها مصدر من قول القائل: أممت القوم فأنا أؤمّهم إمّة. وذكر عن العرب سماعًا: ماأحسنَ عِمّته وإمّته وجِلْسته، إذا كان مصدرًا.

ووجّه بعضهم ـ إذا كُسرت ألفها ـ إلى أنّها الإمّة الّتي بمعنى النّعيم والمُلك.

وقال بعضهم: الأُمّة بالضّمّ، والإمّة بالكسر بمعنى واحد.

والصّواب من القراءة في ذلك، الّذي لاأستجيز غيره: الضّمّ في الألف، لإجماع الحُجّة من قرّاء الأمصار عليه. وأمّا الّذين كسروها فإنّي لاأراهم قصدوا بكسرها إلّا معنى الطّريقة والمنهاج، على ماذكرناه قبل، لاالنّعمة والمُلك، لأنّه لاوجه لأن يقال: إنّا وجدنا آباءنا على نعمة، ونحن لهم متّبعون في ذلك، لأنّ الاتّباع إنّما يكون في الملل والأديان وماأشبه ذلك، لافي المُلك والنّعمة، لأنّ الاتّباع في المُلك، ليس بالأمر الّذي يصل إليه كلّ من أراده. (٢٥: ٦٠)

الهَرَويّ: أي على دين ومذهب. (١: ٨٧)

الزَّمَخْشَريّ: على دين. وقرىء على (إمّة) بالكسر، وكلتاهما من «الأمّ» وهو القصد، فالأُمّة: الطّريقة الّتي تؤمّ، أي تُقصد، كالرّحلة للمرحول إليه. والأُمّة: الحالة الّتي يكون عليها الآمّ، وهو القاصد. وقيل: على نعمة وحالة حسنة. (٣: ٤٨٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٣٦٥)، والنَّسَفيّ (٤: ١١٦)

النَّيسابوريّ: الدّين والطّريقة الّتي تُؤمّ، أي تُقصد. (٢٥: ٤٦)

مثله البُرُوسَويّ (٨: ٣٦١)، والطَّباطَبائيّ (١٨: ٩٣).

أبو حَيّان: (على أُمّة)، أي طريقة ودين وعادة، فقد سلكنا مسلكهم ونحن مُهتدون في اتّباع آثارهم. (٨: ١١)

الحجازيّ: الأُمّة لها معان، والمراد هنا الطّريقة والمذهب. (٢٥: ٣٤)

المُصطَفَويّ: على برنامج ومقصد محدود. (١: ١٢٧)

٨ ـ وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا. الجاثية: ٢٨

القُرطُبيّ: الأُمّة هنا: أهل كلّ ملّة. (١٦: ١٧٤)

البُرُوسَويّ: كرّر (كُلَّ أُمَّةٍ) لأنّه موضع الإغلاظ والوعيد. (٨: ٤٥٣)

أُمَّةً وَسَطًا

١ ـ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ... البقرة: ١٤٣

الإمام عليّ عليه السلام: إنّ الله تعالى إيّانا عنى بقوله:

﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، فرسول اللّه شاهد علينا ونحن شهداء اللّه على خلقه وحجّته في أرضه، ونحن الّذين قال اللّه تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾. (الطّبرسيّ ١: ٢٢٥)

[وبهذا المعنى وردت روايات عن أهل البيت عليهم السلام وكلّها تأويل.]

ابن عبّاس: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾: عدلًا.

مثله مُجاهد، وقتادة، والرّبيع. (الطّوسيّ ٢: ٦)

المؤرّج: أي وسط بين النّاس وبين أنبيائهم. (الطّوسيّ ٢: ٦)

الفرّاء: يعني عدلًا، ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، يقال: إنّ كلّ نبيّ يأتي يوم القيامة فيقول بلّغت، فتقول أُمّته: لا، فيكذّبون الأنبياء، ثمّ يُجاء بأُمّة محمّد صلّى الله عليه وآله فيصدّقون الأنبياء ونبيّهم، ثمّ يأتي النّبيّ صلّى الله عليه وآله فيصدّق أُمّته، فذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، ومنه قول اللّه: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ النّساء: ٤١. (١: ٨٣)

الطّبريّ: الأُمّة هي القرن من النّاس، والصّنف منهم، وغيرهم. (٢: ٦)

الزّجّاج: معنى الأُمّة: الجماعة، أيّ جماعة كانت. إلّا أنّ هذه الجماعة وُصفت بأنّها وسط. وفي ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ قولان: قال بعضهم: (وَسَطًا): عدلًا، وقال بعضهم: أخيارًا، واللّفظان مختلفان، والمعنى واحد، لأنّ العدل خير والخير عدل.

وقيل في صفة النّبيّ صلّى الله عليه وآله إنّه من أوسط قومه جنسًا، أي من خيارها، والعرب تصف الفاضل النّسب بأنّه: من أوسط قومه، وهذا يعرف حقيقته أهل اللّغة، لأنّ العرب تستعمل التّمثيل كثيرًا، فتمثّل القبيلة بالوادي والقاع وماأشبهه؛ فخير الوادي وسطه، فيقال: هذا من وسط قومه، ومن وسط الوادي، وسَرَرِ الوادي وسِرارة الوادي وسرّ الوادي، ومعناه كلّه: من خير مكان فيه، فكذلك النّبيّ من خير مكان في نسب العرب، وكذلك جُعلت ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي خيارًا. (١: ٢١٩)

الطّوسيّ: أخبر اللّه تعالى أنّه جعل أُمّة نبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله وسطًا، أي سمّاها بذلك وحكم لها به. والوسط: العدل، وقيل: الخيار، ومعناهما واحد. وقيل: إنّه مأخوذ من المكان الّذي تعدل المسافة منه إلى أطرافه، وقيل: بل أخذ الوسط من التّوسّط بين المُقصّر والمُغالي. (٢: ٦)

الزّمخشريّ: خيارًا، وهي صفة بالاسم الّذي هو وسط الشّيء، ولذلك استوى فيه الواحد والجمع، والمذكّر والمؤنّث. [إلى أن قال:]

أو عدولًا، لأنّ الوسط عدل بين الأطراف، ليس إلى بعضها أقرب من بعض. (١: ٣١٧)

ابن عطيّة: (أُمّة) مفعول ثان، و(وَسَطًا) نعت، والأُمّة: القرن من النّاس، ووسطًا: معناه عدلًا، ورُوي ذلك عن رسول اللّه وتظاهرت به عبارة المفسّرين. (١: ٤٣٧)

الطّبرسيّ: بيّن سبحانه فضل هذه الأُمّة على سائر الأُمم، فقال سبحانه: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وقد ذكرنا وجه تعلّق الكاف المضاف إلى ذلك بما تقدّم:

أخبر عزّ اسمه أنّه جعل أُمّة نبيّه محمّد ﷺ عدلاً وواسطة بين الرّسول والنّاس.

ومتى قيل: إذا كان في الأُمّة مَن ليس هذه صفته فكيف وصف جماعتهم بذلك؟

فالجواب أنّ المراد به من كان بتلك الصّفة، ولأنّ كل عصر لايخلو من جماعة هذه صفتهم. (١: ٤٢٤)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه إذا كان الوسط اسمًا حرّكت الوسط، كقوله: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ والظّرف مخفّف، تقول: جلست وسط القوم. واختلفوا في تفسير «الوسط» وذكروا أُمورًا:

أحدها: أنّ الوسط هو العدل، والدّليل عليه الآية، والخبر، والشّعر، والنّقل، والمعنى.

أمّا الآية فقوله تعالى: ﴿قَالَ اَوْسَطُهُمْ﴾ القلم: ٢٨، أي أعدلهم.

وأمّا الخبر فما روى القفّال عن الثّوريّ عن أبي سعيد الخُدريّ عن النّبيّ ﷺ ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ قال: عدلاً. وقال عليه الصّلاة والسّلام: «خير الأُمور أوسطها»، أي أعدلها. وقيل: كان النّبيّ ﷺ أوسط قريش نسبًا. وقال عليه الصّلاة والسّلام: «عليكم بالنّمط الأوسط».

وأمّا الشّعر فقول زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى اللّيالي الظائم

وأمّا النّقل فقال الجَوهَريّ في الصّحاح: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا﴾، أي عدلاً. وهو الّذي قاله الأخفش، والخليل، وقُطْرُب.

وأمّا المعنى فمن وجوه:

أحدها: أنّ الوسط حقيقة في البعد عن الطّرفين، ولاشكّ أنّ طرفي الإفراط والتّفريط رديئان، فالمتوسّط في الأخلاق يكون بعيدًا عن الطّرفين، فكان معتدلاً فاضلًا.

وثانيها: إنّما سمّي العدل وسطًا لأنّه لايميل إلى أحد الخصمين، والعدل هو المعتدل الّذي لايميل إلى أحد الطّرفين.

وثالثها: لاشكّ أنّ المراد بقوله: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا﴾ طريقة المدح لهم، لأنّه لايجوز أن يذكر الله وصفًا ويجعله كالعلّة في أن جعلهم شهودًا له، ثمّ يعطف على ذلك شهادة الرّسول؛ إلّا وذلك مدح، فثبت أنّ المراد بقوله: (وَسَطًا) مايتعلّق بالمدح في باب الدّين، ولايجوز أن يمدح الله الشّهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودًا إلّا بكونهم عدولاً؛ فوجب أن يكون المراد من الوسط: العدالة.

ورابعها: أنّ أعدل بقاع الشّيء وسطه، لأنّ حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد، والأوساط محميّة محوّطة، فلمّا صحّ ذلك في الوسط صار كأنّه عبارة عن المعتدل الّذي لايميل إلى جهة دون جهة.

الثّاني: أنّ الوسط من كلّ شيءٍ خياره، قالوا: وهذا التّفسير أولى من الأوّل لوجوه:

الأوّل: أنّ لفظ الوسط يُستعمل في الجمادات، قال صاحب «الكشّاف»: اكتريت جَمَلًا من أعرابيّ بمكّة للحجّ، فقال: أعطني من سطاتهنّ، أراد من خيار الدّنانير، ووصف العدالة لايوجد في الجمادات، فكان هذا

التّفسير أولى.

الثّاني: أنّه مطابق لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠.

الثّالث: أنّ الرّجل إذا قال: فلان أوسطنا نسبًا فالمعنى أنّه أكثر فضلًا، وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة. وأصل هذا أنّ الأتباع يحتوشون الرّئيس فهو في وسطهم وهم حوله، فقيل: وسط لهذا المعنى.

الرّابع: يجوز أن يكونوا (وَسَطًا) على معنى أنّهم متوسّطون في الدّين بين المُفرط والمُفرِّط، والمغالي والمقصّر في الأشياء، لأنّهم لم يغلوا كما غلت النّصارى فجعلوا ابنًا وإلهًا، ولاقصّروا كتقصير اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب، وغير ذلك ممّا قصّروا فيه.

واعلم أنّ هذه الأقوال متقاربة غير متنافية. (٤: ١٠٨)

نحوه النّيسابوريّ. (٢: ٩)

القُرطُبيّ: المعنى: وكما أنّ الكعبة وسط الأرض ﴿كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي جعلناكم دون الأنبياء وفوق الأُمم. والوسط: العدل، وأصل هذا أنّ أحمد الأشياء أوسطها.

ووسط الوادي: خير موضع فيه وأكثره كلأً وماءً. ولمّا كان الوسط مجانبًا للغلوّ والتّقصير كان محمودًا، أي هذه الأُمّة لم تغل غلوّ النّصارى في أنبيائهم، ولاقصّروا تقصير اليهود في أنبيائهم.

وفلان من أوسط قومه، وإنّه لواسطة قومه ووسط قومه، أي من خيارهم وأهل الحسب منهم. وقد وَسَط وَساطَة ووَسِطَة، وليس من الوسط الّذي بين شيئين في شيء. (٢: ١٥٣)

أبو حَيّان: اختلفت الأقاويل في المشار إليه بذلك، فقيل: المعنى أنّه شبّه جعلهم ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ بهدايته إيّاهم إلى الصّراط المستقيم، أي أنعمنا عليكم بجعلكم أُمّة وسطًا، مثل ماسبق إنعامنا عليكم بالهداية إلى الصّراط المستقيم؛ فتكون الإشارة بذلك إلى المصدر الدّالّ عليه «يهدي» أي جعلناكم أُمّة خيارًا مثل ماهديناكم باتّباع محمّد ﷺ وماجاء به من الحقّ.

وقيل: المعنى أنّه شبّه جعلهم ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ بجعلهم على الصّراط المستقيم، أي جعلناكم أُمّة وسطًا مثل ذلك الجعل القريب الّذي فيه اختصاصكم بالهداية، لأنّه قال: يهدي من يشاء. فلاتقع الهداية إلّا لمن شاء الله تعالى.

وقيل: المعنى كما جعلنا قبلتكم خير القِبَل جعلناكم خير الأُمم.

وقيل: المعنى كما جعلنا قبلتكم متوسّطة بين المشرق والمغرب جعلناكم أُمّة وسطًا.

وقيل: المعنى كما جعلنا الكعبة وسط الأرض كذلك جعلناكم أُمّة وسطًا دون الأنبياء وفوق الأُمم. وأبعد من ذهب إلى أنّ ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا﴾ البقرة: ١٣٠، أي مثل ذلك الاصطفاء جعلناكم أُمّة وسطًا، ومعنى (وَسَطًا) عُدولًا، روي ذلك عن رسول الله ﷺ وقد تظاهرت به عبارة المفسّرين، وإذا صحّ ذلك عن رسول الله ﷺ وجب المصير في تفسير الوسط إليه.

وقيل: خيارًا، وقيل: متوسّطين في الدّين بين

المُفرِط والمقصّر لم يتّخذوا واحدًا من الأنبياء إلهًا كما فعلت النّصارى، ولاقتلوه كما فعلت اليهود.

واحتجّ جمهور المعتزلة بهذه الآية على أنّ إجماع الأُمّة حجّة، فقالوا: أخبر اللّه عن عدالة هذه الأُمّة وعن خِيَرَتهم، فلو أقدموا على شيءٍ وجب أن يكون قولهم حجّة. (١: ٤٢١)

الآلوسيّ: ومعنى (وَسَطًا) خيارًا أو عُدولًا، وهو في الأصل اسم لما يستوي نسبة الجوانب إليه كالمركز، ثمّ أُستعير للخصال المحمودة البشريّة لكونها أوساطًا للخصال الذّميمة المكتنفة بها من طرفي الإفراط والتّفريط، كالجود بين الإسراف والبُخل، والشّجاعة بين الجُبْن والتّهوّر والحكمة بين الجَرْبَزَة والبَلادة، ثمّ أُطلق على المتّصف بها إطلاق الحال على المحلّ. واستوى فيه الواحد وغيره، لأنّه بحسب الأصل جامد لاتعتبر مطابقته. وقد يراعى فيه ذلك، وليس هذا الإطلاق مطّردًا كما يُظنّ من قولهم: «خير الأُمور الوسط»إذ يعارضه قولهم: على الذّم «أثقل من مُغن وسط»، لأنّه كما قال الجاحظ: يختم على القلب ويأخذ بالأنفاس، وليس بجيّد فيُطرب ولا بردي‌ءٍ فيُضحك. وقولهم: «أخو الدّون الوسط» بل هو وصف مدح في مقامين في النّسب، لأنّ أوسط القبيلة أعرقها وصميمها، وفي الشّهادة كما هنا، لأنّه العدالة الّتي هي كمال القوّة العقليّة والشّهويّة والغضبيّة فيما ينبغي على ماينبغي، ولمّا كان علم العباد لم يُحط إلّا بالظّاهر أقام الفقهاء الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصّغائر مقام ذلك، وسمّوه عدالة في إحياء الحقوق،

فليحفظ. [ثمّ ذكر وجوه الاستدلال على حجّيّة الإجماع وردّه.] (٢: ٤)

رشيد رضا: وهو تصريح بما فُهم من قوله: ﴿وَاللّٰهُ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ﴾ أي على هذا النّحو من الهداية جعلناكم أُمّة وسطًا.

قالوا: إنّ الوسط هو العدل والخيار، وذلك أنّ الزّيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنّقص عنه تفريط وتقصير، وكلّ من الإفراط والتّفريط مَيل عن الجادّة القويمة فهو شرّ ومذموم، فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر، أي المتوسّط بينهما.

قال الأُستاذ الإمام بعد إيراد هذا: ولكن يقال: لِمَ أُختير لفظ الوسط على لفظ الخيار مع أنّ هذا هو المقصود والأوّل إنّما يدلّ عليه بالالتزام؟

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنّ وجه الاختيار هو التّمهيد للتّعليل الآتي فإنّ الشّاهد على الشّيء لابدّ أن يكون عارفًا به، ومن كان متوسّطًا بين شيئين فإنّه يرى أحدهما من جانب وثانيهما من الجانب الآخر، وأمّا مَن كان في أحد الطّرفين، فلايعرف حقيقة حال الطّرف الآخر ولا حال الوسط أيضًا.

وثانيهما: أنّ في لفظ الوسط إشعارًا بالسّببيّة فكأنّه دليل على نفسه، أي أنّ المسلمين خيار وعدول لأنّهم وسط، ليسوا من أرباب الغلوّ في الدّين المفرطين، ولا من أرباب التّعطيل المفرّطين، فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال.

ذلك أنّ النّاس كانوا قبل ظهور الإسلام على

قسمين:

قسم تقضي عليه تقاليده بالمادّيّة المحضة فلاهمّ له إلّا الحظوظ الجسديّة كاليهود والمشركين. وقسم تحكم عليه تقاليده بالرّوحانيّة الخالصة، وترك الدّنيا ومافيها من اللّذّات الجسمانيّة، كالنّصارى والصّابئين وطوائف من وثنيّي الهند أصحاب الرّياضيّات.

وأمّا الأُمّة الإسلاميّة فقد جمع اللّه لها في دينها بين الحقّين حقّ الرّوح وحقّ الجسد، فهي روحانيّة جثمانيّة، وإن شئت قلت: إنّه أعطاها جميع حقوق الإنسانيّة، فإنّ الإنسان جسم وروح، حيوان ومَلَك. فكأنّه قال: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ تعرفون الحقّين وتبلغون الكمالين. (٢: ٤)

المَراغيّ: أي وقد جعلنا المسلمين خيارًا وعدولًا، لأنّهم وسط، فليسوا من أرباب الغُلوّ في الدّين المُفرطين، ولامن أرباب التّعطيل المفرّطين. (٢: ٦)

الطَّباطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد كما ستحوّل القبلة لكم لنهديكم إلى صراط مستقيم كذلك جعلناكم أُمّة وسطًا. وقيل: إنّ المعنى ومثل هذا الجعل العجيب جعلناكم أُمّةً وسطًا، وهو كماترى.

وأمّا المراد بكونهم «أُمّة وسطًا شهداء على النّاس» فالوسط هو المتخلّل بين الطّرفين لا إلى هذا الطّرف ولا إلى ذاك الطّرف، وهذه الأُمّة بالنّسبة إلى النّاس ـ وهُم أهل الكتاب والمشركون ـ على هذا الوصف فإنّ بعضهم ـ وهم المشركون والوثنيّون ـ إلى تقوية جانب الجسم محضًا، لايريدون إلّا الحياة الدّنيا والاستكمال بملاذّها وزخارفها وزينتها، لايرجون بعثًا ولانشورًا، ولايعبأُون بشيء من الفضائل المعنويّة والرّوحيّة، وبعضهم ـ كالنّصارى ـ إلى تقوية جانب الرّوح لايدعون إلّا إلى الرُّهبانيّة ورفض الكمالات الجسميّة الّتي أظهرها اللّه تعالى في مظاهر هذه النّشأة المادّيّة، لتكون ذريعة كاملة إلى نيل ماخلق لأجله الإنسان؛ فهؤلاء أصحاب الرّوح أبطلوا النّتيجة بإبطال سببها، وأُولئك أصحاب الجسم أبطلوا النّتيجة بالوقوف على سببها والجمود عليها، لكن اللّه سبحانه جعل هذه الأُمّة وسطًا بأن جعل لهم دينًا يهدي منتحليه إلى سواء الطّريق، وسط الطّرفين لاإلى هؤلاء، ولاإلى هؤلاء بل يُقوّي كلًّا من الجانبين ـ جانب الجسم وجانب الرّوح ـ على مايليق به، ويندب إلى جمع الفضيلتين، فإنّ الإنسان مجموع الرّوح والجسم لاروح محضًا ولاجسم محضًا، ومحتاج في حياته السّعيدة إلى جمع كلا الكمالين والسّعادتين المادّيّة والمعنويّة؛ فهذه الأُمّة هي الوسط العدل الّذي به يقاس ويوزن كلّ من طرفي الإفراط والتّفريط، فهي الشّهيدة على سائر النّاس الواقعة في الأطراف. والنّبيّ ﷺ وهو المثال الأكمل من هذه الأُمّة، هو شهيد على نفس الأُمّة، فهو ﷺ ميزان يوزن به حال الآحاد من الأُمّة، والأُمّة ميزان يوزن به حال النّاس، ومرجع يرجع إليه طرفا الإفراط والتّفريط. هذا ماقرّره بعض المفسّرين في معنى الآية، وهو في نفسه معنى صحيح لايخلو عن دقّة، إلّا أنّه غير منطبق على لفظ الآية، فإنّ كون «الأُمّة وسطًا» إنّما يصحّح كونها مرجعًا يرجع إليه الطّرفان، وميزانًا يوزن به الجانبان، لاكونها شاهدة تشهد على الطّرفين، أو يشاهد الطّرفين فلاتناسب بين

الوسطيّة بذلك المعنى والشّهادة وهو ظاهر. على أنّه لاوجه حينئذ للتّعرّض بكون رسول اللّه شهيدًا على الأُمّة؛ إذ لايترتّب شهادة الرّسول على الأمّة على جعل الأُمّة وسطًا، كما يترتّب الغاية على المغيّى والغرض على ذيه. [وهناك أبحاث أُخرى راجع «ش هـ د» و«و س ط»]

(١: ٣١٩)

٢ـ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَايَعْمَلُونَ. المائدة: ٦٦

راجع «ق ص د» (مقتصدة).

أُمَّةً وَاحِدَةً

١ـ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَااخْتَلَفَ فِيهِ اِلَّا الَّذِينَ اُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. البقرة: ٢١٣

أُبيّ بن كعب: كانوا أُمّة واحدة حيث عرضوا على آدم، ففطرهم يومئذ على الإسلام، وأقرّوا له بالعبوديّة، وكانوا أُمّة واحدة مسلمين كلّهم. (الطّبريّ ٢: ٣٣٥)

ابن عبّاس: كان بين نوح وآدم عشرة قرون، كلّهم على شريعة من الحقّ، فاختلفوا، فبعث الله النّبيّين مبشّرين ومنذرين. (الطّبريّ ٢: ٣٣٤)

كان النّاس أُمّة واحدة على الكفر قبل إبراهيم عليه السّلام، فبعثه اللّه تعالى. (أبو الفتوح ١: ٣٤٩)

يقول: كانوا كفّارًا. (ابن كثير ١: ٤٤٣)

الضّحّاك: كانوا على الحقّ، فاختلفوا.

مثله قتادة. (الطّوسيّ ٢: ١٩٣)

الحسن: كان النّاس من عهد آدم إلى زمان نوح عليه السّلام على أُمّة وطريقة واحدة.

مثله عطاء. (أبو الفتوح ١: ٣٤٩)

الإمام الباقر عليه السّلام: كانوا قبل نوح أُمّة واحدة على فطرة اللّه لا مهتدين ولاضلّالًا فبعث اللّه النّبيّين. (الطّبرسيّ ١: ٣٠٧)

قتادة: كانوا على الهدى جميعًا.

(ابن كثير ١: ٤٤٣)

السّدّيّ: دينًا واحدًا على دين آدم، فاختلفوا، فبعث اللّه النّبيّين مبشّرين ومنذرين، وكان الدّين الّذي كانوا عليه دين الحقّ. (الطّبريّ ٢: ٣٣٦)

الكلبيّ: هم أهل سفينة نوح، وكانوا فرقة تدين بالإسلام الحنيف، ثمّ بعد وفاة نوح اختلفوا.

(المَيبُديّ ١: ٥٦٥)

الإمام الصّادق عليه السّلام: عن يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

قال: كان هذا قبل نوح أُمّة واحدة، فبدا للّه فأرسل الرّسل قبل نوح.

قلت: أعلى هدىً كانوا أم على ضلالة؟

قال: كانوا على ضلالة، قال: بل كانوا ضلّالًا لامؤمنين ولاكافرين ولامشركين. (العَروسيّ ١: ٢٠٨)

كان ذلك قبل نوح، قيل: فعلى هدًى كانوا؟

قال: لا، كانوا ضُلّالًا، وذلك بأنّه لمّا انقرض آدم عليه السلام وصالح ذرّيّته بقي شَيْث وصيّه لايقدر على إظهار دين اللّه الّذي كان عليه آدم وصالح ذرّيّته؛ وذلك أنّ قابيل توعده بالقتل كما قتل أخاه هابيل، فسار فيهم بالتّقيّة والكتمان، فازدادوا كلّ يوم ضلالًا حتّى لم يبق على الأرض معهم إلّا مَن هو سلف، ولحق الوصيّ بجزيرة في البحر يعبد اللّه، فبدا للّه تبارك وتعالى أن يبعث الرّسل، ولو سئل هؤلاء الجهّال لقالوا: قد فرغ من الأمر، فكذبوا، إنّما هو شيءٌ يحكم به اللّه في كلّ عام، ثمّ قرأ ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان: ٤، فيحكم اللّه تبارك وتعالى مايكون في تلك السّنة من شدّة أو رخاء أو مطر أو غير ذلك.

قلت: أفضُلّال كانوا قبل النّبيّين أم على هدًى؟

قال: لم يكونوا على هدًى، كانوا على فطرة اللّه الّتي فطرهم عليها لاتبديل لخلق اللّه، ولم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم اللّه؛ أما تسمع يقول إبراهيم: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ الأنعام: ٧٧، أي ناسيًا للميثاق. (العَروسيّ ١: ٢٠٨)

ابن زَيْد: حين أخرجهم من ظهر آدم، لم يكونوا أُمّة واحدة قطّ غير ذلك اليوم، فبعث اللّه النّبيّين، هذا حين تفرّقت الأُمم. (الطَّبَريّ ٢: ٣٣٦)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى «الأُمّة» في هذا الموضع، وفي «النّاس» الّذين وصفهم اللّه بأنّهم كانوا أُمّة واحدة، فقال بعضهم: هم الّذين كانوا بين آدم ونوح، وهم عشرة قرون، كلّهم كانوا على شريعة من الحقّ، فاختلفوا بعد ذلك.

فتأويل «الأُمّة» ـ على هذا القول الّذي ذكرناه عن ابن عبّاس ـ: الدّين، كما قال النّابغة الذّبيانيّ:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة

وهل يأثمن ذوأمّة وهو طائع

يعني ذاالدّين، فكان تأويل الآية على معنى قول هؤلاء: كان النّاس أُمّة مجتمعةً على ملّة واحدة ودين واحد، فاختلفوا، فبعث اللّه النّبيّين مبشّرين ومنذرين.

وأصل الأُمّة: الجماعة، تجتمع على دين واحد، ثمّ يكتفي بالخبر عن الأُمّة من الخبر عن الدّين، لدلالتها عليه، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة: ٤٨، يراد به أهل دين واحد وملّة واحدة، فوجه ابن عبّاس في تأويله قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ إلى أنّ النّاس كانوا أهل دين واحد حتّى اختلفوا.

وقال آخرون: بل تأويل ذلك كان آدم على الحقّ إمامًا لذرّيّته، فبعث اللّه النّبيّين في ولده، ووجّهوا معنى «الأُمّة» إلى الطّاعة للّه والدّعاء إلى توحيده واتّباع أمره، من قول اللّه عزّوجلّ: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ النّحل: ١٢٠، يعني بقوله: (أُمّة) إمامًا في الخير يُقتدى به، ويُتّبع عليه.

قال مُجاهِد: آدم أُمّة واحدة، وكأنّ من قال هذا القول استجاز بتسمية الواحد باسم الجماعة، لاجتماع أخلاق الخير الّذي يكون في الجماعة المفرّقة فيمن سمّاه بالأُمّة، كما يقال: فلان أُمّة واحدة، يقوم مقام الأُمّة. وقد يجوز أن يكون سمّاه بذلك لأنّه سبب

لاجتماع الأسباب من النّاس على مادعاهم إليه من أخلاق الخير، فلمّا كان آدم عليه السلام سببًا لاجتماع من اجتمع على دينه من ولده إلى حال اختلافهم، سمّاه بذلك أُمّة.

وقال آخرون: معنى ذلك كان النّاس أُمّة واحدة، على دين واحد، يوم استخرج ذرّيّة آدم من صُلبه، فعرضهم على آدم.

وتأويل الآية على هذا القول نظير تأويل قول من قال بقول ابن عَبّاس: إنّ النّاس كانوا على دين واحد فيما بين آدم ونوح، وقد بيّنّا معناه هنالك، إلّا أنّ الوقت الّذي كان فيه النّاس أُمّة واحدة مخالف الوقت الّذي وقّته ابن عَبّاس.

وقال آخرون: بخلاف ذلك كلّه في ذلك، وقالوا: إنّما معنى قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ على دين واحد، فبعث اللّٰه النّبيّين.

وأولى التّأويلات في هذه الآية بالصّواب أن يقال: إنّ اللّٰه عزّوجلّ أخبر عباده أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة على دين واحد وملّة واحدة.

وقد يجوز أن يكون ذلك الوقت الّذي كانوا فيه (أُمَّةً وَاحِدَةً) من عهد آدم إلى عهد نوح عليه السلام، كما روى عِكرِمَة عن ابن عَبّاس، وكما قاله قَتادَة. وجائز أن يكون كان ذلك حين عرض على آدم خلقه. وجائز أن يكون كان ذلك في وقت غير ذلك.

ولادلالة من كتاب اللّٰه ولاخبر يثبت به الحجّة على أيّ هذه الأوقات كان ذلك، فغير جائز أن نقول فيه إلّا ماقال اللّٰه عزّوجلّ: من أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة، فبعث اللّٰه فيهم ـ لمّا اختلفوا ـ الأنبياء والرّسل، ولايضرّنا الجهل بوقت ذلك، كما لاينفعنا العلم به، إذا لم يكن العلم به للّٰه طاعة.

غير أنّه أيّ ذلك كان، فإنّ دليل القرآن واضح، على أنّ الّذين أخبر اللّٰه عنهم أنّهم كانوا أُمّة واحدة، إنّما كانوا أُمّة واحدة على الإيمان ودين الحقّ، دون الكفر باللّٰه والشّرك به، وذلك أنّ اللّٰه جلّ وعزّ قال في السّورة الّتي يذكر فيها يونس: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ يونس: ١٩، فتوعّد جلّ ذكره على الاختلاف لا على الاجتماع، ولا على كونهم أُمّة واحدة، ولو كان اجتماعهم قبل الاختلاف كان على الكفر، ثمّ كان الاختلاف بعد ذلك، لم يكن إلّا بانتقال بعضهم إلى الإيمان، ولو كان ذلك كذلك لكان الوعد أولى بحكمته جلّ ثناؤه في ذلك الحال من الوعيد، لأنّها حال إنابة بعضهم إلى طاعته، ومحال أن يتوعّد في حال التّوبة والإنابة، ويترك ذلك في حال اجتماع الجميع على الكفر والشّرك. (٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٧)

أبو مسلم الأصفهانيّ: إنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة في التّمسّك بالشّرائع العقليّة، وهي الاعتراف بوجود الصّانع وصفاته، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقليّة، كالظّلم والكذب، والجهل، والعبث وأمثالها. (الفخر الرّازيّ ٦: ١٤)

القُمّيّ: قبل نوح على مذهب واحد فاختلفوا. (١: ٧١)

الطُّوسيّ: أهل ملّة واحدة. [ثمّ استشهد بشعر]

واختلفوا في الدّين الّذي كانوا عليه، فقال ابن عبّاس، والحسن، واختاره الجبّائيّ: إنّهم كانوا على الكفر. وقال قتادة، والضّحّاك: كانوا على الحقّ، فاختلفوا.

فإن قيل: إذا كان الزّمان لايخلو من حجّة كيف يجوز أن يجتمعوا كلّهم على الكفر؟

قلنا: يجوز أن يقال ذلك على التّغليب، لأنّ الحجّة إذا كان واحدًا أو جماعة يسيرة لايظهرون خوفًا وتقيّة، فيكون ظاهر النّاس كلّهم الكفر باللّه، فلذلك جاز الإخبار به على الغالب من الحال، ولايُعتدّ بالمدّة القليلة. (٣: ١٩٤)

الطّبرسيّ: [بعد نقل قول الإمام الباقر عليه السلام قال:]

وعلى هذا فالمعنى أنّهم كانوا متعبّدين بما في عقولهم غير مهتدين إلى نبوّة ولاشريعة، ثمّ بعث اللّه النّبيّين بالشّرائع لمّا علم أنّ مصالحهم فيها ﴿فَبَعَثَ اللّهُ﴾، أي أرسل اللّه النّبيّين. (١: ٣٠٧)

أبو الفتوح: [بعد نقل قول الحسن، وعطاء، والكلبيّ، وابن عبّاس قال:]

وجميع ماتقدّم ينحصر في ثلاثة أقوال:

الأوّل: كان النّاس على ملّة واحدة من الكفر، والكفر على اختلاف أنواعه ملّة واحدة.

الثّاني: كان النّاس على ملّة واحدة من معرفة اللّه والإسلام، وماكان بينهم خلاف.

الثّالث: كان النّاس غير مكلّفين، فبعث اللّه النّبيّين. (١: ٣٤٩)

الفخر الرّازيّ: [له بحث مستوفى لخّصه النّيسابوريّ كما سيأتي] (٦: ١١)

البيضاويّ: متّفقين على الحقّ فيما بين آدم وإدريس أو نوح أو بعد الطّوفان، أو متّفقين على الجهالة والكفر في فترة إدريس أو نوح. (١: ١١٣)

النّيسابوريّ: الآية فيه إشارة إلى أنّ التّباغي والتّحاسد والتّنازع في طلب الدّنيا وطيّباتها لايختصّ بهذا الزّمان، وإنّما ذلك داء قديم في الإنسان.

ثمّ «الأمّة الواحدة» كانوا على الحقّ أو على الباطل، فيه للمفسّرين أقوال:

الأوّل: أنّهم كانوا على الحقّ، واختاره المحقّقون لوجوه:

منها قوله تعالى: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ وهذا يدلّ على أنّ النّبيّين عليهم السلام بُعثوا حين الاختلاف وصيرورة بعضهم مبطلًا، ولو كانوا قبل ذلك مجتمعين على الكفر لكان بعث الأنبياء إليهم حينئذ أولى.

ومنها النّقل المتواتر: أنّ آدم وأولاده كانوا مسلمين مطيعين للّه تعالى، إلى أن قتل قابيل هابيل حسدًا وبغيًا.

ومنها أنّ وقت الطّوفان لم يُبق إلّا أهل السّفينة، وكلّهم كانوا على الحقّ والدّين الصّحيح، فلعلّ (النّاس) إشارة إليهم.

ومنها أنّ الدّين الحقّ يتوقّف على النّظر، والنّظريّات مستندة بالآخرة إلى مقدّمات تعلم صحّتها بضرورة العقل، وإلى ترتيب كذلك. فالعقل السّليم لايغلط لو لم يعرض له سبب من خارج، فالصّواب له بالذّات والخطأ بالعرض، وما بالذّات أقدم ممّا بالعرض،

بحسب الاستحقاق، وبحسب الزّمان أيضًا.

فالأولى: أن يقال: كان النّاس على الحقّ ثمّ اختلفوا لأسباب خارجة كالبغي والحسد، ويؤيّده قوله ﷺ: «كلّ مولود على الفطرة فأبواه يهوّدانه، وينصّرانه، ويمجّسانه».

الثّاني: وهو مرويّ عن ابن عبّاس، والحسن، وعطاء أنّهم كانوا على الباطل، لأنّ بعثة الأنبياء مترتّبة على ذلك، ولو كانوا على الحقّ لم يحتجّ إلى بعثتهم.

ولو قيل: إنّ تقدير الآية: فاختلفوا فبعث اللّه، كما قرأ به ابن مسعود، فالأصل عدم الإضمار، والقراءة الشّاذّة لايُعتدّ بها.

ومتى كان النّاس متّفقين على الكفر؟ قالوا: من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفّارًا بحكم الأغلب وإن كان فيهم بعض المسلمين كهابيل وشيث وإدريس، كما يقال: «دار الكفر» وإن كان فيها مسلمون.

الثّالث: عن أبي مسلم والقاضي أبي بكر أنّهم كانوا أُمّة واحدة في التّمسّك بالشّرائع العقليّة، وهي الاعتراف بوجود الصّانع وصفاته، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقليّة كالظّلم والكذب والعبث.

واحتجّا بأنّ لفظ (النّبيّين) جمع معرّف فيفيد العموم و«الفاء» توجب التّعقيب، فيعلم من ذلك أنّ تلك الواحدة متقدّمة على جميع الشّرائع، فلاتكون إلّا مستفادة من العقل.

ثمّ سأل القاضي نفسه فقال: أو ليس أوّل النّاس آدم وإنّه كان نبيًّا مبعوثًا؟ وأجاب بأنّه يحتمل أن يكون مع أولاده متمسّكين بالشّرائع العقليّة أوّلًا، ثمّ إنّ اللّه تعالى بعثه إلى أولاده. ويحتمل أنّ شريعته قد صارت مندرسة ثمّ رجع النّاس إلى الشّرائع العقليّة.

الرّابع: التّوقّف، فلا دلالة في الآية على أنّهم كانوا محقّين أو مبطلين.

الخامس: أنّ المراد من (النّاس) أهل الكتاب الّذين آمنوا بموسى عليه السلام ثمّ اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث اللّه النّبيّين ومعهم الكتب، كما بعث داود ومعه الزّبور، وعيسى ومعه الإنجيل، ومحمّدًا ﷺ ومعه الفرقان، لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الأشياء الّتي اختلفوا فيها. وهذا القول يوافق قول من قال: إنّ الخطاب في ﴿يَاءَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ادْخُلُوا فِى السِّلْمِ﴾ البقرة: ٢٠٨، لأهل الكتاب، فيراد بـ(النّاس) إذن ناس معهودون. (٢: ٢١٢)

أبو حَيّان: [وبعد نقله (١٢) قولًا في (النّاس) قال:]

وأمّا في التّوحيد فخمسة أقوال: إمّا في الإيمان، وإمّا في الكفر، وإمّا في الخلقة على الفطرة، وإمّا في الخلوّ عن الشّرائع، وإمّا في كونهم من جوهر واحد وهو الأب.

وقد رُجّح كونهم أُمّة واحدة في الإيمان بقوله: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ﴾ وإنّما بُعثوا حين الاختلاف، ويؤكّده قراءة عبد اللّه (أُمّة واحدة فاختلفوا)، وبقوله: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ فهذا يدلّ على أنّ الاتّفاق كان حصل قبل البعث والإنزال، وبدلالة العقول إذ النّظر المستقيم يؤدّي إلى الحقّ، ويكون آدم بُعث إلى أولاده

وكانوا مسلمين، وبالولادة على الفطرة، وبأنّ أهل السّفينة كانوا على الحقّ وبإقرارهم في يوم الذّرّ.

ويظهر أنّ هذا القول هو الأرجح لقراءة عبد اللّه وللتّصريح بهذا المحذوف في آية أُخرى، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ يونس: ١٩، والقرآن يفسّر بعضه بعضًا، وتقدّم شرح (أمّة) في قوله: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ البقرة: ١٢٨.

وفي قراءة أُبيّ (كَانَ البشر) إشارة إلى أنّه لايراد بـ(النّاس) معهودون.

ومن جعل الاتّحاد في الإيمان قدّر: فاختلفوا فبعث اللّه، ومن جعل ذلك في الكفر لايحتاج إلى هذا التّقدير، إذ كانت بعثة النّبيّين إليهم. وأوّل الرّسل على ماورد في الصّحيح في حديث الشّفاعة نوح على نبيّنا وآله وعليه السّلام، يقول النّاس له: أنت أوّل الرّسل المعنى إلى قوم كفّار، لأنّ آدم قبله وهو مرسل إلى بنيه يعلّمهم الدّين والإيمان. (٢: ١٣٥)

رشيد رضا: «يقول المؤلّف محمّد رشيد رضا: كتب في تفسير هذه الآية الأُستاذ الإمام [الشّيخ محمّد عبده] باقتراح منّي وأنا الّذي وضعت الأرقام للسّور والآيات في شواهد ماكتبه وهذا نصّه»

تطلق «الأُمّة» في كتاب اللّه تعالى بمعنى الملّة أي العقائد وأُصول الشّريعة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢، بعد ماذكر من شأن جماعة الأنبياء صلوات اللّه عليهم وكما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ المؤمنون: ٥١، ٥٢، رجّح كثير من المفسّرين أنّ المراد من الأُمّة في الآيتين الملّة، أي العقائد وأُصول الشّرائع، أي أنّ جميع الأنبياء ورسل اللّه على ملّة واحدة ودين واحد كما قال: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩، وقال كثير منهم: إنّ «الأُمّة» في هذه الآية بمعنى الجماعة كما هي في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٨١، أي جماعة وكما في قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١٠٤ ولاتكون بمعنى الجماعة مطلقًا وإنّما هي بمعنى الجماعة الّذين تربطهم رابطة اجتماع يعتبرون بها واحدًا، وتسوّغ أن يطلق عليهم اسم واحد كاسم الأُمّة، وتكون بمعنى السّنين كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ هود: ٨، وفي قوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، وبمعنى الإمام الّذي يقتدى به كما في قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾ النّحل: ١٢٠، وبمعنى إحدى الأُمم المعروفة كما في قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠، وهذا المعنى الأخير لايخرج عن معنى الجماعة على ماذكرنا وإنّما خصّصه العرف تخصيصًا.

وقد حمل جمهور من المفسّرين لفظ «الأُمّة» في هذه الآية على الملّة ثمّ اختلفوا فيم كانت الملّة، فقال جمهورهم: إنّها ملّة الهدى والدّين القويم، فيكون معنى الآية في رأيهم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً﴾ أي ملّة ﴿وَاحِدَةً﴾

قيّمة الدّين صحيحة العقائد جارية في أعمالها على أحكام الشّرائع ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ البقرة: ٢١٣، ولمّا وجدوا أنّ المعنى لايكون قويمًا، لأنّه لامعنى لإرسال الرّسل إلى الأُمم الصّالحة المهتدية ليحكموا بينهم فيما يختلفون فيه، إذ لايتأتّى الاختلاف الّذي يحتاج في رفعه إلى رسالة الرّسل مع استقامة العمل والوقوف عند حدود الشّرائع، قالوا: لابدّ من تقدير في العبارة فيكون الكلام: كان النّاس أُمّة واحدة فاختلفوا فبعث اللّه النّبيّين مبشّرين ومنذرين، والقرينة على هذه القضيّة المقدّرة قوله فيما بعد: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ البقرة: ٢١٣.

وأنت ترى أنّ هذا بمنزلة أن تقول: كان زيد عالمًا فبعثت إليه من يعلّمه ماكان نسيه من معلوماته، أو كان عاملًا فأرسلت إليه من يعظه في العود إلى ماترك من عمله، وتقول: إنّ كلامي على تقدير كان عالمًا فنسي أو كان عاملًا فترك العمل فبعثت إليه أو أرسلت إليه إلخ وهو ممّا لايقبله ذوق عربيّ، فإذا كنت لاتراه لائقًا بكلامك فكيف تجده لائقًا بكلام اللّه أبلغ الكلام! وأولى قول [من] يملك العقول والأفهام.

وممّا استدلّوا به على صحّة قولهم أنّ آدم عليه السلام كان نبيًّا وكان أولاده على ملّته هادين مهتدين إلى أن وقع التّحاسد بين ولديه وكان من قتل أحدهما للآخر ماهو معروف، وأنّ الإنسان يولد على الفطرة السّليمة والدّين الحقّ، وإنّما يعرض له ماينحرف به عن الفطرة من تحكّم الأهواء، وإغواء الشّهوات، ورين الشّبهات، ونحو ذلك، فلا ريب يكون للإنسان طور أوّل كان فيه خيّرًا عادلًا واقفًا عند الحقّ فيما يعتقد ومايعمل، ثمّ يعرض عليه مايعرض من الميل إلى الشّرّ والقبيح من الأعمال.

ولكن هذه الأدلّة لاتغيّر شيئًا ممّا ذكرناه مختصًّا بتأليف الكلام، على أنّه قد عرض على أولاد آدم من بعده أطوار كثيرة بلغ بهم الجهل في بعضها أن كانوا ملّة واحدة في الكفر وفساد الأعمال، كما كانت الحال لعهد نوح وعهد إبراهيم من بعده، والآية لم تحدّد زمن كان النّاس أُمّة واحدة، وغاية مافي الأمر أن يكون النّبيّون المبعوثون مخصوصين بغير آدم أو نوح مثلًا إذا حملت الأُمّة الواحدة على أُمّة الضّلال، وملّة الفساد والاعتلال.

ولذلك ذهبت طائفة أُخرى وفي مقدّمتهم ابن عبّاس، وعطاء، والحسن إلى أنّ «الأُمّة الواحدة» أُمّة الضّلال، الّتي لاتهتدي بحقّ ولاتقف في أعمالها عند حدّ شريعة، واحتجّوا على قولهم بهذا التّعقّب في الآية بأنّه جعل بعثة الرّسل تابعة لوحدة الأُمّة، ولاتكون كذلك حتّى تكون تلك الوحدة قاضية بالحاجة إلى إرسالهم ليحكموا بينهم في الاختلاف الّذي يقع فيهم بسبب الفساد في العقائد، والذّهاب مع الأهواء الضّالّة في الأعمال، واعتداء بعضهم على بعض لذلك، وانتهاكهم حرمة ماأمر اللّه برعاية حرمته، فيجب أن تكون وحدة الأُمّة وحدة في الباطل حتّى يرد الحقّ عليه فيزهقه، وأمّا لو كانت الأُمّة واحدة في الهدى واتّباع الحقّ فلا معنى لجعل بعثة الرّسل مترتّبة عليها كما هو ظاهر.

ودفعوا ما يقال: من أنّ آدم كان نبيًّا وكان من أولاده من بقي على شريعته فكيف يقال: إنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة على الباطل دفعوه بأنّ الحكم على الغالب، فقد كان النّاس لعهد نوح كفّارًا إلّا القليل منهم، ومن المعروف أنّه يقال: «دار كفر» لمن كان أغلب سكّانها كفّارًا وإن كان فيها مسلمون. وقد يجاب بما تقدّم ذكره من تخصيص النّبيّين بما بعد آدم ونوح من إبراهيم ومن بعده، ولكنّ المعنى كما تراه ليس ممّا تطمئنّ إليه النّفس بعد النّظر إلى آدم ورسالته، ومن بقي من أولاده على ملّته.

وقال أبو مسلم، والقاضي أبو بكر: إنّ وحدة الأُمّة كانت فيما هو من مقتضى أصل الفطرة من الأخذ بما يرشد إليه العقل في الاعتقاد والعمل، فكان النّاس يهتدون بعقولهم، والنّظر المحض في الآيات الدّالّة على وجود الصّانع ووجوب شكره، ثمّ كانوا يميزون الحسن من القبيح، والباطل من الصّحيح، بالنّظر في المنافع والمضارّ، أو الاتّفاق مع ما يليق بالله على حسب مايرشد إليه العقل أو مالا يليق.

ولا ريب أنّ استسلام النّاس إلى عقولهم بدون هداية إلهيّة ممّا يدعو إلى الاختلاف، بل كثيرًا ما حالت الأوهام، دون الوصول إلى المراد من العقائد والأحكام، فيكون الاختلاف مفهومًا من معنى الوحدة على هذا التّأويل وماسبقه ولهذا رتّب عليها بعثة الأنبياء ليحكموا بما أنزل الله فيما اختلف فيه النّاس.

وقد أورد القاضي على نفسه مسألة آدم ورسالته وأجاب عنها بأنّه من الجائز أن يكون آدم وأولاده قد بدأ أمرهم على سنّة الفطرة فكانوا من أهل النّظر، ثمّ بعد أن كثر أولاده وظهر أنّ هداية العقل وحده لاتكفي في حفظ سلامة القلوب ولإصلاح الأعمال، أرسله الله إليهم بهداية إلهيّة من عنده، وأنّه من المحتمل بل يكاد يكون من المحقّق أنّه طرأ على نسل آدم ماأنساهم شرعه فعادوا إلى استعمال عقولهم وحدها فعادت إليهم الوحدة فيما يؤدّي إلى الاختلاف ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ...﴾ البقرة: ٢١٣.

وتوقّف قوم في معنى «الأُمّة» وقالوا: لاحاجة إلى البحث في أنّها كانت أُمّة هداية أو أُمّة ضلال أو أُمّة عقل، وهو قول غاية في الغرابة، لأنّه ذهاب إلى ترك فهم الآية الكريمة، ومعنى ترتيب بعثة الأنبياء على وحدة الأُمّة، اللّهمّ إلّا أن يكون القائل قد أراد ماسيأتي لنا ذكره إن شاء الله تعالى.

وأغرب من هذا القول قول بعض المفسّرين، ونُقل عن مُجاهد أنّ النّاس هم آدم وحده، وأنّه كان أُمّة يُقتدى به، ولاندري ماذا يقول أصحاب هذا القول في تفسير بقيّة الآية؟ نعوذ بالله من الخذلان.

ويزعم آخرون أنّ المراد من الآية أهل الكتاب الّذين آمنوا بموسى عليه السلام ثمّ اختلفوا بغيًا بينهم، فأُرسلت إليهم الرّسل بكتب تهذّبهم كما أُرسل داود بزبوره وعيسى بإنجيله ليردّوهم إلى الحقّ فيما اختلفوا فيه، وهو تخصيص للنّاس وللنّبيّين بما لادليل عليه البتّة كما لايخفى.

قال ابن العادل نقلًا عن القُرطُبيّ: ولفظة (كَانَ) على هذه الأقوال على بابها من المضيّ ويحتمل أن تكون

للثّبوت، والمراد الإخبار عن النّاس الّذين هم الجنس كلّه أنّهم أُمّة واحدة في خلوّهم عن الشّرائع وجهلهم بالحقائق لولا أنّ الله منّ عليهم بالرّسل تفضّلًا منه فلاتختصّ بالمضيّ فقط بل يكون معناها كقوله: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ النّساء: ٩٦.

وقد قارب الصّواب في هذا الاحتمال الثّاني وهو الّذي كان يذهب الذّهن إليه لأوّل الأمر لولا مايشتغل به من النّظر في تلك الضّروب من التّأويل، فتفرّق به السّبل ويكاد يضلّ السّبيل، ونحن ذاكرون لك إن شاء الله مايُجلي المعنى في الآية مقتفين أثر ابن العادل والقُرطُبيّ فيما قالاه في معنى (كَانَ) وأنّها للثّبوت لاللمضيّ، غير أنّا نقدّم لك ماجاء في كتاب الله من وصف الأُمّة بالواحدة، والمعنى من ذلك الوصف في مواضعه المختلفة، ليكون في ذلك توضيح لما نقصد، وسنَد لنا فيما إليه نعمد، والله الموفّق.

ورد وصف الأُمّة بالواحدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ * وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ الأنبياء: ٩٢، ٩٣، جاءت هذه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ...﴾ بعد ذكر جمع من الأنبياء صلوات الله عليهم وذكر ماكان من شأنهم مع قومهم، والخطاب فيها للأنبياء كما يفسّره قوله تعالى في سورة «المؤمنون» بعد ماذكر من أحوال الأنبياء والمرسلين وماكان من أقوامهم معهم: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ المؤمنون: ٥١ ـ ٥٣.

وقد جاء لفظ (أُمَّةً) بالنّصب في الآيتين على الحال والخبر قد تمّ في قوله: ﴿وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ أي هذا الجمع من الأنبياء والمرسلين أُمّتكم، أي جماعتكم حال أنّها أُمّة واحدة، أي ليس جمعًا تربطه الرّوابط البعيدة، كما يقال: أُمّة الهند، على اختلاف مللها وتفرّق كلمتها، بل هي أُمّة تربطها رابطة قريبة هي رابطة الاهتداء بنور الله والدّعوة إلى توحيده، والقيام على شرعه وحمل النّاس على اتّباع أحكامه، فهي مجتمعة على أمر واحد لاتعدّد فيه هو الحقّ والعدل، فهي جديرة بأن تكون أُمّة واحدة.

وإن شئت قلت كما قالوا: إنّ الأُمّة بمعنى الملّة في الآيتين، يراد بذلك أنّ الله يخبر المرسلين بأنّ هذا الّذي سبق في الكلام من السّير في النّاس بهداية الله والمثابرة على ذلك وعدم المبالاة بما يكون منهم من تكذيب أو تثريب أو تعذيب، هذه هي ملّتكم ودينكم وهو أمر واحد لاتعدّد فيه، يأتي به السّابق، ويتبعه عليه اللّاحق، لايختلف فيه نبيّ، عن نبيّ ولايتناكر فيه مرسَل مرسلًا.

هذا المعنى من الوحدة هو الّذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ هود: ١١٨، ١١٩، وفي قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَالَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَانَصِيرٍ﴾ الشّورى: ٨

أي لو شاء ربّك لخلق النّاس على غريزة تميل إلى

الحقّ، وفطرة يسطع فيها نور الهداية إليه بدون حجاب من الهوى والشّهوة أو ظلمة الفكر وستر الغواية، فكانوا جميعًا على مثال الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم بإحسان، وكانوا بذلك من أهل السّعادة وسكّان دار النّعيم، ولكن قضى ربّك أن يخلق الإنسان إنسانًا يكله إلى فكره، ويدعه إلى سعيه وكسبه، فلايزال يتخبّط في الاختلاف، وسيجرّهم الاختلاف إلى دار الشّقاء، بعد الخزي في دار الفناء، إلّا أُولئك الّذين رحمهم ربّك من هداة العالمين، وقادة النّاس إلى خير الدّارين، ومن وفّقه اللّه لاستجابة دعوتهم والاهتداء بسنّتهم، فأدخلهم في رحمته، بعد ماشمل الظّالمين بسخطه ونقمته.

ويفهم من هاتين الآيتين الكريمتين أنّ النّاس لم يكونوا أُمّة واحدة قطّ لابمعنى أنّهم كانوا جميعًا على الخير والهدى، لأنّ اللّه خلق الإنسان على غريزة تبعد به عن الاتّحاد على الحقّ والاتّفاق على العدل، ولابمعنى أنّهم كانوا جميعًا على الضّلال كما تراه من صريح النّسق الشّريف، فكان النّاس ولايزالون منهم المحسن والمسيء، والمهتدي والضّالّ، سنّة اللّه في هذا الخلق.

لكنّك تجد في سورة يونس نصًّا صريحًا في أنّ الله تعالى شاء أن يكون النّاس أُمّة واحدة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ يونس: ١٩، ولايمكنك أن تحمل (كَانَ) على معناها من المضيّ، لأنّ الحصر يبعّد ذلك بالمرّة، فالمراد منه أنّ النّاس كانوا ولايزالون أُمّة واحدة ونشأ عن هذه الوحدة نفسها اختلافهم، وكان اللّه سبحانه يقضي في الخلاف بإهلاك من ينحرف منهم عن سبيل الفطرة السّليمة فلايبقى من النّاس إلّا من استقام عليها، ولكن سبقت كلمته وثبت في علمه وتمّ في مشيئته أن يكون النّاس في أمرهم كاسبين لسعيهم، مكلّفين بالنظر فيما بين أيديهم من الآيات، وأن يكون منهم الضّالّ والمهتدي والعادل والمعتدي حتّى يُوفّي كلاًّ جزاءه في الدّار الأُخرى، ولهذا بعث فيهم الرّسل عليهم الصّلاة والسّلام ليكونوا لهم أئمّة في الإيمان وأُسوة في العمل الصّالح.

فهل يمكنك مع هذا أن تحمل وحدة الأُمّة على وحدة العقيدة والعمل، كما حملتها على ذلك في الآيات الأُخر؟ ليس ذلك بممكن لأنّ النّاس ليسوا أُمّة واحدة بذلك المعنى بل هم مختلفون، فلا ريب أنّه يجب حمل وحدة الأُمّة على معنى آخر، وهو ذلك الّذي نختاره في الآية الّتي نحن بصدد تفسيرها.

خلق الله الإنسان أُمّة واحدة أي مرتبطًا بعضه ببعض في المعاش، لايسهل على أفراده أن يعيشوا في هذه الحياة الدّنيا إلى الأجل الّذي قدّره اللّه لهم إلّا مجتمعين يعاون بعضهم بعضًا، ولايمكن أن يستغني بعضهم عن بعض، فكلّ واحد منهم يعيش ويحيا بشيء من عمله، لكن قواه النّفسيّة والبدنيّة قاصرة عن توفيته جميع مايحتاج إليه، فلابدّ من انضمام قوى الآخرين إلى قوّته، فيستعين بهم في بعض شأنه كما يستعينون به في بعض شأنهم، وهذا الّذي يعبّرون عنه بقولهم: «الإنسان مدنيّ بالطّبع» يريدون بذلك أنّه لم يوهب من

القوى ما يكفي للوصول إلى جميع حاجاته، بل قدّر له أن تكون منزلة أفراده من الجماعة منزلة العضو من البدن، لايقوم البدن إلّا بعمل الأعضاء كما لاتؤدّي الأعضاء وظائفها إلّا بسلامة البدن.

فلمّا كان النّاس أُمّة واحدة ولايمكن أن يكونوا بمقتضى فطرهم إلّا كذلك وهم إنّما يعملون بمقتضى آرائهم، وينحون في أعمالهم نحو المنافع الّتي يرونها لازمة لقوام معيشتهم، ولم يمنحوا من قوّة الإلهام مايعرف كلًّا منهم وجه المصلحة في حفظ حقّ غيره، لتوفير المنفعة بذلك لنفسه ـ لمّا كانوا كذلك كان لابدّ لهم من الاختلاف، وكان من رحمة اللّه بهم أن يرسل إليهم الرّسل مبشّرين ومنذرين، وترتيب بعثة الرّسل على وحدة الأُمّة في الآية الّتي نفسّرها يكون على هذا المعنى.

إنّ النّاس أُمّة واحدة لابدّ لهم أن يعيشوا تحت نظام واحد يكفل لهم مايحتاجون إليه مدّة بقائهم في هذه الحياة الدّنيا، ويضمن لهم ما به يسعدون في الحياة الأُخرى، ولايمكنهم في هذه الوحدة ومع تلك الوصلة اللّازمة بمقتضى الضّرورة أن يتّفقوا على تحديد ذلك النّظام مع اختلاف الفِطَر وتفاوت العقول وحرمانهم من الإلهام الهادي لكلّ منهم إلى مايجب عليه لصاحبه ـ لمّا كانوا كذلك كان من لطف اللّه ورحمته بهم أن يرسل إليهم الرّسل مبشّرين ومنذرين، يبشّرونهم بالخير والسّعادة في الدّنيا والآخرة إذا لزم كلّ واحد منهم ماحُدّد له واكتفى بماله من الحقّ، ولم يعتد على حقّ غيره، وينذرونهم بخيبة الأمل وحبوط العمل وعذاب الآخرة إذا اتّبعوا شهواتهم الحاضرة ولم ينظروا في العاقبة.

هذه الآية الكريمة جاءت بمنزلة بيان الحكمة فيما سبقها من الأوامر الإلهيّة والأخبار السّماويّة. أمر اللّه الّذين آمنوا بنبيّه وكتابه بأن يدخلوا في السّلم كافّة، وهو على أحد الوجوه «السّلام» وعلى أحدهما «الإسلام»، والسّلام هو الوفاق الّذي ليس معه نزاع، ولايليق بمن جاءته الهداية من ربّه تبيّن له الطّريق الّذي يسلكه في معاملة إخوانه ومن يرتبط معه برابطة بعيدة أو قريبة من النّاس أن ينحو في عمله نحو مايدعو إلى الخلاف ويثير النّزاع، بل الواجب عليه أن يقف عندما حدّدته هداية الكتاب الإلهيّ والسّنن النّبويّ. والإسلام كذلك يدعو إلى السّلام.

ثمّ بيّن سبب ما يقع من الاختلاف بين النّاس ويحرمهم حيطة النّظام، فقال: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ البقرة: ٢١٢ أي أنّ جاحد الحقّ والمعرض عن هداية اللّه له الّتي يسوقها إليه على أيدي رسله إنّما ينظر في عمله إلى مايوفّر عليه لذّاته في هذه الحياة الدّنيا، فهو لايسعى إلّا إلى لذّة عاجلة، ولاينظر إلى عاقبة آجلة، ومن كان هذا شأنه كان أمره اختلافًا وشقاقًا، ورياءً ونفاقًا.

ثمّ أراد اللّه تعالى أن يقيم الدّليل على أنّ الاهتداء بهدي الأنبياء ضروريّ للبشر، وأنّه لاغنى لهم عنه مهما بلغوا من كمال العقل، فقال: إنّ اللّه قضى أن يكون النّاس أُمّة واحدة يرتبط بعضهم ببعض، ولاسبيل لعقولهم وحدها إلى الوصول إلى مايلزم لهم في توفير مصالحهم

ودفع المضارّ عنهم، فبعث الله النّبيّين مبشّرين ومنذرين، وأيّدهم بالدّلائل القاطعة على صدقهم، وعلى أنّ مايأتون به إنّما هو من عند اللّه تعالى القادر على إثابتهم وعقوبتهم، العالم بما يخطر في ضمائرهم، الّذي لاتخفى عليه خافية من سرائرهم. (٢: ٢٧٦ ـ ٢٨٣)

الطَّباطَبائيّ: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ النّاس معروف وهو الأفراد المجتمعون من الإنسان، والأُمّة هي الجماعة من النّاس، وربّما يُطلق على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ﴾ النّحل: ١٢٠، وربّما يطلق على زمان معتدّ به كقوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد سنين، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ اِلٰى اُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ هود: ٨، وربّما يطلق على الملّة والدّين كما قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَاِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ المؤمنون: ٥٢، وفي قوله تعالى: ﴿اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢.

وأصل الكلمة من أمّ يأمّ، إذا قصد؛ فأُطلق لذلك على الجماعة لكن لاعلى كلّ جماعة، بل على جماعة كانت ذات مقصد واحد وبُغية واحدة هي رابطة الوحدة بينها، وهو المصحّح لإطلاقها على الواحد وعلى سائر معانيها إذا أُطلقت.

وكيف كان فظاهر الآية يدلّ على أنّ هذا النّوع قد مرّ عليهم في حياتهم زمان كانوا على الاتّحاد والاتّفاق، وعلى السّذاجة والبساطة، لااختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في أُمور الحياة، ولااختلاف في المذاهب والآراء. والدّليل على نفي الاختلاف قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرٖينَ وَمُنْذِرٖينَ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فٖيمَا اخْتَلَفُوا فٖيهِ﴾ البقرة: ٢١٣، فقد رتّب بعثة الأنبياء وحكم الكتاب في مورد الاختلاف على كونهم أُمّة واحدة، فالاختلاف في أُمور الحياة ناش بعد الاتّحاد والوحدة، والدّليل على نفي الاختلاف الثّاني قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فٖيهِ اِلَّا الَّذٖينَ اُوتُوهُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ فالاختلاف في الدّين إنّما نشأ من قِبَل حمَلة الكتاب بعد إنزاله بالبغي.

وهذا هو الّذي يساعد عليه الاعتبار، فإنّا نشاهد النّوع الإنسانيّ لايزال يرقى في العلم والفكر، ويتقدّم في طريق المعرفة والثّقافة، عامًا بعد عام، وجيلًا بعد جيل، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يومًا بعد يوم، ويقوم على رفع دقائق الاحتياج، والمقاومة قبال مزاحمات الطّبيعة، والاستفادة من مزايا الحياة، وكلّما رجعنا في ذلك القهقرى وجدناه أقلّ عرفانًا برموز الحياة، وأسرار الطّبيعة، وينتهي بنا هذا السّلوك إلى الإنسان الأوّليّ الّذي لايوجد عنده إلّا النّزر القليل من المعرفة بشؤون الحياة وحدود العيش، كأنّهم ليس عندهم إلّا البديهيّات ويسير من النّظريّات الفكريّة الّتي تهيّئ لهم وسائل البقاء بأبسط مايكون، كالتّغذّي بالنّبات أو شيء من الصّيد، والإيواء إلى الكهوف والدّفاع بالحجارة والأخشاب ونحو ذلك، فهذا حال الإنسان في أقدم عهوده، ومن المعلوم أنّ قومًا حالهم هذا الحال لايظهر فيهم الاختلاف ظهورًا يعتدّ به، ولايبدو فيهم الفساد بدوًا مؤثّرًا، كالقطيع من الغنم لاهمّ لأفراده إلّا الاهتداء لبعض ماالهتدى إليه بعض آخر،

والتجمّع في المسكن والمعلف والمشرب.

غير أنّ الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه ـ كما أشرنا إليه فيما مرّ ـ لا يحبـه هذا الاجتماع القهريّ من حيث التّعاون على رفع البعض حوائج البعض عن الاختلاف والتّغالب والتّغلّب، وهو كلّ يوم يزداد علمًا وقوّة على طرق الاستفادة، ويتنبّه بمزايا جديدة ويتيقّظ لطرق دقيقة في الانتفاع، وفيهم الأقوياء وأُولو السّطوة وأرباب القدرة، وفيهم الضّعفاء ومن في رتبتهم، وهو منشأ ظهور الاختلاف، الاختلاف الفطريّ الّذي دعت إليه قريحة الاستخدام، كما دعت هذه القريحة بعينها إلى الاجتماع والمدنيّة.

ولا ضير في تزاحم حكمين فطريّين، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما، يعدل أمرهما، ويصلح شأنهما، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها، ويؤدّي ذلك إلى التّزاحم، كما أنّ جاذبة التّغذّي تقضي بأكل ما لا تطيق هضمه الهاضمة ولا تسعه المعدة، وهناك عقل يعدل بينهما، ويقضي لكلّ بما يناسبه، ويقدر فعل كلّ واحدة من هذه القوى الفعّالة بما لا يزاحم الأُخرى في فعلها.

والتّنافي بين حكمين فطريّين فيما نحن فيه من هذا القبيل، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنيّة ثمّ سلوكها إلى الاختلاف يؤدّيان إلى التّنافي، ولكنّ اللّه يرفع التّنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتّبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه.

وبهذا البيان يظهر فساد ما ذكره بعضهم: أنّ المراد بالآية أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة على الهداية، لأنّ الاختلاف إنّما ظهر بعد نزول الكتاب بغيًا بينهم، والبغي من حملة الكتاب، وقد غفل هذا القائل عن أنّ الآية تُثبت اختلافين اثنين لا اختلافًا واحدًا ـ وقد مرّ بيانه ـ وعن أنّ النّاس لو كانوا على الهداية فإنّها واحدة من غير اختلاف، فما هو الموجب بل ما هو المجوّز لبعث الأنبياء وإنزال الكتاب وحملهم على البغي بالاختلاف، وإشاعة الفساد، وإثارة غرائز الكفر والفُجور ومهلكات الأخلاق مع استبطانها.

ويظهر به أيضًا: فساد ما ذكره آخرون أنّ المراد بها أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة على الضّلالة؛ إذ لولاها لم يكن وجه لترتّب قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيّنَ﴾ إلخ. وقد غفل هذا القائل عن أنّ اللّه سبحانه يذكر أنّ هذا الضّلال الّذي ذكره وهو الّذي أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ﴾ البقرة: ٢١٣، إنّما نشأ عن سوء سريرة حملة الكتاب وعلماء الدّين بعد نزول الكتاب، وبيان آياته للنّاس، فلو كانوا على الضّلالة قبل البعث والإنزال وهي ضلالة الكفر والنّفاق والفجور والمعاصي فما المصحّح لنسبة ذلك إلى حمَلة الكتاب وعلماء الدّين؟

ويظهر به أيضًا ما في قول آخرين: أنّ المراد بالنّاس بنو إسرائيل؛ حيث إنّ اللّه يذكر أنّهم اختلفوا في الكتاب بغيًا بينهم، قال تعالى: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا اِلَّا مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ الجاثية: ١٧، وذلك أنّه تفسير من غير دليل، ومجرّد اتّصاف قوم بصفة لا يوجب انحصارها فيهم.

وأفسد من ذلك قول من قال: إنّ المراد بـ(النّاس) في الآية هو آدم عليه السلام، والمعنى أنّ آدم عليه السلام كان أُمّة واحدة على الهداية ثمّ اختلف ذرّيّته، فبعث اللّه النّبيّين إلخ، والآية بجُمَلها لاتطابق هذا القول، لاكلّه ولابعضه.

ويظهر به أيضًا فساد قول بعضهم: إنّ (كان) في الآية منسلخ عن الدّلالة على الزّمان كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ الفتح: ٧، فهو دالّ على الثّبوت، والمعنى أنّ النّاس أُمّة واحدة من حيث كونهم مدنيّين طبعًا، فإنّ الإنسان مدنيّ بالطّبع لايتمّ حياة الفرد الواحد منه وحده، لكثرة حوائجه والوجوديّة، واتّساع دائرة لوازم حياته؛ بحيث لايتمّ له الكمال إلّا بالاجتماع والتّعاون بين الأفراد والمبادلة في التّساعي، فيأخذ كلّ من نتائج عمله مايستحقّه من هذه النّتيجة ويُعطي الباقي غيره، ويأخذ بدله بقيّة مايحتاج إليه ويستحقّه في وجوده، فهذا حال الإنسان لايستغني عن الاجتماع والتّعاون وقتًا من الأوقات، يدلّ عليه ماوصل إلينا من تاريخ هذا النّوع الاجتماعيّ المدنيّ، وكونه اجتماعيًّا مدنيًّا لم يزل على ذلك، فهو مقتضى فطرته وخلقته غير أنّ ذلك يؤدّي إلى الاختلاف، واختلال نظام الاجتماع، فشرع اللّه سبحانه بعنايته البالغة شرائع ترفع هذا الاختلاف، وبلّغها إليهم ببعث النّبيّين مبشّرين ومنذرين، وإنزال الكتاب الحاكم معهم للحكم في موارد الاختلاف.

فمحصّل المعنى أنّ النّاس أُمّة واحدة مدنيّة بالطّبع لاغنى لهم عن الاجتماع، وهو يوجب الاختلاف، فلذلك بعث اللّه الأنبياء وأنزل الكتاب.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه أخذ المدنيّة طبعًا أوّليًّا للإنسان، والاجتماع والاشتراك في الحياة لازمًا ذاتيًّا لهذا النّوع، وقد عرفت فيما مرّ أنّ الأمر ليس كذلك، بل أمر تصالحيّ اضطراريّ، وإنّ القرآن أيضًا يدلّ على خلافه.

وثانيًا: أنّ تفريع بعث الأنبياء وإنزال الكتب على مجرّد كون الإنسان مدنيًّا بالطّبع غير مستقيم إلّا بعد تقييد هذه المدنيّة بالطّبع بكونها مؤدّية إلى الاختلاف وظهور الفساد، فيحتاج الكلام إلى التّقدير وهو خلاف الظّاهر، والقائل مع ذلك لايرضى بتقدير الاختلاف في الكلام.

وثالثًا: أنّه مبنيّ على أخذ الاختلاف الّذي تذكره الآية وتتعرّض به اختلافًا واحدًا، والآية كالنّصّ في كون الاختلاف اختلافين اثنين؛ حيث تقول: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ فهو اختلاف سابق على الكتاب، والمختلفون بهذا الاختلاف هم النّاس، ثمّ تقول: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ﴾، أي في الكتاب ﴿إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أي علموا الكتاب وحملوه بغيًا بينهم. وهذا الاختلاف لاحق بالكتاب متأخّر عن نزوله، والمختلفون بهذا الاختلاف علماء الكتاب وحملته دون جميع النّاس. فأحد الاختلافين غير الآخر: أحدهما اختلاف عن بغي وعلم، والآخر بخلافه. (٢: ١٢٣ ـ ١٢٧)

عبد الكريم الخطيب: أي أصلًا واحدًا من طبيعةٍ واحدة هي الفطرة الّتي فطر اللّه النّاس عليها ثمّ تناسلوا، وكثروا وتفرّقوا في وجوه الأرض، وخضعوا لمؤثّرات

الحياة ووقعت بينهم منازعات ومشاحنات، وجرى بينهم البغي والعدوان، وولدت لهم مدركاتهم مواليد من الضّلال، والبهتان، ففسدت طبيعتهم، وعطبت فطرتهم، فناداهم الله برحمته، وبعث فيهم رسله، بكلماته الشّافيات، وآياته البيّنات، ليصحّحوا معتقداتهم، ويسلكوا بهم مسالك الحقّ ويقيموهم على الطّريق السّويّ. (١: ٢٢٥)

٢ـ ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. يونس: ١٩

أُبيّ بن كَعب: على الإسلام حتّى اختلفوا.

مثله ابن عَبّاس. (الماوَرديّ ٢: ٤٢٨)

ابن عَبّاس: على الكفر حتّى بعث الله تعالى الرُّسل. (الماوَرْديّ ٢: ٤٢٨)

إنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة مجتمعة على الشّرك والكفر.

مثله الحسن والكلبيّ. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٩٩)

الضَّحّاك: على دين واحد. (الماوَرْديّ ٢: ٤٢٨)

المراد أصحاب سفينة نوح، اتّفقوا على الحنيفيّة ودين الإسلام. (أبو حَيّان: ٥: ١٣٤)

من كان من وُلد آدم إلى زمان إبراهيم.

(أبو حَيّان ٥: ١٣٤)

الطَّبَريّ: وماكان النّاس إلّا أهل دين واحد وملّة واحدة فاختلفوا في دينهم، فافترقت بهم السُّبُل في ذلك. (١١: ٩٨)

الزّجّاج: أي وُلدوا على الفطرة، واختلفوا بعد الفطرة. (٣: ١٢)

الأصَمّ: هم الأطفال المولودون على الفطرة، فاختلفوا بعد البلوغ. (أبو حَيّان ٥: ١٣٤)

الماوَرْديّ: في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ثلاثة أوجه:

أحدها: على الإسلام حتّى اختلفوا، قاله ابن عبّاس وأُبيّ بن كعب.

الثّاني: على الكفر حتّى بعث الله تعالى الرُّسل، وهذا قول قد روي عن ابن عبّاس أيضًا.

الثّالث: على دين واحد، قاله الضّحّاك. (٢: ٤٢٨)

الطُّوسيّ: أخبر الله تعالى في هذه الآية أنّه لم يكن النّاس فيما مضى إلّا أُمّة واحدة، والأُمّة: الجماعة الّتي على معنى واحد في خَلْق، أو مايستمرّ على عبادته بالظّاهر، فعلى هذا النّاس أُمّة والطّير أُمّة، والمراد هاهنا أنّها كانت على دين واحد.

واختلفوا في «الدّين» الّذي كانوا مجتمعين عليه قبل حدوث الاختلاف بينهم على قولين:

فقال الحسن: كانوا على الشّرك، كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ البقرة: ٢١٣.

وقال الزّجّاج: أراد بذلك العرب الّذين كانوا قبل مبعث النّبيّ ﷺ فإنّهم كانوا مشركين، فلمّا بُعث النّبيّ آمن به قوم وكفر به آخرون.

وقال الجُبّائيّ: إنّهم كانوا على الإسلام، في عهد آدم وولده، وأنكر الأوّل، قال: لأنّ الله تعالى قال: ﴿فَكَيْفَ

إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ النساء: ٤١، فلو كانوا كلّهم على الكفر لما كان فيهم شهيدًا أصلًا.

وقال الرّمّانيّ: لايمتنع أن يكون الأمر على ماقال الحسن، ويكون المراد التّغليب، كأنّ المسلمين كانوا قليلين، فلا يُعتدّ بهم، فيجوز أن يقال فيهم: أنّهم أُمّة مشركة، كما روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «إنّ الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم إلّا بقايا من أهل الكتاب».

وقال مجاهد: فاختلفوا حين قتل ابن آدم أخاه. (٥: ٤٠٨)

البَغَويّ: أي على الإسلام. (٣: ١٤٨)

المَيْبُديّ: الأُمّة هاهنا: الدّين، وتقديره: وماكان النّاس إلّا ذوي أُمّة واحدة، أي دين واحد وهو الإسلام، وقيل: هو الشّرك. (٤: ٢٦٥)

الزّمَخْشَريّ: حنفاء متّفقين على ملّة واحدة من غير أن يختلفوا بينهم، وذلك في عهد آدم إلى أن قتل قابيل هابيل، وقيل: بعد الطّوفان حين لم يذر الله من الكافرين ديّارًا. (٢: ٢٣٠)

ابن عَطيّة: قالت فرقة: المراد آدم كان أُمّة واحدة، ثمّ اختلف النّاس بعد أمر ابنَيه.

وقالت فرقة: المراد نَسم بنيه إذ استخرجهم الله من ظهره، وأشهدهم على أنفسهم.

وقالت فرقة: المراد آدم وبنوه، من لدن نزوله إلى قتل أحد ابنَيه الآخر.

وقالت فرقة: المراد ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ في الضّلالة والجهل بالله، فاختلفوا فِرَقًا في ذلك بحسب الجهالة.

ويحتمل أن يكون المعنى كان النّاس صنفًا واحدًا معدًّا للاهتداء. (٣: ١١١)

الطَّبْرِسيّ: فيه أقوال:

أحدها: أنّ النّاس كانوا جميعًا على الحقّ وعلى دين واحد فاختلفوا في الدّين الّذي كانوا مجتمعين عليه، ثمّ قيل: إنّهم اختلفوا على عهد آدم ووُلْده، عن ابن عبّاس، والسُّدّيّ، ومجاهد، والجُبّائيّ، وأبي مسلم.

ومتى اختلفوا؟ قيل: عند قتل أحد ابنَيه أخاه. وقيل: اختلفوا بعد موت آدم ﷺ لأنّهم كانوا على شرع واحد ودين واحد إلى زمن نوح، وكانوا عشرة قرون ثمّ اختلفوا، عن أبي روق. وقيل: كانوا على ملّة الإسلام من لدن إبراهيم ﷺ إلى أن غيّره عمرو بن لُحَيّ، وهو أوّل من غيّر دين إبراهيم وعبَد الصّنم في العرب، عن عطاء، ويدلّ على صحّة هذه الأقوال قراءة عبد الله (وماكان النّاس إلّا أُمّة واحدة على هدًى فاختلفوا عنه).

وثانيها: أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة مجتمعة على الشّرك والكفر، عن ابن عبّاس والحسن والكلبيّ وجماعة، ثمّ اختلف هؤلاء فقيل: كانت أُمّة كافرة على عهد إبراهيم، ثمّ اختلفوا فتفرّقوا فمنهم مؤمن ومنهم كافر، عن الكلبيّ. وقيل: كانت كذلك منذ وفاة آدم إلى زمن نوح، عن الحسن. وقيل: أراد به العرب الّذين كانوا قبل مبعث النّبيّ ﷺ فإنّهم كانوا مشركين إلى أن بُعث النّبيّ ﷺ فآمن به قوم وبقي آخرون على الشّرك.

وسُئل عليّ ﷺ عن هذا، فقيل: كيف يجوز أن

يطبق أهل عصر على الكفر حتّى لايوجد مؤمن يشهد عليهم والله تعالى يقول: ﴿فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ النّساء: ٤١. وأُجيبوا عن ذلك بأنّه يجوز أن يكون أهل كلّ عصر، وإن لم يَخلُ عن مؤمنين يشهدون عليهم، فربّما يَقلّون في عصر، وإنّما يتبع الاسم الأعمّ، وعلى هذا يقال: دار الإسلام ودار الكفر. وفي تفسير الحسن: ماكان النّاس إلى مبعث نوح إلّا ملّة واحدة كافرة إلّا الخاصّة، فإنّ الأرض لاتخلو من أن يكون لله تعالى فيها حجّة.

وثالثها: أنّ النّاس خُلقوا على فطرة الإسلام، ثمّ اختلفوا في الأديان. (٣: ٩٩)

ابن الجَوْزيّ: وأحسن الأقوال أنّهم كانوا على دين واحد موحّدين فاختلفوا وعبدوا الأصنام، فكان أوّل من بعث إليهم نوح عليه السلام. (٤: ١٦)

الفَخر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا أقام الدّلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الأصنام، بيّن السّبب في كيفيّة حدوث هذا المذهب الفاسد، والمقالة الباطلة، فقال: ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ اِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. واعلم أنّ ظاهر قوله: ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ اِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ لايدلّ على أنّهم «أمّة واحدة» فيماذا؟ وفيه ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنّهم كانوا جميعًا على الدّين الحقّ، وهو دين الإسلام، واحتجّوا عليه بأُمور: [منها]

أنّ المقصود من هذه الآيات بيان كون الكفر باطلًا، وتزييف طريق عبادة الأصنام، وتقرير أنّ الإسلام هو الدّين الفاضل، فوجب أن يكون المراد من قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ هو أنّهم كانوا أُمّة واحدة، إمّا في الإسلام وإمّا في الكفر. ولايجوز أن يقال: إنّهم كانوا أُمّة واحدة في الكفر، فبقي أنّهم كانوا أُمّة واحدة في الإسلام.

إنّما قلنا: إنّه لايجوز أن يقال: إنّهم كانوا أُمّة واحدة في الكفر، لوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ النّساء: ٤١. وشهيد الله لابدّ وأن يكون مؤمنًا عدلًا، فثبت أنّه ماخلت أُمّة من الأُمم إلّا وفيهم مؤمن.

الثّاني: أنّ الأحاديث وردت بأنّ الأرض لاتخلو عمّن يَعبد الله تعالى، وعن أقوامٍ بهم يُمطر أهل الأرض وبهم يُرزقون.

الثّالث: أنّه لمّا كانت الحكمة الأصليّة في الخَلق هو العبوديّة، فيبعد خلوّ أهل الأرض بالكلّيّة عن هذا المقصود.

روي عن النّبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ الله تعالى نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلّا بقيّة من أهل الكتاب». وهذا يدلّ على قوم تمسّكوا بالإيمان قبل مجيء الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فكيف يُقال: إنّهم كانوا أُمّة واحدة في الكفر؟! وإذا ثبت أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة إمّا في الكفر وإمّا في الإيمان، وأنّهم ماكانوا أُمّة واحدة في الكفر، ثبت أنّهم كانوا أُمّة واحدة في الإيمان.

ثمّ اختلف القائلون بهذا القول أنّهم متى كانوا كذلك؟ فقال ابن عبّاس ومُجاهد: كانوا على دين الإسلام في عهد آدم وفي عهد ولده، واختلفوا عند قتل أحد ابنَيه الابن الثّاني.

وقال قوم: إنّهم بقوا على دين الإسلام إلى زمن نوح، وكانوا عشرة قرون، ثمّ اختلفوا على عهد نوح، فبعث الله تعالى إليهم نوحًا.

وقال آخرون: كانوا على دين الإسلام في زمن نوح بعد الغرق، إلى أن ظهر الكفر فيهم.

وقال آخرون: كانوا على دين الإسلام من عهد إبراهيمعليه السلام إلى أن غيّره عمرو بن لُحَيّ. وهذا القائل قال: المراد من (النّاس) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾: العرب خاصّة.

إذا عرفت تفصيل هذا القول فنقول: إنّه تعالى لمّا بيّن فيما قبل فساد القول بعبادة الأصنام بالدّليل الّذي قرّرناه، بيّن في هذه الآية أنّ هذا المذهب ليس مذهبًا للعرب من أوّل الأمر، بل كانوا على دين الإسلام، ونفي عبادة الأصنام، ثمّ حدث هذا المذهب الفاسد فيهم، والغرض منه أنّ العرب إذا علموا أنّ هذا المذهب ما كان أصليًّا فيهم، وأنّه إنّما حدث بعد أن لم يكن، لم يتعصّبوا لنصرته، ولم يتأذّوا من تزييف هذا المذهب، ولم تنفر طباعهم من إبطاله. وممّا يقوّي هذا القول وجهان:

الأوّل: أنّه تعالى قال: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ يونس: ١٨، ثمّ بالغ في إبطاله بالدّليل، ثمّ قال عقيبه: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. فلو كان المراد منه بيان أنّ هذا الكفر كان حاصلًا فيهم من الزّمان القديم، لم يصحّ جعل هذا الكلام دليلًا على إبطال تلك المقالة. أمّا لو حملناه على أنّ النّاس في أوّل الأمر كانوا مسلمين، وهذا الكفر إنّما حدث فيهم من زمان، أمكن التّوسّل به إلى تزييف اعتقاد الكفّار في هذه المقالة، وفي تقبيح صورتها عندهم، فوجب حمل اللّفظ عليه تحصيلًا لهذا الغرض.

الثّاني: أنّه تعالى قال: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ ولاشكّ أنّ هذا وعيد، وصرف هذا الوعيد إلى أقرب الأشياء المذكورة أولى، والأقرب هو ذكر الاختلاف، فوجب صرف هذا الوعيد إلى هذا الاختلاف، لاإلى ماسبق من كون النّاس أُمّة واحدة. وإذا كان كذلك، وجب أن يقال: كانوا أُمّة واحدة في الإسلام لافي الكفر، لأنّهم لو كانوا أُمّة واحدة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الإيمان، ولايجوز أن يكون الاختلاف الحاصل بسبب الإيمان سببًا لحصول الوعيد. أمّا لو كانوا أُمّة واحدة في الإيمان لكان اختلافهم بسبب الكفر، وحينئذٍ يصحّ جعل ذلك الاختلاف سببًا للوعيد.

القول الثّاني: قول من يقول: المراد كانوا أُمّة واحدة في الكفر، وهذا القول منقول عن طائفة من المفسّرين، قالوا: وعلى هذا التّقدير ففائدة هذا الكلام في هذا المقام هي أنّه تعالى بيّن للرّسول عليه الصّلاة والسّلام، أنّه لاتطمع في أن يصير كلّ من تدعوه إلى الدّين مجيبًا لك، قابلًا لدينك. فإنّ النّاس كلّهم كانوا على الكفر، وإنّما حدث الإسلام في بعضهم بعد ذلك، فكيف تطمع في اتّفاق الكلّ على الإيمان؟

القول الثّالث: قول من يقول: المراد إنّهم كانوا أُمّة واحدة في أنّهم خُلقوا على فطرة الإسلام، ثمّ اختلفوا في الأديان، وإليه الإشارة بقوله عليه الصّلاة والسّلام:

«كلُّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه». ومنهم من يقول: المراد كانوا أُمّة واحدة في الشّرائع العقليّة، وحاصلها يرجع إلى أمرين: التّعظيم لأمر الله تعالى والشّفقة على خلق الله. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَاحَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا﴾ الأنعام: ١٥١، واعلم أنّ هذه المسألة قد استقصينا فيها في سورة البقرة، فلنكتف بهذا القدر هاهنا. (١٧: ٦١)

أبو حَيّان: لمّا ذكر تعالى الدّلالة على فساد عبادة الأصنام ذكر الحامل على ذلك، وهو الاختلاف الحادث بين النّاس، والظّاهر عموم النّاس ويتصوّر في آدم وبنيه إلى أن وقع الاختلاف بعد قتل أحد ابنَيه الآخر، وقاله أُبيّ بن كَعب.

وقال الضّحّاك: المراد أصحاب سفينة نوح اتّفقوا على الحنيفيّة ودين الإسلام. وعن ابن عبّاس: من كان من ولد آدم إلى زمان إبراهيم، وردّ بأنّه عُبد في زمان نوح ﷺ الأصنام كودّ وسُواع. وحكى ابن القشيريّ أنّ النّاس: قوم إبراهيم إلى أن غيّر الدّين عمرو ابن لُحَيّ.

وقال ابن زيد: هم الّذين أخذ عليهم الميثاق يوم ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ الأعراف: ١٧٢، لم يكونوا أُمّة واحدة غير ذلك اليوم. وقال الأصمّ: هم الأطفال المولودون كانوا على الفطرة فاختلفوا بعد البلوغ، وأبعد من ذهب إلى أنّ المراد بـ(النّاس) هنا آدم وحده، وهو مرويّ عن مجاهد والسُّدّيّ، وعبّر عنه بالأُمّة لأنّه جامع لأنواع الخير.

وهذه الأقوال هي على أنّ المراد بأُمّة واحدة في الإسلام والإيمان، وقيل: في الشّرك، وأُريد قوم إبراهيم كانوا مجتمعين على الكفر، فآمن بعضهم واستمرّ بعضهم على الكفر، أو من كان قبل البعث من العرب وأهل الكتاب كانوا على الكفر والتّبديل والتّحريف حتّى بُعث رسول الله ﷺ فآمن بعضهم، أو العرب خاصّة أقوال، ثالثها للزّجّاج.

والظّاهر أنّ المراد بقوله: أُمّة واحدة في الإسلام، لأنّ هذا الكلام جاء عقيب إبطال عبادة الأصنام فلايناسب أن يقوّي عُبّادَ الأصنام، فإنّ النّاس كانوا على ملّة الكفر، إنّما المناسب أن يقال: إنّهم كانوا على الإسلام، حتّى تحصل النّفرة من اتّباع غير ماكان النّاس عليه، وأيضًا فقوله: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ﴾ يونس: ١٩، هو وعيد، فصرفه إلى أقرب مذكور ـ وهو الاختلاف ـ هو الوجه، والاختلاف بسبب الكفر هو المقتضي للوعيد لاالاختلاف الّذي هو بسبب الإيمان، إذ لايصلح أن يكون سببًا للوعيد.

وقد تقدّم الكلام على نحو هذا في البقرة في قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ولكن أعدنا الكلام فيه لبُعده. (٥: ١٣٤)

الشِّربينيّ: ولمّا أقام تعالى الدّلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الأصنام بيّن السّبب في كيفيّة حدوث هذا المذهب الفاسد بقوله: ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةً وَاحِدَةً﴾ أي جميعًا على الدّين الحقّ وهو دين الإسلام، وقيل: على الضّلال في فترة الرّسل.

واختلف القائلون بالأوّل أنّهم متى كانوا كذلك،

فقال ابن عبّاس ومُجاهد: كانوا على دين الاسلام من لدن آدم إلى أن قتل قابيل هابيل.

وقال قوم: إلى زمن نوح، وكانوا عشرة قرون، ثمّ اختلفوا في عهد نوح فبعث الله تعالى إليهم نوحًا.

وقال آخرون: كانوا على دين الإسلام من زمن نوح بعد الغرق؛ حيث لم يذر الله على الأرض من الكافرين ديّارًا إلى أن ظهر الكفر فيهم.

وقال آخرون: من عهد إبراهيم عليه السلام إلى زمن عمرو ابن لُحَيّ، وهذا القائل قال: المراد من (النّاس) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ العرب خاصّة. (٢: ١٢)

أبو السّعود: بيان لأنّ التّوحيد والإسلام ملّة قديمة أجمعت عليها النّاس قاطبة فطرة وتشريعًا، وأنّ الشّرك وفروعه جهالات ابتدعها الغواة، خلافًا للجمهور وشقًّا لعصا الجماعة. وأمّا حمل اتّحادهم على الاتّفاق على الضّلال عند الفترة واختلافهم على ماكان منهم من الاتّباع والإصرار، فممّا لااحتمال له، أي وماكان النّاس كافّة من أوّل الأمر إلّا متّفقين على الحقّ والتّوحيد من غيراختلاف، وذلك من عهد آدم عليه الصّلاة والسّلام إلى أن قتل قابيل هابيل. وقيل: إلى زمن إدريس عليه السلام وقيل: إلى زمن نوح عليه السلام وقيل: من حين الطّوفان حين لم يذر الله من الكافرين ديّارًا إلى أن ظهر فيما بينهم الكفر، وقيل: من لدن إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام إلى أن أظهر عمرو بن لُحيّ عبادة الأصنام.

فالمراد بـ(النّاس) العرب خاصّة، وهو الأنسب بإيراد الآية الكريمة إثر حكاية ماحُكي عنهم من الهنات، وتنزيه ساحة الكبرياء عن ذلك. (٢: ٣١٨)

البُرُوسَويّ: أي على ملّة واحدة في عهد آدم عليه السلام إلى أن قتل قابيل هابيل، أو في زمن نوح بعد الطّوفان حين لم يبق من الكافرين ديّارًا، فإنّ النّاس كانوا متّفقين على الدّين الحقّ. (٤: ٢٦)

الآلوسيّ: أي وماكان النّاس كافّة من أوّل الأمر إلّا متّفقين على الحقّ والتّوحيد من غير اختلاف، وروي هذا عن ابن عبّاس، والسُّدّيّ، ومُجاهد، والجُبّائيّ وأبي مسلم. ويؤيّده قراءة ابن مسعود رضي الله عنه (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً عَلَى هُدًى)، وذلك من عهد آدم عليه الصّلاة والسّلام إلى أن قتل قابيل هابيل.

وقيل: إلى زمن إدريس عليه الصّلاة والسّلام وقيل: إلى زمن نوح عليه الصّلاة والسّلام، وكانوا عشرة قرون، وقيل: كانوا كذلك في زمنه عليه الصّلاة والسّلام بعد أن لم يبق على الأرض من الكافرين ديّارٌ إلى أن ظهر بينهم الكفر، وقيل: من لدن إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام إلى أن أظهر عمرو بن لُحيّ عبادة الأصنام، وهو المرويّ عن عطاء.

وعليه فالمراد من (النّاس) العرب خاصّة، وهو الأنسب بإيراد الآية الكريمة إثر حكاية ماحُكي منهم من الهنات، وتنزيه ساحة الكبرياء عن ذلك.

﴿فَاخْتَلَفُوا﴾ بأن كفّر بعضهم وثبت الآخرون على ماهم عليه، فخالف كلّ من الفريقين الآخر، والفاء للتّعقيب، وهي لاتنافي امتداد زمان الاتّفاق؛ إذ المراد بيان وقوع الاختلاف عقيب انصرام مدّة الاتّفاق لاعقيب حدوثه ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ﴾ بتأخير

القضاء بينهم أو العذاب الفاصل بينهم إلى يوم القيامة، فإنّه يوم الفصل والجزاء ﴿لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ عاجلًا ﴿فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ بأن يتزل عليهم آيات مُلجئة إلى اتّباع الحقّ ورفع الاختلاف، أو بأن يُهلك المُبطِل ويُبقي المُحِقّ، وصيغة الاستقبال لحكاية الحال الماضية والدّلالة على الاستمرار.

ووجه ارتباط الآية بما قبلها أنّها كالتّأكيد لما أشار إليه من أنّ «التّوحيد» هو الدّين الحقّ؛ حيث أفادت أنّه ملّة قديمة اجتمعت عليها الأُمم قاطبة، وأنّ الشّرك وفروعه جهالات ابتدعها الغُواة، خلافًا للجمهور وشقًّا لعصا الجماعة.

وقيل: وجه ذلك أنّه سبحانه بيّن فيما قبل فساد القوم بعبادة الأصنام، وبيّن في هذه أنّ هذا المذهب ليس مذهبًا للعرب من أوّل الأمر بل كانوا على الدّين الحقّ الخالي عن عبادة الأصنام، وإنّما حدثت فيهم عبادتها بتسويل الشّياطين.

قيل: والغرض من ذلك أنّ العرب إذا علموا أنّ ماهم عليه اليوم لم يكن من قبل فيهم وإنّما حدث بعد أن لم يكن، لم يتعصّبوا لنصرته ولم يتأذّوا من تزييفه وإبطاله.

وعن الكلبيّ أنّ معنى كونهم (أُمَّةً وَاحِدَةً) اتّفاقهم على الكفر، وذلك في زمن إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، وروي مثله عن الحسن، إلّا أنّه قال: كانوا كذلك من لدن وفاة آدم إلى زمن نوح عليه السلام، ثمّ آمن مَن آمن وبقي مَن بقي على الكفر.

وفائدة إيراد هذا الكلام في هذا المقام تسليته صلى الله عليه وآله وسلم كأنّه قيل: لاتطمع في أن يصير كلّ من تدعوه إلى الإيمان والتّوحيد مُجيبًا لك قابلًا لدينك، فإنّ النّاس كلّهم كانوا على الكفر، وإنّما حدث الإيمان في بعضهم بعد ذلك، فكيف تطمع في إتّفاق الكلّ عليه.

واعترض بأنّه يلزم على هذا خُلوّ الأرض في عصر عن مؤمن بالله تعالى عارف به، وقد قالوا: إنّ الأرض في كلّ وقت لاتخلو عن ذلك.

وأُجيب بأنّ عدم الخلوّ في حيّز المنع، فقد ورد في بعض الآثار أنّ النّاس قبل يوم القيامة ليس فيهم من يقول: الله الله، وعلى تقدير التّسليم المراد بالاتّفاق على الكفر اتّفاق الأكثر.

والحقّ أنّ هذا القول في حدّ ذاته ضعيف، فلا ينبغي التزام دفع مايرد عليه، وأضعف منه بل لايكاد يصحّ كون المراد أنّهم كانوا أُمّة واحدة فاختلفوا بأن أحدث كلّ منهم ملّة على حدة من ملل الكفر، مخالفة لملّة الآخر، لأنّ الكلام ليس في ذلك الاختلاف؛ إذ كلّ من الفريقين مُبطِل حينئذ، فلا يتصوّر أن يقضي بينهما بإبقاء المُحِقّ وإهلاك المُبطِل، أو بإلجاء أحدهما إلى اتّباع الحقّ ليرتفع الاختلاف، كما لايخفى هذا. (١١: ٨٩)

القاسِميّ: أي حنفاء متّفقين على ملّة واحدة، وهي فطرة الإسلام والتّوحيد الّتي فطر عليها كلّ أحد. (٩: ٣٣٣٥)

رَشيد رضا: قيل: إنّ المراد بـ(النّاس) هنا العرب، فإنّهم كانوا حنفاء على ملّة إبراهيم إلى أن ظهر فيهم عمرو بن لُحَيّ الّذي ابتدع لهم عبادة غير الله وصنع لهم الأصنام ـ كما ثبت في صحيح البخاريّ ـ فاختلفوا بأن أشرك بعضهم وثبت على الحنيفيّة آخرون.

وقيل ـ وهو المختار ـ: إنّ المراد الجنس البشريّ في جملته، فإنّهم كانوا أُمّة واحدة على الفطرة، إذ كانوا يعيشون عيشة السّذاجة والوحدة كأُسرةٍ واحدةٍ، حتّى كثروا وتفرّقوا، فصاروا عشائرَ فقبائلَ فشعوبًا، تختلف حاجاتها وتتعارض منافعها، فتتمادى وتتقاتل في التّنازع فيها، فبعث الله فيهم النّبيّين والمرسلين لهدايتهم، وإزالة الاختلاف بكتاب الله ووحيه، ثمّ اختلفوا في الكتاب نفسه أيضًا بغيًا بينهم واتّباعًا لأهوائهم. (١١: ٣٢٨)

عِزّة دروزة: تعدّدت الأقوال في معنى الأُمّة الواحدة واختلاف النّاس. فهناك مَن أوّل «الأُمّة» بالملّة على معنى الدّين، وقال: إنّ النّاس قد فطروا على فطرة واحدة هي الإسلام لله والتّوحيد، ابتداء من آدم. فمنهم من يستقيم على هذه الفطرة ومنهم من ينحرف عنها، وهذا هو معنى اختلافهم. وفي القرآن آيات قد تؤيّد ذلك، منها آية سورة الرّوم هذه ﴿فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَايَعْلَمُونَ﴾ الرّوم: ٣٠.

والحنيف هو الموحّد المستقيم على التّوحيد، وهو الوصف الّذي وُصِف به إبراهيم عليه السلام في آيات كثيرة، منها هذه الآية ﴿مَاكَانَ اِبْرٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَانَصْرَانِيًّا وَلٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَاكَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ آل عمران: ٦٧

وقد وصف «ملّة الأنبياء» بالأُمّة الواحدة، كما جاء في آية سورة الأنبياء هذه ﴿اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢، بعد سلسلة ذكر فيها طائفة من الأنبياء، ونوّه بما كان من إخلاصهم وإسلامهم أنفسهم لله.

وجاء بعد هذه الآية آية تشير إلى اختلاف النّاس في الطّريقة الدّينيّة بعد كلّ نبيّ وهي هذه ﴿وَتَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ اِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ الأنبياء: ٩٣.

وفي سورة «المؤمنون» آيات مماثلة جاءت أعقاب سلسلة مماثلة، وهي ﴿وَاِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ المؤمنون: ٥٢، ٥٣.

ومن المفسّرين مَن أوّلَ ذلك أيضًا بالملّة الدّينيّة مع تحديد ملّة إبراهيم عليه السلام الحنيفيّة، وقال: إنّ العرب كانوا في الأصل على هذه الملّة فانحرفوا عنها إلى الشّرك والوثنيّة، وهو معنى الاختلاف.

ومنهم مَن أوّل معنى الأُمّة الواحدة واختلاف النّاس، بفطرة ارتباط النّاس ببعضهم وحياتهم الاجتماعيّة، فهم من هذه النّاحية أُمّة واحدة، واختلافهم في مختلف الشّؤون الدّينيّة وغير الدينيّة طبيعيّ تبعًا لما بينهم من تفاوت في القوى العقليّة والدّينيّة. واستشهد على ذلك بآية سورة البقرة هذه ﴿كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ إلخ البقرة: ٢١٣، مع أنّ الاختلاف المذكور في الآية هو الاختلاف في «الدّين» على ماتلهمه روحها.

ومهما يكن من أمر فالّذي يتبادر لنا أنّ في الآية تسلية للنّبيّ صلى الله عليه وآله عن موقف الكفّار الجحوديّ التّعجيزيّ

الّذي حكته الآيات السّابقة، فموقفهم هذا ليس بِدعًا، فقد كان ممّن قبلهم تجاه رسلهم أيضًا، والله قادر على الانتقام منهم لولا أنّ حكمته اقتضت تأجيل ذلك إلى أجل معيّن عنده. وقد تكرّر مثل هذا الأسلوب من التّسلية في مواقف مماثلة عديدة، مرّت أمثلة منه.

على أنّ من المحتمل مع ذلك أن تكون الآية نزلت ردًّا على استغراب بدا من الكفّار في سياق الجدل والنّقاش؛ حيث يمكن أن يكونوا قالوا: إنّه كان في إمكان الله تعالى إذا صحّت دعوى النّبيّ أن يجعل النّاس جميعًا على طريقة واحدة لايختلفون فيها، فأُريد بها تقرير أنّ ذلك في نطاق قدرة الله حقًّا، وأنّ النّاس يفطرون على فطرة واحدة أو كانوا على فطرة واحدة، وأنّ اختلافهم إنّما طرأ طروءًا نتيجة لتباينهم في الأفكار والأخلاق والقُوى، وأنّ حكمة الله تعالى اقتضت أن يُتركوا أحرارًا في التّفكير والاختيار بعد أن يبيّن لهم رسله طريق الهدى وطريق الضّلال، ويدعوهم إلى سلوك الأُولى واجتناب الأُخرى، ليستحقّ كلّ منهم مايستحقّه بعدل وحقّ، وأن يؤجّل قضاءه فيهم إلى أجل معيّن في علمه، وأنّ ذلك هو سبب استمرار اختلافهم.

وقد تكرّر تقرير هذا بأساليب متنوّعة، مرّت أمثلة منها في مناسبات مماثلة.

وبناءً على ذلك فإنّنا نميل إلى ترجيح كون المقصود من التّعبير بـ«الأُمّة الواحدة» هي الملّة الدّينيّة الواحدة، أو الفطرة السّليمة الّتي فطر الله النّاس عليها، وهي توحيد الله وإسلامهم أنفسهم إليه. وروح الآية وسياقها يؤيّدان ذلك، ويدعم ذلك حديث رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مامن مولود إلّا يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء» ثمّ يقول أبو هريرة: واقرأوا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ الرّوم: ٣٠.

هذا، وواضح من كلّ ماتقدّم أنّ الآية متّصلة بالسّياق السّابق اتّصال تعقيب واستطراد وردّ. وواو العطف الّذي بدأت به ممّا يؤيّد ذلك، فضلًا عن مضمونها وصلته بموقف الكفّار المحكيّ في الآيات السّابقة لها. (٤: ١٥)

الطّباطبائيّ: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ قد تقدّم في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ إلخ البقرة: ٢١٣، أنّ الآية تكشف عن نوعين من الاختلاف بين النّاس.

أحدهما: الاختلاف من حيث المعاش، وهو الّذي يرجع إلى الدّعاوي، وينقسم به النّاس إلى: مُدّعٍ ومُدّعًى عليه، وظالم ومظلوم، ومتعدّ ومُتعدًّى عليه، وآخذ بحقّه وضائع حقّه. وهذا هو الّذي رفعه الله سبحانه بوضع الدّين وبعث النّبيّين وإنزال الكتاب معهم ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه، ويعلّمهم معارف الدّين ويواجههم بالإنذار والتّبشير.

وثانيهما: الاختلاف في نفس الدّين وماتضمّنه الكتاب الإلهيّ من المعارف الحقّة من الأُصول والفروع. وقد صرّح القرآن في مواضع من آياته أنّ هذا النّوع من

الاختلاف ينتهي إلى علماء الكتاب بغيًا بينهم، وليس ممّا يقتضيه طباع الإنسان كالقسم الأوّل، وبذلك ينقسم الطّريق إلى طريقَي الهداية والضّلال، فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ. وقد ذكر سبحانه في مواضع من كلامه ـ بعد ذكر هذا القسم من الاختلاف ـ أنّه لولا قضاء من الله سبق لحكم بينهم فيما اختلفوا فيه، ولكن يؤخّرهم إلى أجل، قال تعالى: ﴿وَمَاتَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ١٤، إلى غير ذلك من الآيات.

وسياق الآية السّابقة، أعني قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَالَايَضُرُّهُمْ وَلَايَنْفَعُهُمْ﴾ إلخ، لايناسب من الاختلافين المذكورَين إلّا الاختلاف الثّاني، وهو الاختلاف في نفس الدّين، لأنّها تذكر ركوب النّاس طريق الضّلال بعبادتهم مالايضرّهم ولاينفعهم، واتّخاذهم شفعاء عند الله. ومقتضى ذلك أن يكون المراد من كون النّاس سابقًا أُمّة واحدة كونهم على دين واحد وهو دين التّوحيد، ثمّ اختلفوا فتفرّقوا فريقين: موحّد، ومشرك.

فذكر الله فيها أنّ اختلافهم كان يقضي أن يحكم الله بينهم بإظهار الحقّ على الباطل، وفيه هلاك المبطلين وإنجاء المحقّين، لكنّ السّابق من الكلمة الإلهيّة منعت من القضاء بينهم، والكلمة هي قوله تعالى لما أهبط الإنسان إلى الدّنيا: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ البقرة: ٣٦.

وللمفسّرين في الآية أقوال عجيبة، منها: أنّ المراد بـ(النّاس) هم العرب، كانوا على دين واحد حقّ وهو دين إبراهيم عليه السلام إلى زمن عمرو بن لُحَيّ الّذي روّج بينهم الوثنيّة، فانقسموا إلى: حنفاء مسلمين، وعبدة أصنام مشركين. وأنت خبير أنّه لادليل عليه من جهة اللّفظ ألبتّة.

ومنها: أنّ المراد بـ(النّاس) جميعهم، والمراد من كونهم (أُمَّةً وَاحِدَةً) كونهم على فطرة الإسلام وإن كانوا مختلفين دائمًا، فلفظة «كان» منسلخ الزّمان. والآية تحكي عمّا عليه النّاس بحسب الطّبع وهو «التّوحيد»، وماهم عليه بحسب الفعليّة وهو «الاختلاف»، فليس النّاس بحسب الطّبع الفطريّ إلّا أُمّة واحدة موحّدين، لكنّهم اختلفوا على خلاف فطرتهم.

وفيه أنّه خلاف ظاهر الآية، والآية الّتي في سورة البقرة، وكذا ظاهر سائر الآيات كقوله: ﴿وَمَاتَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ١٤، وقوله: ﴿وَمَااخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ آل عمران: ١٩، على أنّ القول بوجود الاختلاف الدّائم بين النّاس مع عدم رجوعه إلى الفطرة ممّا لايجتمعان.

ومنها: أنّ المراد: أنّ النّاس جميعًا كانوا على ملّة واحدة هي الكفر والشّرك، ثمّ اختلفوا فكان مسلم وكافر.

وهذا أسخف الأقوال في الآية، فإنّه مضافًا إلى كونه قولًا بغير دليل يأباه ظاهر الآيات، فإنّ ظاهرها أنّ ظهور الاختلاف لانتهائه إلى بغي النّاس من بعد ماجاءهم العلم، أي ظهور الكفر والشّرك عن بغي كان

هو المقتضي للحكم بينهم والقضاء عليهم بنزول العذاب والهلاك، فإذا كانوا جميعًا على الكفر والشّرك من غير سابقة هدًى وإيمان فما معنى استناد الاقتضاء إلى البغي عن علم؟ ومامعنى خلق الجميع ووجود المقتضي لإهلاكهم جميعًا إلّا انتقاض الغرض الإلهيّ؟

وهذا القول أشبه بما قالته النّصارى في مسألة التّفدية: إنّ الله خلق الإنسان ليُطعمه فيُسكنه الجنّة دائمًا، لكنّه عصاه ونقض بذلك غرض الخلقة، فتداركه الله بتفدية المسيح. (١٠: ٣١، ٣٣)

عبد الكريم الخَطيب: مناسبة هذه الآية لما قبلها وعطفها عليها، أنّها تكشف عن جناية هؤلاء المشركين على الإنسانيّة، وأنّهم هم الدّاء الّذي تسلّط على الإنسانيّة قديمًا وحديثًا، فأدخل على كيانها هذا الفساد، الّذي يتمثّل من وجودهم في الجسد الإنسانيّ.

فالنّاس ـ في أصلهم ـ فطرة سليمة، مستعدّة للتّهدّي إلى الإيمان بالله، والاستقامة على الخير والحقّ، كما يقول الرّسول الكريم: «مامِن مولود إلّا يُولد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانه ويُنصّرانه ويُمجّسانه».

وكما تَعرِض العلل للجسم السّليم، كذلك تعرض الآفات والعلل للمجتمع الإنسانيّ، فيظهر فيه المنحرفون الّذين يخرجون عن سواء الفطرة، وسَرْعان مايَسري هذا الدّاء، وتنتشر عدواه في المجتمع.

ومن هنا يكون النّاسُ على أشكال مختلفة، وأنماطًا شتّى، كلّ يركب طريقًا، ويأخذ اتّجاهًا.

ومن هنا أيضًا يختلف النّاس، وتختلف بهم الموارد والمشارب، وإذا كلّ جماعة على مورد، وكلّ أمّة على مشرب ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ هود: ١١٨، ١١٩.

وقد كان جديرًا بهؤلاء الضّالّين أن ينظروا إلى أنفسهم، وإلى موقفهم المنحرف الّذي خرجوا به على الفطرة الإنسانيّة، فركبوا طريق الكفر والضّلال وكان من شأنهم أن يكونوا مع النّاس أُمّة واحدة مؤمنة بالله.

(٦: ٩٧٦)

٣ـ ...وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ.... المائدة: ٤٨

ابن عَبّاس: ولو شاء الله لجمعكم على ملّة واحدة في دعوة جميع الأنبياء، لاتُبدَّل شريعة منها ولاتُنسَخ. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٣)

الحَسَن: أي لو شاء الله لجمعكم على الحقّ، كما قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾ السّجدة: ١٣.

مثله قَتادة. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٣)

الطَّبَريّ: ولو شاء ربّكم لجعل شرائعكم واحدة، ولم يجعل لكلّ أُمّة شريعة ومنهاجًا غير شرائع الأُمم الأُخر، ومنهاجهم، فكنتم تكونون أُمّة واحدة، لاتختلف شرائعكم ومنهاجكم، ولكنّه تعالى ذِكرُه يعلم ذلك، فخالف بين شرائعكم، ليختبركم فيعرف المطيع منكم من العاصي، والعامل بما أمره في الكتاب ـ الّذي أنزله إلى نبيّه ﷺ ـ من المخالف. (٦: ٢٧٢)

الطُّوسيّ: قيل في معناه أقوال:

أحدها: قال الحسن والجُبّائيّ: إنّه إخبار عن القدرة، كما قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾

السّجدة: ١٣.

الثّاني: قال البلخيّ: معناه لو شاء الله لفعل ما يختارون عنده الكفر، لكنّه لايفعله، لأنّه مناف للحكمة، ولايلزم على ذلك أن يكون في مقدوره ما يؤمنون عنده فلا يفعله، لأنّ ذلك لو كان مقدورًا لوجب أن يفعله ما لم ينافِ التّكليف.

الثّالث: قال قوم: لو شاء الله لجمعهم على ملّة واحدة في دعوة جميع الأنبياء. والأوّل أصحّ لأنّ دعوة الأنبياء تابعة للمصالح، فلا يمكن جمع النّاس على شريعة واحدة مع اختلاف المصالح.

الرّابع: قال الحسين بن عليّ المغربيّ: معناه لو شاء الله ألّا يبعث إليهم نبيًّا، فيكونون متعبّدين بما في العقل، ويكونون أُمّة واحدة. وأقوى الوجوه أوّلها. (٣: ٥٤٦)

البَغَويّ: أي على ملّة واحدة. (٢: ٥٠)

الزّمَخشريّ: جماعة متّفقة على شريعة واحدة أو ذوي أُمّة واحدة، أي دين واحد لااختلاف فيه.

(١: ٦١٨)

الفَخر الرّازيّ: [مثل الزّمَخشَريّ وأضاف:]

قال الأصحاب: هذا يدلّ على أنّ الكلّ بمشيئة الله تعالى، والمعتزلة حملوه على مشيئة الإلجاء.

(١٢: ١٣)

القُرطُبيّ: أي لجعل شريعتكم واحدة فكنتم على الحقّ، فبيّن أنّه أراد بالاختلاف: إيمان قوم وكفر قوم.

(٦: ٢١١)

أبو حَيّان: أي ولو شاء الله أن يجعلكم أُمّة واحدة لجعلكموها، أي جماعة متّفقة على شريعة واحدة في الضّلال، وقيل: لجعلكم أُمّة واحدة على الحقّ.

(٣: ٥٠٣)

الشّربينيّ: أي متّفقة على دين واحد في جميع الأعصار، من غير نسخ وتحويل. (١: ٣٧٩)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٤٠٠)

أبو السُّعود: متّفقة على دين واحد في جميع الأعصار، من غير اختلاف بينكم وبين من قبلكم من الأُمم، في شيء من الأحكام الدّينيّة، ولانسخ ولاتحويل.

ومفعول المشيئة محذوف تعويلًا على دلالة الجزاء عليه، أي ولو شاء الله أن يجعلكم أُمّة واحدة لجعلكم إلخ. وقيل: المعنى لو شاء الله اجتماعكم على الإسلام لأجبركم عليه. (٢: ٣٤)

نحوه الآلوسيّ. (٦: ١٥٤)

رشيد رضا: أي لو شاء تعالى أن يجعلكم أيّها النّاس أُمّة واحدة ذات شريعة واحدة ومنهاج واحد في سلوكها والعمل بها لفعل، بأن خلقكم على استعداد واحد، وألزمكم حالة واحدة في أخلاقكم وأطوار معيشتكم؛ بحيث تصلح لها شريعة واحدة في كلّ زمن. وحينئذٍ تكونون كسائر أنواع الخلق الّتي يقف استعدادها عند حدّ معيّن، كالطّير أو النّمل أو النّحل.

﴿وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا اٰتٰيكُمْ﴾ أي ولكن لم يشأ ذلك بل جعلكم نوعًا ممتازًا يرتقي في أطوار الحياة بالتّدريج وعلى سنّة الارتقاء، فلا تصلح له شريعة واحدة في كلّ طور من أطوار حياته، في جميع أقوامه وجماعاته، وآتاكم من الشّرائع والمناهج في الفهم

والهداية في طور طفوليّة النّوع وغلبة المادّيّة عليه ما يصلح له ـ وفي طور تمييزه وغلبة الوجدانات النّفسيّة عليه ما يصلح له ـ حتّى إذا مابلغ النّوع سنّ الرّشد ومستوى استقلال العقل، بظهور ذلك في بعض الأقوام بالقوّة وفي بعضها بالفعل، ختم له الشّرائع والمناهج بالشّريعة المحمّديّة المبنيّة على أصل الاجتهاد، وجعل أمره في القضاء والسّياسة والاجتماع شورى بين أولي الأمر، من أهل المكانة والعلم والرّأي، (لِيَبْلُوَكُمْ) أي ليعاملكم بذلك معاملة المختبر لاستعدادكم، (فِيمَا آتَاكُمْ) أي أعطاكم من الشّرائع والمناهج، فتظهر حكمته في تمييزكم على غيركم، من أنواع الخلق في أرضكم، وهو كونكم جامعين بين الحيوانيّة والملكيّة.

يظهر مثال ما حقّقناه في الشّرائع والمناهج الأخيرة ـ اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلاميّة ـ فاليهوديّة شريعة مبنيّة على الشّدّة في تربية قوم ألفوا العبوديّة والذّلّ، وفقدوا الاستقلال في الإرادة والرّأي، فهي مادّيّة جسديّة شديدة، ليس لأهلها فيها رأي ولااجتهاد، فالقائم بتنفيذها كالمربّي للطّفل العارم الشّكِس.

والمسيحيّة يهوديّة من جهة وروحانيّة شديدة من جهة أُخرى، فهي تأمر أهلها بأن يُسلّموا أُمورَهم الجسديّة والاجتماعيّة للمتغلّبين من أهل السّلطة والحكم، مهما كانوا عليه من الفساد والظّلم، وأن يقبلوا كلّ مايسامون به من الخسف والذّلّ؛ ويجعلوا عنايتهم كلّها بالأُمور الرّوحيّة، وتربية العواطف والوجدانات النّفسيّة، فهي تربية للنّوع في طور التّمييز عندما كان، كالغلام اليافع الّذي تؤثّر في نفسه الخطابيّات والشّعريّات.

وأمّا الإسلاميّة فهي القائمة على أساس العقل والاستقلال، المحقّقة لمعنى الإنسانيّة بالجمع بين مصالح الرّوح والجسد، وبهذا يصدق عليها قوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة: ١٤٣، وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠، فهي مبنيّة على أساس الاستقلال البشريّ اللّائق بسنّ الرّشد، وطور ارتقاء العقل، ولذلك كانت الأحكام الدّنيويّة في كتابها قليلة، وفرض فيها الاجتهاد، لأنّ الرّاشد يُفوّض إليه أمرُ نفسه، فلايُقيّد إلّا بما يمكن أن يعقله من الأُصول القطعيّة، ومن مقوّمات أُمّته الملّيّة، الّتي لاتختلف باختلاف الزّمان والمكان.

ومن أحبّ زيادة التّفصيل في هذا البحث فليرجع إلى تفسير قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ﴾ البقرة: ٢١٣، وتفسير ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الزّخرف: ٣٣، في «ص ٢٧٦ ج ٢، ص ٨٢٧ م ١٥» من «المنار» وإلى فصل «الدّين الإسلامي أو الإسلام» من «رسالة التّوحيد» لشيخنا الأُستاذ الإمام.

ومن فقه ما حقّقناه عَلِم أنّ حجّة الله تعالى بإكمال الله الدّين بالقرآن وختمه النّبوّة بمحمّد ﷺ وجعل شريعته عامّة دائمة ـ لاتظهر إلّا ببناء هذا الدّين على أساس العقل، وبناء هذه الشّريعة على أساس الاجتهاد

وطاعة أُولي الأمر، الّذين هم جماعة أهل الحلّ والعقد. فمن منع الاجتهاد فقد منع حجّة الله تعالى وأبطل مزيّة هذه الشّريعة على غيرها، وجعلها غير صالحة لكلّ النّاس في كلّ زمان. فما أشدّ جناية هؤلاء الجهّال على الإسلام، على أنّهم يسمّون أنفسهم علماء الإسلام.

(٦: ٤١٨)

الطَّباطَبائيّ: بيان لسبب اختلاف الشّرائع، وليس المراد بجعلهم أُمّة واحدة: الجعل التّكوينيّ، بمعنى النّوعيّة الواحدة، فإنّ النّاس أفراد نوع واحد يعيشون على نسق واحد، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا اَنْ يَكُونَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ الزّخرف: ٣٣.

بل المراد أخذهم بحسب الاعتبار أُمّة واحدة على مستوى واحد من الاستعداد والتّهيّؤ، حتّى تشرع لهم شريعة واحدة لتقارب درجاتهم الملحوظة، فقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً﴾ من قبيل وضع علّة الشّرط موضع الشّرط ليتّضح باستحضارها معنى الجزاء، أعني قوله: ﴿وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا اٰتٰيكُمْ﴾ أي ليمتحنكم فيما أعطاكم وأنعم عليكم.

ولامحالة هذه العطايا المشار إليها في الآية مختلفة في الأُمم، وليست هي الاختلافات بحسب المساكن والألسنة والألوان، فإنّ الله لم يشرع شريعتين أو أكثر في زمان واحد قطّ بل هي الاختلافات بحسب مرور الزّمان، وإرتقاء الإنسان في مدارج الاستعداد والتّهيّؤ، وليست التّكاليف الإلهيّة والأحكام المشرّعة إلّا امتحانًا إلهيًّا للإنسان في مختلف مواقف الحياة، وإن شئت فقل: إخراجًا له من القوّة إلى الفعل في جانبي السّعادة والشّقاوة، وإن شئت فقل: تمييزًا لحزب الرّحمان وعباده، من حزب الشّيطان.

فقد اختلف التّعبير عنه في الكتاب العزيز، ومآل الجميع إلى معنى واحد، قال تعالى جريًا على مسلك الامتحان: ﴿وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ * اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ آل عمران: ١٤٠ ـ ١٤٢، إلى غير ذلك من الآيات.

وقال جريًا على المسلك الثّاني: ﴿فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِنّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقٰى * وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرى فَاِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى﴾ طٰه: ١٢٣، ١٢٤.

وقال جريًا على المسلك الثّالث: ﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنّى خَالِقٌ بَشَرًا﴾ إلى أن قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا اَغْوَيْتَنى لَاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى الْاَرْضِ وَلَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ * اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هٰذَا صِرَاطٌ عَلَىَّ مُسْتَقِيمٌ * اِنَّ عِبَادى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ اِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ اَجْمَعِينَ﴾ الحجر: ٢٨ ـ ٤٣، إلى غير ذلك من الآيات.

وبالجملة لمّا كانت العطايا الإلهيّة لنوع الإنسان من الاستعداد والتّهيّؤ مختلفة باختلاف الأزمان، وكانت الشّريعة والسّنّة الإلهيّة الواجب إجراؤها بينهم لتتميم

سعادة حياتهم ـ وهي الامتحانات الإلهيّة ـ تختلف لامحالة باختلاف مراتب الاستعدادات وتنوّعها، أنتج ذلك لزوم اختلاف الشّرائع، ولذلك علّل تعالى ماذكره من اختلاف الشّرعة والمنهاج بأنّ إرادته تعلّقت بِبلائكم وامتحانكم فيما أنعم عليكم، فقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا اٰتيكُمْ﴾.

فمعنى الآية ـ والله أعلم ـ لكلّ أُمّة جعلنا منكم جعلًا تشريعيًّا شرعة ومنهاجًا، ولو شاء الله لأخذكم أُمّة واحدة وشرع لكم شريعة واحدة، ولكن جعل لكم شرائع مختلفة ليمتحنكم فيما آتاكم من النّعم المختلفة. واختلاف النّعم كان يستدعي اختلاف الامتحان الّذي هو عنوان التّكاليف والأحكام المجعولة، فلا محالة ألقى الاختلاف بين الشّرائع.

وهذه الأُمم المختلفة هي أُمم نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد ﷺ وعليهم كما يدلّ عليه مايمتنّ الله به على هذه الأُمّة بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَاوَصّٰى بِهِ نُوحًا وَالَّذِى اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَاوَصَّيْنَا بِهِ اِبْرٰهِيمَ وَمُوسٰى وَعِيسٰى﴾ الشّورى: ١٣. (٥: ٣٥٢)

٤ ـ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَاحِدَةً وَلَايَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. هود: ١١٨

ابن عبّاس: مجتمعين على الدّين الحقّ، بحيث لايقع من أحدهم كفر. لكنّه لم يشأ سبحانه ذلك، فلم يكونوا مجتمعين على الدّين الحقّ، ونظير ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾ السّجدة: ١٣.

مثله قَتادَة. (الآلوسيّ ١٢: ١٦٤)

سعيد بن جُبَيْر: على ملّة الإسلام وحدها. (القُرطُبيّ ٩: ١١٤)

الضّحّاك: أهل دين واحد، أهل ضلالة أو أهل هدى. (القُرطُبيّ ٩: ١١٤)

قَتادَة: أي على ملّة واحدة ودين واحد، فيكونون مسلمين صالحين. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٠٣)

أبو مسلم الأصفهانيّ: معناه لو شاء ربّك لجعلهم أُمّة واحدة في الجنّة على سبيل التّفضّل، لكنّه اختار لهم أعلى الدّرجتين، فكلّفهم ليستحقّوا الثّواب. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٠٣)

الزَّمَخْشَريّ: يعني لاضطرارهم إلى أن يكونوا أهل أُمّة واحدة، أي ملّة واحدة، وهي ملّة الإسلام كقوله: ﴿اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢. وهذا الكلام يتضمّن نفي الاضطرار، وأنّه لم يضطرّهم إلى الاتّفاق على دين الحقّ، ولكنّه مكّنهم من الاختيار الّذي هو أساس التّكليف، فاختار بعضهم الحقّ وبعضهم الباطل. (٢: ٢٩٨)

٥ ـ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِى مَنْ يَشَاءُ... النّحل: ٩٣

القُشَيْريّ: لو شاء الله سعادتهم لرحمهم، وعن المعاصي عصمهم، وبدوام الذّكر ـ بدل الغفلة ـ ألهمهم، ولكن سبقت القسمة في ذلك. (٣: ٣١٧)

المَيْبُديّ: على ملّة واحدة ودين واحد. (٥: ٤٤٤)

مثله القُرطبيّ. (١٠: ١٧٢)

الزَّمَخْشريّ: حنيفة مسلمة على طريق الإلجاء والاضطرار، وهو قادر على ذلك. (٢: ٤٢٦)

الطَّبْرِسيّ: أي لجعلكم مهتدين به، يعني به مشيئة القدرة كما قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ الأنعام: ٣٥. (٣: ٣٨٢)

أبو حَيّان: هذه المشيئة مشيئة اختيار على مذهب أهل السّنّة، ابتلى النّاس بالأمر والنّهي ليذهب كلّ إلى مايسّر له، وذلك لحقّ الملك لايُسأل عمّا يفعل، ولو شاء لكانوا كلّهم على طريق واحد إمّا هدًى وإمّا ضلالة، ولكنّه فرّق، فناس للسّعادة وناس للشّقاوة. فخلق الهدى والضّلال وتوعّد بالسّؤال عن العمل، وهو سؤال توبيخ لاسؤال تفهّم، وسؤال التّفهّم هو المنفيّ في آيات. ومذهب المعتزلة أنّ هذه المشيئة مشيئة قهر.

قال العسكريّ: المراد أنّه قادر على أن يجمعكم على الإسلام قهرًا فلم يفعل ذلك، وخلقكم ليعذّب من يشاء على معصيته، ويُثيب من يشاء على طاعته، ولايشاء شيئًا من ذلك إلّا أن يستحقّه. ويجوز أن يكون المعنى أنّه: لو شاء خلقكم في الجنّة، ولكن لم يفعل ذلك ليُثيب المطيعين منكم ويعذّب العُصاة. (٥: ٥٣١)

الشِّربينيّ: أي متّفقة على أمر واحد، وهو دين الإسلام. (٢: ٢٥٩)

نحوه أبو السُّعود (٣: ١٩١)، والبُرُوسَويّ (٥: ٧٥)، والآلوسيّ (١٤: ٢٢٢).

سيّد قُطب: ولو شاء الله لخلق النّاس باستعداد واحد، ولكنّه خلقهم باستعدادات متفاوتة، نُسَخًا غير مكرّرة ولامعادَة، وجعل نواميسَ للهدى والضّلال، تمضي بها مشيئته في النّاس، وكلٌّ مسؤول عمّا يعمل.

فلايكون الاختلاف في العقيدة سببًا في نقض العهود، فالاختلاف له أسبابه المتعلّقة بمشيئة الله، والعهد مكفول مهما اختلفت المعتقدات. وهذه قِمّة في نظافة التّعامل والسّماحة الدّينيّة، لم يحقّقها في واقع الحياة إلّا الإسلام في ظلّ هذا القرآن. (٤: ٢١٩٢)

الطَّباطَبائيّ: لمّا انجرّ الكلام إلى ذكر اختلافهم عقّب ذلك ببيان أنّ اختلافهم ليس بناقض للغرض الإلهيّ في خلقهم ولا أنّهم معجزون له سبحانه، ولو شاء لجعلهم أُمّة واحدة لااختلاف بينهم، ولكنّ الله سبحانه جعلهم مختلفين بالهداية والإضلال، فهدى قومًا وأضلّ آخرين.

وذلك أنّه تعالى وضع سعادة الإنسان وشقاءه على أساس الاختيار، وعرّفهم الطّاعة المُفْضِية إلى غاية السّعادة، والمعصية المؤدّية إلى غاية الشّقاء. فمن سلك مسلك المعصية واجتاز للضّلال جازاه الله ذلك، ومن ركب سبيل الطّاعة واختار الهدى جازاه الله ذلك، وسيسألهم جميعًا عمّا عملوا واختاروا.

وبما تقدّم يظهر أنّ المراد بـ«جعلهم أُمّة واحدة» رفع الاختلاف من بينهم وحملهم على الهدى والسّعادة، وبـ«الإضلال والهداية» ماهو على سبيل المجازاة، لاالضّلال والهدى الابتدائيّان. فإنّ الجميع على هدًى فطريّ، فالّذي يشاء الله ضلاله فيُضلّه هو، مَن اختار المعصية على الطّاعة من غير رجوع ولاندم، والّذي

شاء الله هداه فهداه هو، مَن بقي على هداه الفطريّ وجرى على الطّاعة، أو تاب ورجع عن المعصية صراطًا مستقيمًا وسُنّةً إلهيّة ولن تجد لسنّة الله تبديلًا، ولن تجد لسنّة الله تحويلًا. (١٢: ٣٣٦)

٦ـ إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ. الأنبياء: ٩٢

ابن عبّاس: دينكم دين واحد. (الطّبريّ ١٧: ٨٥)

مثله مُجاهِد (الطّبريّ ١٧: ٨٥)، والحسن (الطّوسيّ ٧: ٢٧٧).

الطّبَريّ: إنّ هذه ملّتكم ملّة واحدة [إلى أن قال:] ونصبت الأُمّة الثّانية على القطع. وبالنّصب قرأه جماعة قرّاء الأمصار، وهو الصّواب عندنا، لأنّ الأُمّة الثّانية نكرة، والأُولى معرفة. وإذا كان ذلك كذلك، وكان الخبر قبل مجيء النّكرة مستغنيًا عنها، كان وجه الكلام النّصب، هذا مع إجماع الحجّة من القرّاء عليه. وقد ذُكر عن عبد الله بن أبي إسحاق رفع ذلك، أنّه قرأه (أُمّةٌ واحدةٌ) بنيّة تكرير الكلام، كأنّه أراد: إنّ هذه أُمّتكم هذه أُمّة واحدة. (١٧: ٨٥)

الطّوسيّ: أصل الأُمّة: الجماعة الّتي على مقصد واحد، فجعلت الشّريعة أُمّة، لاجتماعهم بها على مقصد واحد. وقيل: معناه جماعة واحدة في أنّها مخلوقة مملوكة لله. ونصب (أُمّة) على الحال، ويسمّيه الكوفيّون قطعًا. (٧: ٢٧٧)

مثله البَغَويّ (٤: ٢٦٠)، والطّبْرِسيّ (٤: ٦٢).

الزّمَخْشَريّ: الأُمّة: الملّة، وهذا إشارة إلى ملّة الإسلام، أي إنّ ملّة الإسلام هي ملّتكم الّتي يجب أن تكونوا عليها لاتنحرفون عنها، يشار إليها ملّة واحدة غير مختلفة. (٢: ٥٨٣)

الطّبْرِسيّ: قيل: معناه هؤلاء الّذين تقدّم ذكرهم من الأنبياء فريقكم الّذي يلزمكم الاقتداء بهم في حال اجتماعهم على الحقّ، كما يقال: هؤلاء أُمّتنا، أي فريقنا وموافقونا على مذهبنا. (٤: ٦٢)

البُرُوسَويّ: نصب على الحاليّة من أُمّتكم، أي غير مختلفة فيما بين الأنبياء فإنّهم متّفقون في الأُصول وإن كانوا مختلفين في الفروع بحسب الأُمم والأعصار.

قال في «القاموس»: الأُمّة: جماعة أُرسل إليهم رسول انتهى. فأصلها: القوم الّذي يجتمعون على دين واحد، ثمّ اتّسع فيها فأُطلقت على مااجتمعوا عليه من الدّين والملّة. واشتقاقها من «أمّ» بمعنى قَصَدَ، فالقوم هم الجماعة القاصدة، ومااجتمعوا عليه هو الملّة المقصودة. (٥: ٥٢١)

الآلوسيّ: الأُمّة على ماقاله صاحب «المطلع»: أصلها القوم الّذي يجتمعون على دين واحد، ثمّ اتّسع فيها حتّى أُطلقت على نفس الدّين، والأشهر أنّها النّاس المجتمعون على أمر أو في زمان، وإطلاقها على نفس الدّين مجاز. وظاهر كلام الرّاغب أنّه حقيقة أيضًا، وهو المراد هنا. وأُريد بالجملة الخبريّة الأمر بالمحافظة على تلك الملّة ومراعاة حقوقها، والمعنى أنّ ملّة الإسلام ملّتكم الّتي يجب أن تحافظوا على حدودها وتُراعوا حقوقها فافعلوا ذلك، وقوله تعالى: (أُمَّةً وَاحِدَةً) نصب على الحال من (أُمّة)، والعامل فيها اسم الإشارة، ويجوز أن يكون العامل في الحال غير العامل في

صاحبها وإن كان الأكثر الاتّحاد كما في «شرح التّسهيل» لأبي حيّان. وقيل: بدل من (هٰذِهِ) ومعنى وحدتها اتّفاق الأنبياء عليها، أي إنّ هذه أُمّتكم أُمّة غير مختلفة فيما بين الأنبياء بل أجمعوا كلّهم عليها فلم تتبدّل في عصر من الأعصار كما تبدّلت الفروع. وقيل: معنى وحدتها عدم مشاركة غيرها، وهو الشّرك لها في القبول وصحّة الاتّباع.

وجوّز أن تكون الإشارة إلى طريقة الأنبياء المذكورين، والمراد بها التّوحيد أيضًا. وقيل: هي إشارة إلى طريقة إبراهيم، والكلام متّصل بقصّته وهو بعيد جدًّا. وأبعد منه بمراحل ماقيل: إنّها إشارة إلى ملّة عيسى. والكلام متّصل بما عنده كأنّه قيل: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: ٩١، قائلين لهم إنّ هذه، أي الملّة الّتي بُعث بها عيسى أُمّتكم إلخ، بل لاينبغي أن يُلتفت إليه أصلًا. وقيل: إنّ (هٰذِهِ) إشارة إلى جماعة الأنبياء المذكورين والأُمّة بمعنى الجماعة، أي إنّ هؤلاء جماعتكم الّتي يلزمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحقّ غير مختلفين، وفيه جهة حسن كما لايخفى، والأوّل أحسن وعليه جمهور المفسّرين، وهو المرويّ عن ابن عبّاس، ومُجاهِد، وقَتادَة. وجوّز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافّة. وجعله الطّيبيّ للمعاندين خاصّة؛ حيث قال في وجه ترتيب النّظم الكريم: إنّ هذه السّورة نازلة في بيان النّبوّة ومايتعلّق بها والمخاطبون المعاندون من أُمّة محمّد، فلمّا فرغ من بيان النّبوّة وتكريره تقريرًا، ومن ذكر الأنبياء مسلّيًا، عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ إلخ، أي هذه الملّة الّتي كرّرتها عليكم ملّة واحدة أختارها لكم لتتمسّكوا بها وبعبادة الله تعالى والقول بالتّوحيد، وهي الّتي أدعوكم إليها لتعضّوا عليها بالنّواجذ، لأنّ سائر الكتب نازلة في شأنها، والأنبياء كلّهم مبعوثون للدّعوة إليها ومتّفقون عليها، ثمّ لمّا علم إصرارهم قيل: ﴿وَتَقَطَّعُوا﴾ إلخ، وحاصل المعنى الملّة واحدة والرّبّ واحد والأنبياء متّفقون عليها، وهؤلاء البعداء جعلوا أمر الدّين الواحد فيما بينهم قطعًا كما يتوزّع الجماعة الشّيء الواحد. انتهى. والأظهر العموم، وأمر النّظم عليه يؤخذ من كلام الطّيبيّ بأدنى التفات.

وقرأ الحسن (أُمّتكم) بالنّصب على أنّه بدل من هذه أو عطف بيان عليه و(أُمّةٌ واحدةٌ) بالرّفع على أنّه خبر (إنّ). وقرأ هو أيضًا وابن إسحاق، والأشهب العقيليّ، وأبو حياة، وابن أبي عبلة، والجُعفي، وهارون، عن أبي عمرو، والزّعفرانيّ برفعهما على أنّهما خبرا (إنّ). وقيل: الأوّل خبر، والثّاني بدل منه بدل نكرة من معرفة، أو هو خبر مبتدإ محذوف، أي هي أُمّةٌ واحدة. (١٧: ٨٩)

القاسميّ: إنّ الأُمّة هنا بمعنى الملّة، وهو الدّين المجتمع عليه، كما في قوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٣، أي على دين يجتمع عليه. والأُمّة بهذا المعنى هو مارجّحه كثير من المفسّرين في هذه الآية، وفي آية: ﴿يَاأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ المؤمنون: ٥١ ـ ٥٢. (١١: ٤٣٠٧)

الطَّباطَبائيّ: الأُمّة: جماعة يجمعها مقصد واحد، والخطاب في الآية ـ على مايشهد به سياق الآيات ـ خطاب عامّ يشمل جميع الأفراد المكلّفين من الإنسان، والمراد بالأُمّة النّوع الإنسانيّ الّذي هو نوع واحد، وتأنيث الإشارة في قوله: ﴿هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ لتأنيث الخبر.

والمعنى: أنّ هذا النّوع الإنسانيّ أُمّتكم معشر البشر، وهي أُمّة واحدة وأنا الله الواحد عزّ اسمه ربّكم إذ ملّكتكم ودبّرت أمركم فاعبدوني لاغير.

وفي قوله: (أُمَّةً وَاحِدَةً) إشارة إلى حجّة الخطاب بالعبادة لله سبحانه، فإنّ النّوع الإنسانيّ لمّا كان نوعًا واحدًا وأُمّة واحدة ذات مقصد واحد وهو سعادة الحياة الإنسانيّة لم يكن له إلّا ربّ واحد، إذ الرّبوبيّة والأُلوهيّة ليست من المناصب التّشريفيّة الوضعيّة حتّى يختار الإنسان منها لنفسه مايشاء وكم يشاء وكيف يشاء بل هي مبدئيّة تكوينيّة لتدبير أمره، والإنسان حقيقة نوعيّة واحدة، والنّظام الجاري في تدبيره أمره نظام واحد متّصل مرتبط بعض أجزائه ببعض، ونظام التّدبير الواحد لايقوم به إلّا مدبّر واحد، فلا معنى لأن يختلف الإنسان في أمر الرّبوبيّة فيتّخذ بعضهم ربًّا غير مايتّخذه الآخر، أو يسلك قوم في عبادته غير مايسلكه الآخرون، فالإنسان نوع واحد يجب أن يتّخذ ربًّا واحدًا هو ربّ بحقيقة الرّبوبيّة، وهو الله عزّ اسمه.

وقيل: المراد بالأُمّة الدّين، والإشارة بهذه إلى دين الإسلام الّذي كان دين الأنبياء، والمراد بكونه (أُمَّةً وَاحِدَةً) اجتماع الأنبياء بل إجماعهم عليه، والمعنى أنّ ملّة الإسلام ملّتكم الّتي يجب أن تحافظوا على حدودها، وهي ملّة اتّفقت الأنبياء عليهم السلام عليها.

وهو بعيد فإنّ استعمال الأُمّة في الدّين لو جاز لكان تجوّزًا لايصار إليه إلّا بقرينة صارفة، ولاوجه للانصراف عن المعنى الحقيقيّ بعد صحّته واستقامته وتأيّده بسائر كلامه تعالى، كقوله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ يونس: ١٩، وهو ـ كماترى ـ يتضمّن إجمال ماتتضمّنه هذه الآية والآية الّتي تليها. (١٤: ٣٢٢)

عبد الكريم الخَطيب: بعد أن ذكر الله سبحانه وتعالى أُولئك المصطفين من رسله وأنبيائه وعباده الصّالحين ـ من نوح الّذي يُعَدّ الأب الثّاني للإنسانيّة بعد آدم، إلى إدريس، الّذي يقال: إنّه كان من ذرّية نوح الأقربين، إلى إبراهيم أبي الأنبياء إلى مريم أُمّ آخر نبيّ في بني إسرائيل، بعد ذكر الله سبحانه وتعالى هؤلاء المكرمين من عباده، من ذكور وإناث، ومن بعيد عهده وقريبه ـ عقّب على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ إشارة إلى أنّ هذا هو المجتمع الإنسانيّ، وتلك هي الأُمّة الإنسانيّة، الّتي يبعث الله فيها رسله، ويصطفي منها من يشاء من عباده، فهذه في الأُمّ الّتي ينتسب إليها كلّ إنسان، وفيها هذه الوجوه المشرقة الّتي عرضتها الآيات السّابقة، والّتي ينبغي أن يقيم النّاس وجوههم عليهم، وأن يقتدوا بهم، فهم جميعًا من طينة واحدة، وإنّما يكون التّفاوت بينهم بالجهد الّذي يبذله الإنسان منهم لإعلاء إنسانيّته ورفعها عن هذا الطّين.

وفي قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ إشارة إلى تلك الوحدة الّتي تجمع النّاس جميعًا وتجعل منهم مجتمعًا

واحدًا، وإن اختلفوا ألسنة، وتباينوا ألوانًا، وتناءوْا ديارًا وأوطانًا. (٩: ٩٥٠)

وبهذا المعنى جاءت كلمة (أمّة) في الآية «٥٢» المؤمنون، والآية «٢٣» القصص.

أُمّة يدعون إلى الخير

١ـ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. آل عمران: ١٠٤

الضّحّاك: هم خاصّة الصّحابة وخاصّة الرّواة، يعني المجاهدين والعلماء. (ابن كثير ٢: ٨٦)

الإمام الباقر عليه السّلام: هذه الآية لآل محمّد صلّى الله عليه وآله ومن تابعهم يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. (القمّيّ ١: ١٠٩)

الإمام الصّادق عليه السّلام: أخبر عن هذه الأمّة وممّن هي، وأنّها من ذرّيّة إبراهيم ومن ذرّيّة إسماعيل، من سكّان الحرم ممّن لم يعبدوا غير الله قطّ، الّذين وجبت لهم الدّعوة دعوة إبراهيم وإسماعيل، من أهل المسجد الّذين أخبر عنهم في كتابه: أنّه أذهب عنهم الرّجس وطهّرهم تطهيرًا، الّذين وصفناهم قبل هذا في صفة أمّة محمّد صلّى الله عليه وآله، الّذين عناهم الله تعالى في قوله: ﴿أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨، يعني أوّل من اتّبعه على الإيمان به والتّصديق له، وبما جاء به من عند الله تعالى من الأمّة الّتي بُعث فيها ومنها وإليها قبل الخلق، ممّن لم يُشرك بالله قطّ، ولم يلبس إيمانه بظلم، وهو الشّرك. (العروسيّ ١: ٣٨٠)

المَيْبُديّ: الدّعاة إلى الخير: العلماء والمؤذّنون. (٢: ٢٣٥)

أبو حَيّان: الأمر متوجّه لمن يتوجّه الخطاب عليهم، وقيل: وهم الأوس والخزرج على ماذكره الجمهور، وأمره لهم بذلك أمرٌ لجميع المؤمنين ومن تابعهم إلى يوم القيامة، فهو من الخطاب الخاصّ الّذي يراد به العموم. ويحتمل أن يكون الخطاب عامًّا فيدخل فيه الأوس والخزرج. (٣: ٢٠)

البُرُوسَويّ: جماعة داعية إلى الخير، أي إلى مافيه صلاح دينيّ ودنيويّ. (٢: ٧٣)

الآلوسيّ: الجمهور على إسكان لام الأمر، وقرئ بكسرها على الأصل، و(تَكُنْ) إمّا من كان التّامّة فتكون (أُمّةٌ) فاعلًا وجملة (يَدْعُونَ) صفته، و(مِنْكُمْ) متعلّق بـ(تَكُنْ) أو بمحذوف، على أن يكون صفة لـ(أُمّة) قُدّم عليها فصار حالًا. وإمّا من كان النّاقصة فتكون (أُمّة) اسمها، و(يَدْعُونَ) خبرها و(مِنْكُمْ) إمّا حال من (أُمّة) أو متعلّق بكان النّاقصة. والأُمّة: الجماعة الّتي تُؤَمّ، أي تُقصَد لأمر مّا، وتطلق على أتباع الأنبياء لاجتماعهم على مقصد واحد وعلى القدوة، ومنه: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ النّحل: ١٢٠، وعلى الدّين والملّة، ومنه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢، وعلى الزّمان، ومنه ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، إلى غير ذلك من معانيها. (٤: ٢٠)

القاسميّ: أي جماعة، سُمّيت بذلك لأنّها يؤمّها فِرَق النّاس، أي يقصدونها ويقتدون بها. (٤: ٩٢٠)

المَراغيّ: أي ولتكن منكم طائفة متميّزة تقوم

بالدّعوة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. (٤: ٢٢)

٢ـ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... آل عمران: ١١٠

ابن عبّاس: هم الّذين خرجوا معه من مكّة. (الطّبريّ ٤: ٤٣)

عِكْرِمَة: نزلت في ابن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل. (الطّبريّ ٤: ٤٣)

الضّحّاك: هُم أصحاب رسول الله خاصّة، يعني وكانوا هم الرّواة الدّعاة، الّذين أمر الله المسلمين بطاعتهم. (الطّبريّ ٤: ٤٤)

الإمام الصّادق عليه السلام: في قراءة عليّ (كُنْتُمْ خَيْرَ أَئِمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) قال: هم آل محمّد. [صلّى الله عليه وآله] (الكاشانيّ ١: ٣٤٢)

[وفي معناها روايات أُخرى وكلّها تأويل.]

وعنه عليه السلام: يعني الأُمّة الّتي وجبت لها دعوة إبراهيم فهم الأُمّة الّتي بعث الله فيها ومنها وإليها، وهم الأُمّة الوسطى، وهم خير أُمّة أُخرجت للنّاس. (الكاشانيّ ١: ٣٤٣)

الأخفش: يريد أهل أُمّة، أي خير أهل دين. (القرطبيّ ٤: ١٧٠)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ فقال بعضهم: هم الّذين هاجروا مع رسول الله من مكّة إلى المدينة، خاصّة من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وقال آخرون: معنى ذلك كنتم خير أُمّة أُخرجت للنّاس، إذ كنتم بهذه الشّروط الّتي وصفهم جلّ ثناؤه بها، فكان تأويل ذلك عندهم: كنتم خير أُمّة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله، أُخرجوا للنّاس في زمانكم.

وقال بعضهم: عنى بذلك أنّهم كانوا خير أُمّة أُخرجت للنّاس.

وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية: ماقال الحسن؛ وذلك لمّا قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ألا إنّكم وفّيتم سبعين أُمّة، أنتم آخرها وأكرمها على الله». (٤: ٤٣)

الزّجّاج: يعني به أُمّة محمّد. وقيل في معنى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ﴾: كنتم عند الله في اللّوح المحفوظ. وقيل: كنتم منذ آمنتم خير أُمّة. وقال بعضهم: معنى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ هذا الخطاب أصله أنّه خوطب به أصحاب النّبيّ، وهو يعمّ سائر أُمّة محمّد، والشّريطة في الخيريّة ماهو في الكلام، وهو قوله عزّوجلّ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾. (١: ٤٥٦)

القفّال: أصل الأُمّة: الطّائفة المجتمعة على الشّيء الواحد، فأُمّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلّم هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به، والإقرار بنبوّته. وقد يقال لكلّ من جمعتهم دعوته: إنّهم أُمّته، إلّا أنّ لفظ الأُمّة إذا أُطلقت وحدها وقع على الأوّل، ألاترى أنّه إذا قيل: أجمعت الأُمّة على كذا، فهم منه الأوّل، وقال عليه الصّلاة والسّلام: «أُمّتي لاتجتمع على ضلالة» وروي أنّه عليه الصّلاة والسّلام يقول يوم القيامة: «أُمّتي أُمّتي» فلفظ الأُمّة في هذه المواضع

وأشباهها يفهم منه المقرّون بنبوّته. فأمّا أهل دعوته فإنّه إنّما يقال لهم: إنّهم أُمّة الدّعوة، ولايُطلق عليهم إلّا لفظ الأُمّة بهذا الشّرط. (الفخر الرّازيّ ٨: ١٩١)

أبو حَيّان: قال عِكْرِمَة، ومُقاتِل: نزلت في ابن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وسالم مولى أبي حُذيفة، ومعاذ بن جبل، وقد قال لهم بعض اليهود: ديننا خير ممّا تدعوننا إليه ونحن خير وأفضل. وقيل: نزلت في المهاجرين .

والّذي يظهر أنّها من تمام الخطاب الأوّل في قوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ﴾ وتوالت بعد هذا مخاطبات المؤمنين من أوامر ونواه، وكان قد استطرد من ذلك لذكر من يبيضّ وجهه ويسودّ، وشيء من أحوالهم في الآخرة، ثمّ عاد إلى الخطاب الأوّل فقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ تحريضًا بهذا الإخبار على الانقياد والطّواعية.

والظّاهر أنّ الخطاب هو لمن وقع الخطاب له أوّلًا، وهم أصحاب رسول الله ﷺ فتكون الإشارة بقوله: (أُمّة)، إلى أُمّة معيّنة، وهي أُمّة محمّد ﷺ فالصّحابة هم خيرها.

قال الحسَن، ومُجاهِد وجماعة: الخطاب لجميع الأُمّة بأنّهم خير الأُمم. ويؤيّد هذا التّأويل كونهم شهداء على النّاس، وقوله: نحن الآخرون السّابقون الحديث. وقوله: نحن نكمّل يوم القيامة سبعين أُمّة نحن آخرها وخيرها. (٣: ٢٧)

نحوه الآلوسيّ (٤: ٢٧)

ابن كثير: [بعد نقل قول ابن عبّاس قال:]

والصّحيح أنّ هذه الآية عامّة في الأُمّة كلّ قرن بحسبه، وخير قرونهم الّذين بعث فيهم رسول الله ثمّ الّذين يلونهم ثمّ الّذين يلونهم، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي خيارًا ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة: ١٤٣. (٢: ٨٩)

النَّهاوَنْديّ: لاريب أنّ المراد من الأُمّة في الآية ليس جميعهم إلى يوم القيامة ولاجميع الحاضرين في زمان الخطاب من الصّحابة، للقطع بفسق كثير منهم، كأبي سفيان، ومعاوية. ولادليل على تعيين خصوص المهاجرين بعد القطع بعدم إرادة المعنى الحقيقيّ وهو العموم، فلا بدّ من حملها على المتيقّن، وهو أمير المؤمنين ومن يحذو حَذوه. (١: ٢٥٠)

الطَّباطَبائيّ: الأُمّة: إنّما تطلق على الجماعة والفرد لكونهم ذوي هدف ومقصد يؤمّونه ويقصدونه. فمعنى الآية أنكم ـ معاشر المسلمين ـ خير أُمّة أظهرها الله للنّاس بهدايتها، لأنّكم على الجماعة تؤمنون بالله وتأتون بفريضتي الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. ومن المعلوم أنّ انبساط هذا التّشريف على جميع الأُمّة لكون البعض متّصفين بحقيقة الإيمان والقيام بحقّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، هذا محصّل ماذكروه في المقام. (٣: ٣٧٦)

٣ـ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ اٰيَاتِ اللهِ اٰنَاءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ. آل عمران: ١١٣

ابن مَسعود: لايستوي أهل الكتاب، وأُمّة محمّد ﷺ (الطّبَريّ ٤: ٥٣)

ابن عَبّاس: جماعة ثابتة على الحقّ.

(الطَّبَريّ ٤: ٥٣)

قَتادَة: ليس كلّ القوم هلك، قد كان لله فيهم بقيّة. (الطَّبَريّ ٤: ٥٣)

ابن جُرَيْج: عبد الله بن سلام، وثعلبة بن سلام أخوه، وسَعية ومبشّر، وأُسيد وأسد ابنا كعب.

(الطَّبَريّ ٤: ٥٣)

الأخفش: التّقدير: من أهل الكتاب ذو أُمّة، أي ذو طريقة حسنة. (القُرطُبيّ ٤: ١٧٥)

الفَرّاء: ذكر (أُمّة) ولم يذكر بعدها «أُخرى» والكلام مبنيّ على «أُخرى» يراد، لأنّ (سَوَاء) لابدّ لها من اثنين فما زاد.

ورفع الأُمّة على وجهين، أحدهما: أنّك تكرّه على (سَوَاء) كأنّك قلت: لاتستوي أُمّة صالحة وأُخرى كافرة منها أُمّة كذا وأُمّة كذا، وقد تستجيز العرب إضمار أحد الشّيئين إذا كان في الكلام دليل عليه. (١: ٢٣٠)

الطَّبَريّ: (أُمَّةٌ قَائِمَةٌ) مرفوعة بقوله: (مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ).

وقد توهّم جماعة من نحويّي الكوفة والبصرة والمقدّمين منهم في صناعتهم، أنّ مابعد (سَوَاء) في هذا الموضع من قوله: (أُمَّةٌ قَائِمَةٌ) ترجمة عن (سَوَاء) وتفسير عنه، بمعنى لايستوي من أهل الكتاب أُمّة قائمة يتلون آيات الله آناء اللّيل، وأُخرى كافرة. وزعموا أنّ ذكر الفرقة الأُخرى تُرك اكتفاءً بذكر إحدى الفرقتين، وهي «الأُمّة القائمة». [وبعد نقل أقوال المفسّرين قال:]

فأجازوا: ماأُبالي أقُمت، وهم يريدون: ماأُبالي أقُمت أم قعدت، لاكتفاء ماأُبالي بواحد، وكذلك في ماأدري، وأبوا الإجازة في (سَوَاء) من أجل نقصانه، وأنّه غير مكتف بواحد، فأغفلوا في توجيههم قوله: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ على ماحكينا عنهم إلى ماوجّهوه إليه، مذاهبهم في العربيّة؛ إذ أجازوا فيه من الحذف ماهو غير جائز عندهم في الكلام مع (سَوَاء)، فأخطأُوا تأويل الآية، فـ(سَوَاء) في هذا الموضع بمعنى التّمام والاكتفاء، لابالمعنى الّذي تأوّله مَن حكينا قوله.

وقد ذُكر أنّ قوله: ﴿مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ الآيات الثّلاث، نزلت في جماعة من اليهود أسلموا، فحسُن إسلامهم.

وقال آخرون: معنى ذلك ليس أهل الكتاب، وأُمّة محمّد القائمة بحقّ الله سواء عند الله.

وقد بيّنّا أنّ أولى القولين بالصّواب في ذلك قول من قال: قد تمّت القصّة عند قوله: (لَيْسُوا سَوَاءً)، عن إخبار الله بأمر مؤمني أهل الكتاب، وأهل الكفر منهم، وأنّ قوله: ﴿مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ خبر مبتدإ عن مدح مؤمنيهم، ووصفهم بصفتهم، على ماقاله ابن عبّاس، وقَتادَة، وابن جُرَيْج، ويعني جلّ ثناؤه بقوله: (أُمَّةٌ قَائِمَةٌ) جماعة ثابتة على الحقّ. (٤: ٥١)

القُرطُبيّ: [بعد نقله قول الأخفش قال:]

وقيل: في الكلام حذف، والتّقدير: من أهل الكتاب أُمّة قائمة وأُخرى غير قائمة، فترك الأُخرى اكتفاءً بالأُولى. (٤: ١٧٦)

٤ـ ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٥٩

النّبيّ ﷺ: هي أُمّتي بالحقّ يأخذون، وبالحقّ يعطون، وقد أعطي القوم بين أيديكم مثلها: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾. (العروسيّ ٢: ٨٦)

الإمام عليّ عليه السلام: [في حديث] عن أبي الصّهبان البكريّ قال: سمعت عليّ بن أبي طالب عليه السلام دعا رأس الجالوت وأُسقف النّصارى، فقال: إنّي سائلكما عن أمر وأنا أعلم به منكما. يارأس الجالوت بالّذي أنزل التّوراة على موسى، وأطعمكم المنّ والسّلوى، وضرب لكم في البحر طريقًا يبسًا وفجّر لكم من الحجر الطّور اثني عشر عينًا لكلّ سبط من بني إسرائيل عينًا، إلّا ماأخبرتني على كم افترقتْ بنو اسرائيل بعد موسى عليه السلام؟ فقال: ولا إلّا فرقة واحدة. فقال: كذبت والّذي لاإله غيره، لقد افترقت على إحدى وسبعين فرقة كلّها في النّار إلّا واحدة. فإنّ الله يقول: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾. (العروسيّ ٢: ٨٥)

ابن عبّاس: إنّهم قوم من وراء الصّين، وبينهم وبين الصّين وادٍ جارٍ من الرّمل لم يغيّروا ولم يبدّلوا. وليس لأحد منهم مال دون صاحبه يمطرون باللّيل ويضحون بالنّهار ويزرعون، لايصل إليهم منّا أحد ولامنهم إلينا، وهم على الحقّ.

مثله السّدّيّ، والرّبيع، والضّحّاك، وعطاء. (الطّبرسيّ ٢: ٤٨٩)

الإمام الباقر عليه السلام: هم قوم خلف الرّمل لم يغيّروا ولم يبدّلوا. (الطّوسيّ ٥: ٦)

السّدّيّ: إنّ بني إسرائيل لمّا كفروا وقتلوا الأنبياء، بقي سبط في جملة الاثني عشر فما صنعوا، وسألوا الله أن ينقذهم منهم، ففتح الله لهم نفقًا في الأرض، فساروا فيه حتّى خرجوا من وراء الصّين. (الفخر الرّازيّ ١٥: ٣١)

نحوه ابن جُرَيْج. (الآلوسيّ ٤: ٨٤)

الكلبيّ: هم قوم من أهل الكتاب آمنوا بنبيّنا ﷺ كعبد الله بن سلام وأصحابه. (أبو حيّان ٤: ٤٠٦)

الإمام الصّادق عليه السلام: قوم موسى عليه السلام هم أهل الإسلام. (العروسيّ ٢: ٨٥)

إذا قام قائم آل محمّد استخرج من ظهر الكوفة سبعة وعشرين رجلًا، خمسة عشر من قوم موسى الّذين يقضون بالحقّ وبه يعدلون، وسبعة من أصحاب الكهف ويوشع وصيّ موسى، ومؤمن آل فرعون، وسلمان الفارسيّ، وأبا دُجانة الأنصاريّ، ومالك الأشتر. (العروسيّ ٢: ٨٥)

الجُبّائيّ: يحتمل ذلك وجهين:

أحدهما: إنّهم كانوا قومًا متمسّكين بالحقّ، في وقت ضلالتهم بقتل أنبيائهم.

والآخر: إنّهم الّذين آمنوا بالنّبيّ، مثل ابن سلام وابن صوريا، وغيرهما. (الطّوسيّ ٥: ٦)

الطّوسيّ: أخبر الله تعالى أنّ من قوم موسى أُمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون.

قال ابن عبّاس، والسّدّيّ: قوم وراء الصّين.

وأنكر الجُبّائيّ قول ابن عبّاس، وقال: شرع

موسى عليه السلام منسوخ بشرع عيسى عليه السلام وشرع محمّد صلى الله عليه وآله، فلو كانوا باقين لكفروا بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله.

وهذا ليس بشيء، لأنّه لايمتنع أن يكون قوم لم تبلغهم الدّعوة من النّبيّ، فلانحكم بكفرهم. [وبعد نقل قول الجُبّائيّ قال:]

وتقدير الكلام في معنى الآية إذاً: كان من قوم موسى أُمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون، قد مُدحوا بذلك وعُظّموا، فعلى كلّ أُمّة أن يكونوا كهذه الأُمّة الكريمة في هذا المعنى.

وليس في الآية مايدلّ على أنّ في كلّ عصر أُمّة هادية من قوم موسى، لأنّ بعد نبوّة نبيّنا لم يبق أحد يجب اتّباعه في شرع موسى عليه السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٨١، ولادلالة في ذلك على أنّ تلك الأُمّة الموجودة في كلّ عصر، بل لو لم توجد هذه الأُمّة إلّا في وقت واحد هادية بالحقّ عادلة به، صحّ معنى الآية، على أنّ عندنا في كلّ عصر لايخلون من قوم بهذا الوصف، وهم حجج الله على خلقه، المعصومون الّذين لايجوز عليهم الخطأ والزّلل، فقد قلنا بموجب الآية. (٥: ٦)

المَيْبُديّ: هي الفرقة النّاجية من الإحدى والسّبعين، وذلك فيما روي أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله قال: تفرّقت أُمّة موسى على إحدى وسبعين ملّة، سبعون منها في النّار وواحدة في الجنّة. وكان عليّ بن أبي طالب عليه السلام إذا حدّث بهذا الحديث قرأ: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٥٩، هؤلاء نفس القوم الّذين ذكرهم الله في كتابه: ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ آل عمران: ١١٣، وهو عبد الله سلام، وابن صوريا، وأصحابه. (٣: ٧٧٠)

الزّمَخْشَريّ: هم المؤمنون التّائبون من بني إسرائيل، لمّا ذكر الّذين تزلزلوا منهم في الدّين وارتابوا حتّى أقدموا على العظيمتين: عبادة العجل واستجازة رؤية الله تعالى، ذكر أنّ منهم أُمّة موقنين ثابتين يهدون النّاس بكلمة الحقّ ويدلّونهم على الاستقامة ويرشدونهم، وبالحقّ يعدلون بينهم في الحكم لايجورون، أو أراد الّذين وصفهم ممّن أدرك النّبيّ صلى الله عليه وآله وآمن به من أعقابهم. (٢: ١٢٣)

ابن عَطيّة: يحتمل أن يريد به الجماعة الّتي آمنت بمحمّد صلى الله عليه وآله على جهة الاستجلاب لإيمان جميعهم. (أبو حيّان ٤: ٤٠٦)

الطَّبْرِسيّ: واختُلف في هذه الأُمّة، مَن هم؟ على أقوال:

الأوّل: [قول ابن عبّاس وقد تقدّم]

ثانيها: [قول الجُبّائيّ وردّه، كما تقدّم من الطّوسيّ]

وثالثها: أنّهم الّذين آمنوا بالنّبيّ مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا وغيرهما.

وفي حديث أبي حمزة الثّماليّ والحكم بن ظهير: أنّ موسى عليه السلام لمّا أخذ الألواح قال: ربّ إنّي لأجد في الألواح أُمّة هي خير أُمّة أُخرجت للنّاس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد.

قال: ربّ إنّي لأجد في الألواح أُمّة هم الآخرون في

الخلق السّابقون في دخول الجنّة فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد.

قال: ربّ إنّي لأجد في الألواح أُمّة كتبهم في صدورهم يقرأونها فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد.

قال: ربّ إنّي لأجد في الألواح أُمّة يؤمنون بالكتاب الأوّل وبالكتاب الآخر ويقاتلون الأعور الكذّاب فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد.

قال: ربّ إنّي أجد في الألواح أُمّة إذا همّ أحدهم بحسنة ثمّ لم يعملها كُتبت له حسنة، وإن عملها كُتبت له عشرة أمثالها. وإن همّ بسيّئة ولم يعملها لم يُكتب عليه، وإن عملها كُتبت عليه سيّئة واحدة، فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد ﷺ.

قال: ربّ إنّي أجد في الألواح أُمّة هم الشّافعون وهم المشفوع لهم فاجعلهم أُمّتي. قال: تلك أُمّة أحمد.

قال موسى: ربّ اجعلني من أُمّة أحمد.

قال أبو حمزة: فأُعطي موسى آيتين لم يُعطوها، يعني أُمّة أحمد.

قال الله: ﴿يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾ الأعراف: ١٤٤، وقال: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٥٩.

قال: فرضي موسى عليه السلام كلّ الرّضا. (٢: ٤٨٩)

الفخر الرّازيّ: واختلفوا في أنّ هذه الأُمّة متى حصلت، وفي أيّ زمان كانت؟ فقيل: هم اليهود الّذين كانوا في زمان الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وأسلموا، مثل عبد الله بن سلام، وابن صوريا. والاعتراض عليه بأنّهم كانوا قليلين في العدد، ولفظ الأُمّة يقتضي الكثرة. يمكن الجواب عنه بأنّه لمّا كانوا مختلفين في الدّين، جاز إطلاق لفظ الأُمّة عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ النّحل: ١٢٠. وقيل: إنّهم قوم مشوا على الدّين الحقّ الّذي جاء به موسى ودعوا النّاس إليه وصانوه عن التّحريف والتّبديل، في زمن تفرّق بني إسرائيل وإحداثهم البدع. ويجوز أن يكونوا أقاموا على ذلك إلى أن جاء المسيح فدخلوا في دينه، ويجوز أن يكونوا هلكوا قبل ذلك. [وبعد نقل قول السُّدّيّ وجماعة قال:]

ثمّ هؤلاء اختلفوا، منهم من قال: إنّهم بقوا متمسّكين بدين اليهوديّة إلى الآن. ومنهم من قال: إنّهم الآن على دين محمّد ﷺ يستقبلون الكعبة، وتركوا السّبت وتمسّكوا بالجمعة، لايتظالمون ولايتحاسدون، ولايصل إليهم منّا أحد، ولاإلينا منهم أحد.

وقال بعض المحقّقين: هذا القول ضعيف، لأنّه إمّا أن يقال: وصل إليهم خبر محمّد ﷺ أو ماوصل إليهم هذا الخبر.

فإن قلنا: وصل خبره إليهم، ثمّ إنّهم أصرّوا على اليهوديّة فهم كفّار، فكيف يجوز وصفهم بكونهم أُمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون؟ وإن قلنا: بأنّهم لم يصل إليهم خبر محمّد ﷺ فهذا بعيد، لأنّه لما وصل خبرهم إلينا، مع أنّ الدّواعي لاتتوفّر على نقل أخبارهم، فكيف يعقل أن لايصل إليهم خبر محمّد عليه الصّلاة والسّلام مع أنّ الدّنيا قد امتلأت من خبره وذكره. (١٥: ٣١)

البيضاويّ: المراد بها الثّابتون على الإيمان،

القائمون بالحقّ من أهل زمانه، أتبع ذكرهم ذكر أضدادهم على ما هو عادة القرآن، تنبيهًا على أنّ تعارض الخير والشرّ وتزاحم أهل الحقّ والباطل أمر مستمرّ.

وقيل: مؤمنوا أهل الكتاب. (١: ٣٧٣)

أبو حَيّان: لمّا أمر بالإيمان بالله ورسوله وأمر باتّباعه ذكر أنّ من قوم موسى من وُفّق للهداية وعدل ولم يَجُر ولم تكن له هداية إلّا باتّباع شريعة موسى قبل مبعث رسول الله، وباتّباع شريعة رسول الله بعد مبعثه. فهذا إخبار عن من كان من قوم موسى بهذه الأوصاف، فكان المعنى أنّهم كلّهم لم يكونوا ضُلّالًا بل كان منهم مهتدون. (٤: ٤٠٦)

الآلوسيّ: اختُلف في المراد منهم، فقيل: أناس كانوا كذلك على عهد موسى عليه السلام، والكلام مسوق لدفع ما عسى يوهمه تخصيص كتب الرّحمة والتّقوى والإيمان بالآيات بمتّبعي رسول الله صلى الله عليه وآله من حرمان أسلاف قوم موسى عليه السلام من كلّ خير وبيان، أنّ كلّهم ليسوا كما حكيت أحوالهم بل منهم الموصوفون بكيت وكيت. وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية.

واختار هذا شيخ الإسلام. ولايبعد عندي أن يكون ذلك بيانًا لقسم آخر من القوم مقابل لما ذكره موسى عليه السلام في قوله: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ الأعراف: ١٥٥، فيه تنصيص على أنّ من القوم من لم يفعل.

وقيل: أُناس وُجدوا على عهد نبيّنا صلى الله عليه وآله موصوفون بذلك، كعبد الله بن سلام وأضرابه. ورجّحه الطّيّبيّ بأنّه أقرب الوجوه، وذلك أنّه تعالى لمّا أجاب عن دعاء موسى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ الأعراف: ١٥٦، إلى قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٧، ثمّ أمر رسول الله أن يصدع بما فيه تبكيت لليهود وتنبيه على افترائهم فيما يزعمونه في شأنه صلى الله عليه وآله مع إظهار النّصفة، وذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ الأعراف: ١٥٨، وقوله سبحانه: (فَآمِنُوا)، عقّب ذلك بقوله عزّ شأنه: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى﴾ إلخ، والمعنى أنّ بعض هؤلاء الّذين حكينا عنهم ما حكينا آمنوا وأنصفوا من أنفسهم يهدون النّاس إلى أنّه عليه الصّلاة والسّلام الرّسول الموعود، ويقولون لهم: هذا الرّسول النّبيّ الأُمّيّ الّذي نجده مكتوبًا عندنا في التّوراة والإنجيل ويعدلون في الحكم ولايجورون، ولكنّ أكثرهم ما أنصفوا ولبسوا الحقّ بالباطل وكتموه وجاروا في الأحكام فيكون ذكر هذه الفرقة تعريضًا بالأكثر.

واعترض بأنّ الّذين آمنوا من قوم موسى على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا قليلين. ولفظ أُمّة يدلّ على الكثرة، وأيضًا إنّ هؤلاء قد مرّ ذكرهم فيما سلف.

وأُجيب بأنّ لفظ «الأُمّة» قد يطلق على القليل لاسيّما إذا كان له شأن، بل قد يُطلق على الواحد إذا كان كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ النّحل: ١٢٠، وبأنّ ذكرهم هنا لما أُشير إليه من النّكتة لاياُبى ذكرهم فيما سلف لغير تلك النّكتة، وتكرار الشّيء الواحد لاختلاف الأغراض سُنّة مشهورة في الكتاب، على أنّه قد قيل: إنّهم فيما تقدّم قد وُصفوا بما

هو ظاهر في أنّهم مهتدون، وهنا قد وُصفوا بما هو ظاهر في أنّهم هادون، فيحصل من الذّكرين أنّهم موصوفون بالوصفين. نعم يبقى الكلام في نكتة الفصل، ولعلّها لاتخفى على المتدبّر.

وقيل: هم قوم من بني إسرائيل وجدوا بين موسى ونبيّنا محمّدﷺ، وهم الآن موجودون أيضًا. [وبعد نقل قول ابن جُرَيْج قال:]

وإليهم الإشارة كما قال ابن عبّاس بقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ الإسراء: ١٠٤، وفسّر (وَعْدُ الْآخِرَةِ) بنزول عيسىعليه السلام، وقال: إنّهم ساروا في السّرب سنة ونصفًا.

وذكر مُقاتِل كما روى أبو الشّيخ: أنّ الله أجرى معهم نهرًا وجعل لهم مصباحًا من نور بين أيديهم، وأنّ أرضهم الّتي خرجوا إليها تجتمع فيها الهوامّ والبهائم والسّباع مختلطين، وأنّ النّبيّﷺ أتاهم ليلة المعراج ومعه جبريلعليه السلام، فآمنوا به وعلّمهم الصّلاة. وعن الكلبيّ، والضّحّاك، والرّبيع أنّه عليه الصّلاة والسّلام علّمهم الزّكاة وعشر سور من القرآن نزلت بمكّة، وأمرهم أن يجمعوا ويتركوا السّبت وأقرأوه سلام موسىعليه السلام، فردّ النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام السّلام. وأخرج ابن أبي حاتم عن السُّدّيّ أنّه قال: بينكم وبينهم نهر من رمل يجري.

وضعّف هذه الحكاية ابن الخازن، وأنا لاأراها شيئًا، ولاأظنّك تجد لها سندًا يعوّل عليه، ولو ابتغيت نفقًا في الأرض أو سلّمًا في السّماء. (٩: ٨٣)

رشيد رضا: أي ومن قوم موسى أيضًا جماعة عظيمة يهدون النّاس بالحقّ الّذي جاءهم به من عند الله تعالى، ويعدلون به دون غيره إذا حكموا بين النّاس، لايتّبعون فيه الهوى، ولايأكلون السّحت والرّشا، فالظّاهر المتبادر أنّ هؤلاء ممّن كانوا في عصره وبعد عصره حتّى بعد ماكان من ضياع أصل التّوراة، ثمّ وجود النّسخة المحرّفة بعد السّبي، فإنّ الأُمم العظيمة لاتخلو من أهل الحقّ والعدل. وهذا من بيان القرآن للحقائق، وعدله في الحكم على الأُمم، كقوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَايُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَادُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا...﴾ آل عمران: ٧٥.

وقيل: في وجه التّناسب والاتّصال إنّه ذكر هؤلاء من قومه في مقابل متّخذي العِجْل للدّلالة على أنّهم كانوا بعض قومه لاكلّهم، وهو جائز على بُعدٍ يقدّر بقدر بعد هذه الآية عن قصّة العِجْل، وماقلناه أظهر.

فإن قيل: إنّ قوله: (يَهْدُونَ) و (يَعْدِلُونَ) للحال المفيد للاستمرار.

قلنا: إنّ أمثاله ممّا حُكي فيه حال الغابرين وحدهم بصيغة المضارع كثير، ووجهه أنّ التّعبير لتصوير الماضي في صورة الحاضر، وماهنا يشمل أهل الحقّ من قوم موسى إلى زمن نزول هذه السّورة ممّن لم تكن بلغتهم دعوة النّبيّ الأُمّي خاتم النّبيّينﷺ وهم الّذين كانوا كلّما بلغت أحدًا منهم الدّعوةُ قَبِلَها وأسلم. وقد ورد في وصفهم آيات صريحة. وحمل بعضهم هذه الآية الّتي نفسّرها عليهم وحدهم.

قالوا: إنّ المراد بهؤلاء الأُمّة مَن آمن بالنّبيّ ﷺ من علماء أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأضرابه.

ونقول: إنّه نزل في هؤلاء آيات صريحة، كقوله: ﴿وَاِنَّ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ﴾ آل عمران: ١٩٩. وهذه الآية الّتي نحن بصدد تفسيرها ليست صريحة في هذا بل السّياق ينافيه، لأنّها جاءت بعد بيان حال الّذين يؤمنون به ﷺ فالمتبادر فيها أنّها في خواصّ قوم موسى في عهد موسى وبعد عهده، ومنهم النّبيّون والرّبّانيّون والقضاة العادلون، كما يُعلم بالقطع من آيات أُخرى.

فالآيات في الخيار من أهل الكتاب ثلاثة أنواع:

١ـ الصّريحة في الّذين أدركوا النّبيّ ﷺ، وآمنوا قبل إيمانهم أو بعده، كقوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ اُولٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ البقرة: ١٢١. وقوله: ﴿اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿اُولٰئِكَ يُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ القصص: ٥٢ ـ ٥٤، ومثلهنّ في سورة الأنعام، والرّعد، والإسراء، والقصص، والعنكبوت إلخ.

٢ـ الصّريحة في الّذين كانوا في عهد موسى عليه السلام واستقاموا معه ثمّ في عهد من بعده من أنبيائهم إلى عهد البعثة العامّة قبل بلوغ دعوتها، كالآية الّتي نحن بصدد تفسيرها.

٣ـ المحتملة للقسمين، كقوله تعالى: ﴿مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ اٰيَاتِ اللهِ﴾ آل عمران: ١١٣.

وفي تفسير «الأُمّة» هنا خرافات إسرائيليّة ذكر بعضها ابن جرير عن ابن جُرَيْج أنّه قال: بلغني كذا، وذكر أنّ سبطًا من بني إسرائيل ساروا في نفق من الأرض فخرجوا من وراء الصّين إلخ. وذكر عن ابن عبّاس مايؤيّد هذا بدون سند.

وابن جُرَيْج على سعة علمه وروايته وعبادته شرّ المدلّسين تدليسًا، لأنّه لايدلّس عن ثقة. وأئمّة الجرح والتّعديل لايعتدّون بشيءٍ يرويه بغير تحديث، ونقل هذه الخرافة كثيرون وزادوا فيها ماعزّوه إلى غيره أيضًا، وبحثوا فيها مباحث، ولايستحقّ شيء من ذلك أن يُحكى. (٩: ٣٦٣)

الطّباطَبائيّ: هذا من نصفة القرآن مدح من يستحقّ المدح، وحمد صالح أعمالهم بعد ماقرّعهم بما صدر عنهم من السّيّئات، فالمراد أنّهم ليسوا جميعًا على ماوصفنا من مخالفة الله ورسوله، والتزام الضّلال والظّلم، بل منهم أُمّة يهدون النّاس بالحقّ ويعدلون فيما بينهم. فالباء في قوله: (بِالْحَقِّ) للآلة، وتحتمل الملابسة.

وعلى هذا فالآية من الموارد الّتي نُسبت الهداية فيها إلى غيره تعالى وغير الأنبياء والأئمّة، كما في قوله حكاية عن مؤمن آل فرعون ولم يكن بنبيّ ظاهرًا: ﴿وَقَالَ الَّذِى اٰمَنَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُونِى اَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ المؤمن: ٣٨.

ولايبعد أن يكون المراد بهذه «الأُمّة» ـ من قوم موسى عليه السلام ـ الأنبياء والأئمّة الّذين نشأوا فيهم بعد موسى. وقد وصفهم الله في كلامه بالهداية، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اَئِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِاٰيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ السّجدة: ٢٤، وغيره من الآيات؛ وذلك أنّ الآية، أعني قوله: ﴿اُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ

﴿يَعْدِلُونَ﴾ لو حملت على حقيقة معناها من الهداية بالحقّ والعدل بالحقّ لم يتيسّر لغير النّبيّ والإمام أن يتلبّس بذلك. (٨: ٢٨٤)

عبد الكريم الخطيب: هو تحريض لليهود على متابعة النّبيّ والاستجابة له، والانتصار لدعوته؛ وذلك أنّ هؤلاء القوم ـ وإن كانوا كما عرفتهم الحياة، وكما سيكشف القرآن الّذي سينزل فيهم بعد هذا، كثيرًا من وجوه بغيهم وضلالهم ـ فإنّ فيهم قلّة قليلة تحتفظ في كيانها بمعالم الإنسانيّة السّليمة، قد عرفت الحقّ واستقامت عليه، وحكمت به حكمًا عادلًا بعيدًا عن الهوى.

والمراد بهؤلاء، هم بعض علماء اليهود والنّصارى وأحبارهم ورهبانهم، وقد دخل كثير منهم في الإسلام وأصبحوا في عِداد المسلمين.

وإذا عرفنا أنّ هذه السّورة مكّيّة، وأنّ النّبيّ صلوات الله وسلامه عليه، لم يكن قد واجه اليهود بعد، ولم يكن بينه وبينهم لقاء مباشر بدعوته، إذا عرفنا هذا أدركنا سرّ هذه الإشارات البعيدة الّتي كان يشير بها القرآن إلى اليهود؛ حيث كانت هذه الإشارات إرهاصًا بالمواجهة الصّريحة الّتي ستكون بين النّبيّ واليهود، بعد أن يهاجر النّبيّ إلى المدينة، ويلتقي باليهود، ويقع بينه وبينهم هذا الصّراع العنيف الّذي عرضه القرآن الكريم، والّذي انتهى بإجلاء اليهود من المدينة في عهد النّبيّ ثمّ بإجلائهم من الجزيرة العربيّة كلّها في خلافة عمر بن الخطّاب. (٥: ٤٩٨)

٥ ـ ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾. الأعراف: ١٨١

النّبيّ ﷺ: هي لأُمّتي بالحقّ يأخذون وبالحقّ يُعطون، وقد أعطى لقوم بين أيديكم، ومثله: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف: ١٥٩. (البحرانيّ ٢: ٥٣)

الإمام عليّ عليه السلام: والّذي نفسي بيده لتفرقنّ هذه الأُمّة على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النّار إلّا فرقة: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ فهذه الّتي تنجو من هذه الأُمّة. (الكاشانيّ ٢: ٢٥٥)

وعنه عليه السلام: يعني أُمّة محمّد ﷺ.

(الكاشانيّ ٢: ٢٥٦)

ابن عبّاس: هم أُمّة محمّد ﷺ.

(أبو حيّان ٤: ٤٣٠)

قَتادَة: هم مؤمنو أهل الكتاب.

مثله الكلبيّ، وابن جُرَيْج. (أبو حيّان ٤: ٤٣٠)

القُمّيّ: هذه الآية لآل محمّد عليهم السلام، وأتباعهم.

(الكاشانيّ ٢: ٢٥٥)

[وبهذا المعنى روايات عن أهل البيت عليهم السلام]

الطَّبْرِسيّ: أخبر سبحانه أنّ من جملة من خلقه جماعة وعُصبة يدعون النّاس إلى توحيد الله تعالى وإلى دينه وهو الحقّ يرشدونهم إليه. (٢: ٥٠٣)

القُرطُبيّ: في الخبر أنّ النّبيّ ﷺ قال: هم هذه الأُمّة، وروي أنّه قال: هذه لكم وقد أعطى الله قوم موسى مثلها، وقرأ هذه الآية، وقال: إنّ من أُمّتي قومًا على الحقّ حتّى ينزل عيسى بن مريم، فدلّت الآية على

أنّ الله عزّ وجلّ لايُخلي الدّنيا ـ في وقت من الأوقات ـ من داعٍ يدعو إلى الحقّ. (٧: ٣٢٩)

أبو حَيّان: قيل: هم العلماء والدّعاة إلى الدّين.

وقيل: هم المهاجرون والأنصار والتّابعون لهم بإحسان. [وبعد نقل قول ابن عبّاس قال:]

وعليه أكثر المفسّرين، وروي في ذلك أنّ رسول الله ﷺ كان إذا قرأها قال: هذه لكم وقد أعطى القوم بين أيديكم مثلها ومن قوم موسى. وعنه ﷺ أنّ من أُمّتي قومًا على الحقّ حتّى ينزل عيسى بن مريم.

والظّاهر أنّ هذه الجملة أخبر فيها أنّ ممّن خلق أُمّة موصوفون بكذا فلايدلّ على تعيين، لافي أشخاص ولافي أزمان، وصلحت لكلّ هادٍ بالحقّ من هذه الأُمّة وغيرهم، وفي زمان الرّسول وغيره. كما أنّ مقابلها في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ الأعراف: ١٧٩، لايدلّ على تعيين أشخاص ولازمان وإنّما هذا تقسيم للمخلوق للنّار والمخلوق للجنّة؛ ولذلك قيل: إنّ في الكلام محذوفًا، تقديره: وممّن خلقنا للجنّة، يدلّ عليه إثبات مقابله في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾.

وقال الجُبّائيّ: هذه الآية تدلّ على أن لايخلو زمان البتّة ممّن يقوم بالحقّ ويعمل به ويهدي إليه، وإنّهم لايجتمعون في شيء من الأزمنة على الباطل. انتهى.

والآية لاتدلّ على مازعم الجُبّائيّ، وماقاله مخالف لما رُوي من أنّه لاتقوم السّاعة إلّا على شرار الخلق، ولاتقوم السّاعة حتّى لايقال في الأرض: الله الله، ولاتقوم السّاعة حتّى يسري على كتاب الله، فلايبقى منه حرف. (٤: ٤٣٠)

٦ـ ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. النّحل: ١٢٠

ابن مسعود: الأُمّة: معلّم الخير. (الطّبَريّ ١٤: ١٩١)

ابن عبّاس: يعني إمامًا يقتدون به، بلغة قريش. (اللّغات في القرآن: ٣٢)

كان عنده من الخير ماكان عند أُمّة. (أبو حَيّان ٥: ٥٤٧)

مُجاهِد: لأنّه انفرد في دهره بالتّوحيد، فكان مؤمنًا وحده، والنّاس كفّارًا. (الطّبْرِسيّ ٣: ٣٩١)

الإمام الباقر عليه السلام: ذلك أنّه على دين لم يكن عليه أحد غيره فكان أُمّة واحدة. (العروسيّ ٣: ٩٤)

قَتادَة: كان إمام هدىً مطيعًا، تُتّبع سنّته وملّته. (الطّبَريّ ١٤: ١٩٢)

الإمام الصّادق عليه السلام: الأُمّة: واحدة فصاعدًا، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ النّحل: ١٢٠، يقول: مطيعًا لله. (العروسيّ ٣: ٩٣)

شيء فضّله الله به. (الكاشانيّ ٣: ١٦١)

الإمام الكاظم عليه السلام: لقد كانت الدّنيا ومافيها إلّا واحدٌ يعبد الله، ولو كان معه غيره إذًا لأضافه إليه؛ حيث يقول: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ فصبر بذلك ماشاء الله، ثمّ إنّ الله آنسه بإسماعيل وإسحاق فصاروا ثلاثة. (الكاشانيّ ٣: ١٦١)

الفَرّاء: مُعَلِّمًا للخير. (٢: ١١٤)

الطّبَريّ: إنّ إبراهيم خليل الله كان معلّم خير، يأتمّ به أهل الهدى. (١٤: ١٩٠)

الزّجّاج: جاء في التّفسير أنّه كان آمن وحده، وفي أكثر التّفسير أنّه كان معلّمًا للخير. (٣: ٢٢٢)

ابن الأنباريّ: هذا مثل قول العرب: فلان رحمة وعلّامة ونسّابة، يقصدون بالتّأنيث التّناهي في المعنى الموصوف به. (أبو حيّان ٥: ٥٤٧)

ابن فارس: أي إمامًا يُهتدى به، وهو سبب الاجتماع. (١: ٢٧)

الطّوسيّ: قيل: جعل (أُمّة) لقيام الأُمّة به. (٦: ٤٣٧)

المَيْبُديّ: يعني معلّمًا للخير، يأتمّ به أهل الدّنيا.

وفي الخبر أنّه كان يقول: زمانئذ اللّهم إنّك واحد في السّماء وأنا واحد في الأرض أعبدك.

وقيل: الأُمّة: الإمام يؤتمّ به.

كان إبراهيم هادي الشّريعة، وقدوة الخليقة، فسمّاه (أُمّة) لاجتماع خصال الخير فيه، يعني أنّه يعدل أُمّة، تتّصف بالطّاعة والعبادة والخصال الحميدة، فاجتمعت فيه وحده، ولذا سمّاه (أُمّة).

وقيل: سمّي أُمّة، لأنّه انفرد في دهره بالتّوحيد. (٥: ٤٦٦)

الزّمَخْشَريّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه كان وحده أُمّة من الأُمم، لكماله في جميع صفات الخير.

والثّاني: أن يكون (أُمّة) بمعنى مأموم، أي يؤمّه النّاس ليأخذوا منه الخير، أو بمعنى مؤتمّ به كالرُّحْلة والنُّخْبة وماأشبه ذلك، ممّا جاء من «فُعْلة» بمعنى «مفعول» فيكون مثل قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾. (٢: ٤٣٣)

الطَّبْرِسيّ: قيل: سمّاه (أُمّة) لأنّ قوام الأُمّة كان به.

وقيل: لأنّه قام بعمل أُمّته. (٣: ٣٩١)

الفَخْر الرّازيّ: وفي تفسيره وجوه:

الأوّل: [قول الزّمَخْشَريّ وقد تقدّم]

الثّاني: [قول مُجاهِد]

الثّالث: [أيضًا قول الزّمَخْشَريّ وقد تقدّم]

الرّابع: أنّه عليه السّلام هو السّبب الّذي لأجله جعلت أُمّته ممتازين عمّن سواهم بالتّوحيد والدّين الحقّ، ولمّا جرى مجرى السّبب لحصول تلك الأُمّة سمّاه الله تعالى بالأُمّة إطلاقًا لاسم المسبّب على السّبب. وعن شهر بن حَوْشَب: لم تبق أرض إلّا وفيها أربعة عشر يدفع الله بهم عن أهل الأرض إلّا زمن إبراهيم عليه السّلام، فإنّه كان وحده. (٢٠: ١٣٤)

القُرطُبيّ: دعا عليه السّلام مشركي العرب إلى ملّة إبراهيم؛ إذ كان أباهم وباني البيت الّذي به عزّهم.

والأُمّة: الرّجل الجامع للخير. (١٠: ١٩٧)

أبو حَيّان: في «البخاريّ» أنّه قال لسارة: ليس على الأرض اليوم مؤمن غيري وغيرُكِ. والأُمّة: لفظ مشترك بين معان، منها: الجمع الكثير من النّاس، ثمّ يُشبه به الرّجل الصّائم أو الملك أو المنفرد بطريقة وحده عن النّاس، فسمّي أُمّة.

وقيل: الأُمّة: الإمام الّذي يُقتدى به من أمّ يؤمّ، والمفعول قد يبنى للكثرة على «فُعلة». (٥: ٥٤٧)

البُرُوسَويّ: أُمّة على حِدة، لحيازته من الفضائل البشريّة مالايكاد يوجد إلّا متفرّقًا في أُمّة جمّة.

ويقال: أُمّة بمعنى مأموم، أي يؤمّه النّاس ويقصدونه ليأخذوا منه الخير. ومعلّم الخير إمام في الدّين، وهو عليه السلام رئيس أهل التّوحيد وقُدوة أصحاب التّحقيق، جادل أهل الشّرك وألقمهم الحجر ببيّنات باهرة، وأبطل مذاهبهم بالبراهين القاطعة. (٥: ٩٣)

الآلوسيّ: ذكر في «القاموس» أنّ من معاني الأُمّة من هو على الحقّ مخالف لسائر الأديان. والظّاهر أنّه مجاز بجعله، كأنّه جميع ذلك العصر، لأنّ الكفرة بمنزلة العدم. (١٤: ٢٤٩)

الطّباطَبائيّ: قيل: إنّه كان أُمّة منحصرة في واحد مدّة من الزّمان، لم يكن على الأرض موحّد يوحّد الله غيره. (١٢: ٣٦٨)

أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ

﴿وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ اِلٰى اُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ....﴾

هود: ٨

ابن عبّاس: إلى أجل محدود.

مثله قَتادَة. (الطّبريّ ١٢: ٦)

الأُمّة: الحين، كما قال سبحانه: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ اُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥. (الطّبْرِسيّ ٣: ١٤٤)

مثله مُجاهد. (الطّبَريّ ١٢: ٦)

الإمام الباقر عليه السلام: أصحاب القائم الثّلاثمائة والبضعة عشر رجلًا هم والله الأُمّة المعدودة الّتي قال الله في كتابه ـ وتلا هذه الآية ـ قال: يجتمعون والله في ساعة واحدة قزعًا كقزع الخريف. (الكاشانيّ ٢: ٤٣٣)

الإمام الصّادق عليه السلام: هو القائم وأصحابه. (الكاشانيّ ٢: ٤٣٣)

(إلى أُمّة مَعْدُودَةٍ) يعني عدّة كعدّة بَدْر. (الكاشانيّ ٢: ٤٣٣)

الجُبّائيّ: معناه إلى أُمّة بعد هؤلاء نكلّفهم فيعصون، فتقتضي الحكمة إهلاكهم، وإقامة القيامة. (الطّبْرِسيّ ٣: ١٤٤)

الطّبَريّ: ولئن أخّرنا عن هؤلاء المشركين من قومك يامحمّد العذاب، فلم نعجّله لهم، وأنسأنا في آجالهم إلى أُمّة معدودة، ووقت محدود، وسنين معلومة.

وأصل الأُمّة: ماقد بيّنّا فيما مضى من كتابنا هذا، أنّها الجماعة من النّاس، تجتمع على مذهب ودين، ثمّ تستعمل في معان كثيرة، ترجع إلى معنى الأصل الّذي ذكرت. وإنّما قيل للسّنين المعدودة والحين في هذا الموضع ونحوه أُمّة، لأنّ فيها تكون الأُمّة. وإنّما معنى الكلام: ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى مجيء أُمّة، وانقراض أُخرى قبلها. (١٢: ٦)

الزّجّاج: معناه إلى أجل وحين معلوم، كما قال الله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ اُمَّةٍ﴾ أي بعد حين. (٣: ٤٠)

الرّمّانيّ: (إلى أُمّةٍ) أي إلى جماعة يتعاقبون فيصرّون على الكفر، ولايكون فيهم من يؤمن، كما فعلنا بقوم نوح. (الطّبْرِسيّ ٣: ١٤٤)

البَغَويّ: إلى أجل محدود. وأصل الأُمّة: الجماعة، فكأنّه قال: إلى انقراض أُمّة ومجيء أُمّة أُخرى. (٣: ١٨٠)

الطّبْرِسيّ: معناه ولئن أخّر عن هؤلاء الكفّار

عذاب الاستئصال إلى أجل مسمّى ووقت معلوم. (٣: ١٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: ماالمراد بقوله: ﴿إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾؟

الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ الأصل في الأُمّة: هم النّاس والفرقة. فإذا قلت: جاءني أُمّة من النّاس، فالمراد طائفة مجتمعة، قال تعالى: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ القصص: ٢٣، وقوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد انقضاء أُمّة وفنائها فكذا هاهنا قوله: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ أي إلى حين تنقضي أُمّة من النّاس، انقرضت بعد هذا الوعيد بالقول، لقالوا: ماذا يحبسه عنّا وقد انقرض من النّاس الّذين كانوا متوعّدين بهذا الوعيد؟ وتسمية الشّيء باسم مايحصل فيه، كقولك: كنت عند فلان صلاة العصر، أي في ذلك الحين.

الثّاني: أنّ اشتقاق الأُمّة من الأمّ، وهو القصد، كأنّه يعني الوقت المقصود بإيقاع هذا الموعود فيه. (١٧: ١٨٩)

ابن كثير: ولئن أخّرنا العذاب والمؤاخذة عن هؤلاء المشركين إلى أجل معدود وأمد محصور، وأوعدناهم إلى مدّة مضروبة، ليقولنّ تكذيبًا واستعجالًا: ﴿مَا يَحْبِسُهُ﴾، أي يؤخّر هذا العذاب عنّا. فإنّ سجاياهم قد ألفت التّكذيب والشّكّ، فلم يبق لهم محيص عنه ولامحيد.

والأُمّة تستعمل في القرآن والسّنّة في معان متعدّدة، فيراد بها الأمد، كقوله في هذه الآية. (٣: ٥٣٩)

البُرُوسَويّ: إلى طائفة من الأيّام قليلة، لأنّ مايحصره العدّ قليل. (٤: ١٠٦)

مثله الآلوسيّ. (١٢: ١٤)

رشيد رضا: الأُمّة هنا: الطّائفة أو المدّة من الزّمن، ومثله في سورة يوسف: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾، وأصلها: الجماعة من جنس أو نوع واحد أو دين واحد أو زمن واحد.

وتُطلق على الدّين والملّة الخاصّة والزّمن الخاصّ، أي ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى جماعة من الزّمن معدودة في علمنا، ومحدودة في نظام تقديرنا، وسنّتنا في خلقنا، المبيّن في قولنا: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ الرّعد: ٣٨، أو إلى أُمّة قليلة من الزّمن تعدّ بالسّنوات، أو مادونها من الشّهور أو الأيّام، ليقولنّ: ﴿مَا يَحْبِسُهُ...﴾ (١٢: ٢٦)

الطَّباطَبائيّ: الأُمّة: الحين والوقت، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد حين ووقت.

وربّما أمكن أن يراد بالأُمّة الجماعة، فقد وعد الله سبحانه أن يؤيّد هذا الدّين بقوم صالحين لايؤثرون على دينه شيئًا ويمكّن عند ذلك للمؤمنين دينهم الّذي ارتضى لهم، قال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ المائدة: ٥٤، وقال: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى

لَهُمْ ـ إلى أن قال ـ يَعْبُدُونَنِي لَايُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ النّور: ٥٥، وهذا وجه لابأس به.

وقيل: إنّ المراد بالأُمّة الجماعة، وهم قوم يأتي الله بهم بعد هؤلاء، فيصرّون على الكفر فيعذّبهم بعذاب الاستئصال كما فعل بقوم نوح، أو هم قوم يأتون بعد هؤلاء فيُصرّون على معصية الله، فتقوم عليهم القيامة.

والوجهان سخيفان لبنائهما على كون المعذّبين غير هؤلاء المستهزئين من الكفّار، وظاهر قوله تعالى: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ﴾ إلخ هود: ٨، أنّ المعذّبين هم المستهزئون بقولهم: (مَايَحْبِسُهُ). (١٠: ١٥٥)

أُمَم

١ـ وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَاطَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ.... الأنعام: ٣٨

مُجاهِد: أصناف مصنّفة تُعرف بأسمائها. (الطّبَريّ ٧: ١٨٧)

قَتادَة: الطّير أُمّة، والإنس أُمّة، والجنّ أُمّة. (الطّبَريّ ٧: ١٨٨)

السُّدّيّ: إلّا خلق أمثالكم. (الطّبَريّ ٧: ١٨٨)

الفَرّاء: يقال: إنّ كلّ صنف من البهائم أُمّة. وجاء في الحديث: «لولا أنّ الكلاب أُمّة من الأُمم لأمرت بقتلها» فجعل الكلاب أُمّة. (الفَخْر الرّازيّ ١٢: ٢١٣)

أبو عُبَيْدَة: مجازه إلّا أجناس يعبدون الله ويعرفونه ومَلَكٌ. (١: ١٩١)

الهَرَويّ: أي أصناف أمثالكم في الخلق والموت والبعث. (١: ٨٨)

عبد الجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَاطَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ أليس يوجب ذلك أنّ كلّ حيّ مكلّف؟

وجوابنا: أنّ المراد بقوله: أُمم: جماعة، فكأنّه قال: مامن دابّة ولاطائر إلّا وهم جماعة من الجنس الواحد. فأمّا أن يريد بذلك أنّهم مكلّفون فمحال، لأنّا إذا كنّا نعلم أنّ الصّبيّ قبل البلوغ لايكلّف لفقد العقل فالبهائم والطّير أولى بذلك. (١٣٠)

الطُّوسيّ: أي هم أجناس وأصناف كلّ صنف يشتمل على العدد الكثير والأنواع المختلفة، وأنّ الله خالقها ورازقها، وأنّه يعدل عليها فيما يفعله، كما خلقكم ورزقكم وعدل عليكم، وأنّ جميعها دالّة وشاهدة على مدبّرها وخالقها، وأنتم بعد ذلك تموتون وإلى ربّكم تحشرون. (٤: ١٣٦)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف قيل: إلّا أُمَم، مع إفراد الدّابّة والطّائر؟

قلت: لمّا كان قوله تعالى: ﴿وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَاطَائِرٍ﴾ دالًّا على معنى الاستغراق، ومُغنيًا عن أن يقال: ومامن دوابّ ولاطير، حمل قوله: (إلّا أُمَمٌ) على المعنى. (٢: ١٧)

مثله الفَخْر الرّازيّ (١٢: ٢١٣)، والنّيسابوريّ (٧: ١٠٢)

البَيْضاويّ: جُمع الأُمم للحمل على المعنى. (١: ٣٠٩)

أبو السُّعود: أي طوائف متخالفة. والجمع باعتبار

المعنى، كأنّه قيل: ومامن دوابّ ولاطير إلّا أُمم أمثالكم. (٢: ٩٧)

رشيد رضا: الأُمم: جمع أُمّة، وهي الجيل أو الجنس من الأحياء. وهذا أحد معاني اللّفظ. (٧: ٣٩١)

المُصطَفَويّ: أي كلّ منها متشعّبة ومتشكّلة ومنقسمة إلى طوائف وأُمم معيّنة. (١: ١٢٧)

٢ـ قَالَ ادْخُلُوا فِى أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ... الأعراف: ٣٨

الطَّبَريّ: إنّما يعني بالأُمم: الأحزاب، وأهل الملل الكافرة. (٨: ١٧٣)

الطُّوسيّ: هذا حكاية عن قول الله تعالى للكفّار يوم القيامة وأمره لهم بالدّخول في جملة الأُمم الّذين تبعوا من قبلهم من جملة الجنّ والإنس، وهم في النّار. ويجوز أن يكون ذلك إخبارًا عن جعله إيّاهم في جملة أُولئك في النّار، من غير أن يكون هناك قول، كما قال: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ البقرة: ٦٥، والمراد أنّه جعلهم كذلك. (٤: ٤٢٦)

الزَّمَخْشَريّ: (فِى أُمَمٍ) في موضع الحال، أي كائنين في جملة أُمم وفي غمارهم مصاحبين لهم، أي ادخلوا في النّار مع أُمم قد خلت من قبلكم. (٢: ٧٨)

الطَّبْرِسيّ: أي في جملة أقوام وجماعات قد مضت. (٢: ٤١٧)

الفَخْر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِى أُمَمٍ﴾ ففيه وجهان:

الوجه الأوّل: التّقدير: ادخلوا في النّار مع أُمم، وعلى هذا القول ففي الآية إضمار ومجاز. أمّا الإضمار فلأنّا أضمرنا فيها قولنا: في النّار. وأمّا المجاز، فلأنّا حملنا كلمة (فِى) على «مع» لأنّا قلنا معنى قوله: (فِى أُمَمٍ)، أي مع أُمم.

والوجه الثّاني: أن لايلتزم الإضمار ولايلتزم المجاز، والتّقدير: ادخلوا في أُمم في النّار، ومعنى الدّخول في الأُمم الدّخول فيما بينهم. (١٤: ٧٣)

القُرطُبيّ: أي مع أُمم، فـ(في) بمعنى مع، وهذا لايمتنع، لأنّ قولك: زيد في القوم، أي مع القوم. وقيل: هي على بابها، أي ادخلوا في جملتهم. (٧: ٢٠٤)

أبو حَيّان: يتعلّق (فِى أُمَمٍ) في الظّاهر بـ(ادْخُلُوا)، والمعنى في جملة أُمم. ويحتمل أن يتعلّق بمحذوف فيكون في موضع الحال. (٤: ٢٩٥)

الطَّباطَبائيّ: الخطاب من الله سبحانه دون الملائكة، وإن كانوا في وسائط في التّوفّي وغيره. والمخاطبون بحسب سياق اللّفظ هم بعض الكفّار، وهم الّذين تُوفّيت قبلهم أُممٌ من الجنّ والإنس. إلّا أنّ الخطاب في معنى ادخلوا فيما دخل فيه سابقوكم ولاحقوكم. وإنّما نظم الكلام هذا النّظم ليتخلّص به إلى ذكر التّخاصم الّذي يقع بين متقدّميهم ومتأخّريهم، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ص: ٦٤.

وفي الآية دلالة على أنّ من الجنّ أُممًا يموتون بآجال خاصّة قبل انتهاء أمد الدّنيا، على خلاف إبليس الباقي إلى يوم الوقت المعلوم. (٨: ١١٢)

عبد الكريم الخطيب: إشارة إلى الرّحلة الجديدة الّتي سيأخذ فيها هؤلاء الظّالمون طريقهم إلى

جهنّم، فمنذ اللّحظة الّتي تنتزع فيها أرواحهم يدخلون في عالم جديد، ويأخذون مكانهم بين من سبقهم من الظّالمين، من الجنّ والإنس.

وهذه الأمم من ظَلَمة الجنّ والإنس، يعيش بعضها مع بعض في شقاق واختلاف؛ إذ لا تفاهم بينها، لما اشتملت عليه نفوسهم من أمراض خبيثة تزعج أصحابها، وتزعج من يتّصل بها. (٤: ٣٩٧)

٣ـ قِيلَ يَانُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ هود: ٤٨

ابن كعب القُرظيّ: دخل في ذلك السّلام كلّ مؤمن ومؤمنة إلى يوم القيامة، ودخل في ذلك العذاب والمتاع كلّ كافر وكافرة إلى يوم القيامة.

(الطّبريّ ١٢: ٥٥)

ابن جُرَيْج: يعني ممّن لم يولد، قد قضى البركات لمن سبق له في علم الله وقضائه السّعادة. ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ﴾ من سبق له في علم الله وقضائه الشّقاوة.

(الطّبريّ ١٢: ٥٥)

الفَرّاء: يعني ذرّيّة من معه من أهل السّعادة، ثمّ قال: (وَأُمَمٌ) من أهل الشّقاء (سَنُمَتِّعُهُمْ)، ولو كانت وأُممًا سنمتّعهم نصبًا، لجاز: [أن] توقع عليهم (سَنُمَتِّعُهُمْ) كما قال: ﴿فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ الأعراف: ٣٠.

الأخفش الأوسط: (وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ) رفع على الابتداء، نحو قولك: ضربت زيدًا وعمرو لقيته، على الابتداء. (٢: ٥٧٨)

الطّبَريّ: قرون وجماعات. (١٢: ٥٥)

الطّوسيّ: الأُمّة: الجماعة الكثيرة على ملّة واحدة متّفقة، لأنّه من: أمّه يؤمّه أمًّا، إذا قصده. أو الاتّفاق في المنطق على نحو منطق الطّير والمأكل والمشرب والمنكح، حتّى قيل: إنّ الكلاب أُمّة.

وقيل في معناه هنا قولان:

أحدهما: أنّه أراد الأمم الّذين كانوا معه في السّفينة، فأخرج الله أُممًا من نسلهم، وجعل فيهم البركة.

والثّاني: قال قوم يعني بذلك الأُمم من سائر الحيوان الّذين كانوا معه، لأنّ الله تعالى جعل فيها البركة، وتفضّل عليها بالسّلامة حتّى كان منها نسل العالم.

وقوله: ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ معناه أنّه يكون من نسلهم أُمم سيمتّعهم الله في الدّنيا بضروب من النّعم، فيكفرون نعمه ويجحدون ربوبيّته؛ فيهلكهم الله، ثمّ يمسّهم بعد ذلك عذاب مؤلم مُوجع. وإنّما رفع (أُمَم) لأنّه استأنف الأخبار عنهم.

(٥: ٥٧)

مثله الطّبْرِسيّ. (٣: ١٦٨)

الزّمَخْشَريّ: يحتمل أن تكون (مِنْ) للبيان، فيرد الأُمم الّذين كانوا معه في السّفينة، لأنّهم كانوا جماعات. أو قيل لهم: أُمم، لأنّ الأُمم تتشعّب منهم، وأن تكون لابتداء الغاية، أي على أُمم ناشئة ممّن معك، وهي الأُمم إلى آخر الدّهر، وهو الوجه. وقوله: (وَأُمَمٌ) رفع بالابتداء (وَسَنُمَتِّعُهُمْ) صفة، والخبر محذوف تقديره: وممّن معك أُمم سنمتّعهم، وإنّما حذف، لأنّ قوله: (مِمَّنْ

مَعَكَ) يدلّ عليه.

والمعنى أنّ السّلام منّا والبركات عليك وعلى أُمم مؤمنين ينشأون ممّن معك، وممّن معك أُمم مُمتّعون بالدّنيا منقلبون إلى النّار. وكان نوح عليه السلام أبا الأنبياء والخلق بعد الطّوفان منه وممّن كان معه في السّفينة.

وقيل: المراد بالأُمم الممتّعة قوم هود، وصالح، ولوط، وشعيب. (٢: ٢٧٤)

نحوه النّيسابوريّ ١٢: ٣٣، والبَيْضاويّ (١: ٤٧٠)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في المراد منه على ثلاثة أقوال:

منهم من حمله على أُولئك الأقوام الّذين نجوا معه وجعلهم أُممًا وجماعات، لأنّه ما كان في ذلك الوقت في جميع الأرض أحد من البشر إلّا هم، فلهذا السّبب جعلهم أُممًا.

ومنهم من قال: بل المراد ممّن معك نسلًا وتولّدًا، قالوا: ودليل ذلك أنّه ما كان معه إلّا الّذين آمنوا، وقد حكم الله تعالى عليهم بالقلّة في قوله تعالى: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ هود: ٤٠.

ومنهم من قال: المراد من ذلك مجموع الحاضرين مع الّذين سيولدون بعد ذلك، والمختار هو القول الثّاني.

و«من» في قوله: (مِمَّنْ مَعَكَ) لابتداء الغاية، والمعنى وعلى أُمم ناشئة من الّذين معك.

واعلم أنّه تعالى جعل تلك الأُمم النّاشئة من الّذين معه، على قسمين:

أحدهما: الّذين عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته إليهم، وهم أهل الإيمان.

والثّاني: (أُمم) وصفهم بأنّه تعالى سيمتّعهم مدّة في الدّنيا ثمّ في الآخرة يمسّهم عذاب أليم. فحكم تعالى بأنّ الأُمم النّاشئة من الّذين كانوا مع نوح عليه السلام، لابدّ وأن ينقسموا إلى مؤمن، وإلى كافر. (١٨: ٧)

أبو البقاء: (أُمَم) معطوف على الضّمير في (اهْبِطْ) تقديره: اهبط أنت وأُمم، وكان الفصل بينهما مُغنيًا عن التّأكيد (وَسَنُمَتِّعُهُمْ) نعت لـ(أُممٌ). (أبو حيّان ٥: ٢٣١)

القُرطُبيّ: (وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ)، ارتفع (وَأُمَم) على معنى: وتكون أُمم. وأجاز الفرّاء في غير القراءة (وأُممًا)، وتقديره: ونمتّع أُممًا. (٩: ٤٨)

أبو حيّان: الظّاهر أنّ (من) لابتداء الغاية، أي ناشئة من الّذين معك، وهم الأُمم المؤمنون إلى آخر الدّهر.

قال الزّمَخْشَريّ: ويحتمل أن تكون للبيان، فتراد الأُمم الّذين كانوا معه في السّفينة، لأنّهم كانوا جماعات. وقيل لهم: أُمم، لأنّ الأُمم تشعّبت منهم. انتهى.

وهذا فيه بُعدٌ وتكلّفٌ، إذ يصير التّقدير: وعلى أُمم هم من معك. ولو أُريد هذا المعنى لأغنى عنه وعلى أُمم معك أو على من معك، فكان يكون أخصر وأقرب إلى الفهم وأبعد عن اللّبس. وارتفع (أُمَم) على الابتداء. [وبعد نقل قول الزّمَخْشَريّ قال:]

ويجوز أن يكون (أُمَم) مبتدأ ومحذوف الصّفة، وهي المسوّغة لجواز الابتداء بالنّكرة، والتّقدير: وأُمم منهم، أي ممّن معك، أي ناشئة ممّن معك، و(سَنُمَتِّعُهُمْ) هو الخبر، كما قالوا: السّمن مَنَوان بدرهم، أي منوان منه فحُذف «منه» وهو صفة لمَنَوان، ولذلك جاز الابتداء

بمنوّان وهو نكرة. ويجوز أن يقدّر مبتدأ ولايقدّر صفة الخبر (سَنُمَتِّعُهُمْ) ومسوّغ الابتداء كون المكان مكان تفصيل.

وقال القُرطُبيّ: ارتفعت (وَأُمَم) على معنى ويكون أمم، انتهى.

فإن كان أراد تفسير معنى فحسن، وإن أراد الإعراب ليس بجيّد، لأنّ هذا ليس من مواضع إضمار «يكون».

وقال الأخفش: هذا كما تقول: كلّمت زيدًا وعمرو جالس. انتهى.

فاحتمل أن يكون من باب عطف الجمل، واحتمل أن تكون الواو للحال، وتكون حالًا مقدّرة، لأنّه وقت الأمر بالهبوط لم تكن تلك الأُمم موجودة. [وبعد نقل قول أبي البقاء قال:]

وهذا التّقدير والمعنى لايصلحان، لأنّ الّذين كانوا مع نوح في السّفينة إنّما كانوا مؤمنين، لقوله: ﴿وَمَنْ اٰمَنَ﴾ هود: ٤٠، ولم يكونوا قسمين: كفّارًا، ومؤمنين، فيكون الكفّار مأمورين بالهبوط مع نوح، إلّا أن قُدِّر أنّ من أُولئك المؤمنين من يكفر بعد الهبوط، وأخبر عنهم بالحالة الّتي يؤلون إليها فيمكن على بُعد. والّذي ينبغي أن يفهم من الآية أنّ «مَنْ معه» ينشأ منهم مؤمنون وكافرون. (٥: ٢٢١)

البُرُوسَويّ: المراد الأُمم المؤمنة المتناسلة ممّن معه من أولاده إلى يوم القيامة، فهو من إطلاق العامّ وإرادة الخاصّ. هذا على رواية من قال: كان معه في السّفينة أولاده وغيرهم ـ مع الاختلاف في العدد ـ فمات غير الأولاد، أي بعد الهبوط ولم ينسل وهو الأرجح.

وأمّا على رواية من قال: ماكان معه في السّفينة إلّا أولاده ونساؤهم، على أن يكون المجموع ثمانية، فلايحتاج إلى التّأويل. (٤: ١٤١)

الآلوسيّ: وسمّوا أُممًا لأنّهم أُمم متحزّبة وجماعات متفرّقة أو لأنّ جميع الأُمم إنّما تشعّبت منهم فهم أُمم مجازًا فحينئذ يكون المراد بالأُمم المشار إليهم في قوله سبحانه: ﴿وَاُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ﴾ بعض الأُمم المتشعّبة منهم وهي الأُمم الكافرة المتناسلة منهم إلى يوم القيامة. (١٢: ٧٤)

الطَّباطَبائيّ: تنكير (أُمَم) يدلّ على تبعيضهم، لأنّ من الأُمم من يذكره تعالى بعدُ في قوله: ﴿وَاُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ﴾ [إلى أن قال:]

وهذا الخطاب خطاب ثانٍ مشابه لذاك الخطاب الأوّل موجّه إلى نوح عليه السلام ومن معه من المؤمنين، ـ وإليهم ينتهي نسل البشر اليوم ـ متعلّق بهم وبمن يلحق بهم من ذراريهم إلى يوم القيامة، وهو يتضمّن تقدير حياتهم الأرضيّة، والإذن في نزولهم إليها واستقرارهم فيها وإيوائهم إيّاها.

وقد قسّم الله هؤلاء المأذون لهم قسمين، فعبّر عن إذنه لطائفة منهم بالسّلام والبركات، وهم نوح عليه السلام وأُمم ممّن معه، ولطائفة أُخرى بالتّمتيع، وعقّب التّمتيع بمسّ العذاب لهم كما أنّ كلمتي «السّلام» و «البركات» لاتخلوان من بُشرى الخير والسّعادة بالنّسبة إلى من تعلّقتا به.

فقد بان من ذلك أنّ الخطاب بالهبوط في هذه الآية مع مايُرتبط به من سلام وبركات وتمتيع موجّه إلى عامّة البشر، من حين هبوط أصحاب السّفينة إلى يوم القيامة، ووزانه وزان خطاب الهبوط الموجّه إلى آدم وزوجته عليهما السلام. وفي هذا الخطاب إذن في الحياة الأرضيّة ووعد لمن أطاع الله سبحانه ووعيد لمن عصاه، كما أنّ في ذلك الخطاب طابق النّعل بالنّعل.

وظهر بذلك أنّ المراد بقوله: ﴿وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ﴾ الأُمم الصّالحون من أصحاب السّفينة ومن سيظهر من نسلهم من الصّالحين. والظّاهر على هذا أن يكون (من) في قوله: (مِمَّنْ مَعَكَ) ابتدائيّة لابيانيّة، والمعنى وعلى أُمم يبتدئ تكوّنهم ممّن معك، وهم أصحاب السّفينة والصّالحون من نسلهم.

وظاهر هذا المعنى أن يكون أصحاب السّفينة كلّهم سعداء، ناجين، والاعتبار يساعد ذلك فإنّهم قد مُحّصوا بالبلاء تمحيصًا وآثروا ماعند الله من زلفى. وقد صدّق الله سبحانه إيمانهم مرّتين في أثناء القصّة؛ حيث قال عزّ من قائل: ﴿إِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ﴾ هود: ٣٦، وقال: ﴿وَمَنْ اٰمَنَ وَمَا اٰمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ هود: ٤٠.

وقوله: ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾ كأنّه مبتدأ لخبر محذوف، والتّقدير: وممّن معك أُمم، أو وهناك أُمم سنمتّعهم.

وقد أخرجهم الله سبحانه من زمرة المخاطبين بخطاب الإذن فلم يقل: ومتاع لأُمم آخرين سيعذّبون طردًا لهم من موقف الكرامة، فأخبر أنّ هناك أُممًا آخرين سنمتّعهم ثمّ نعذّبهم، وهم غير مأذون لهم في التّصرّف في أمتعة الحياة، إذن كرامة وزلفى.

(١٠: ٢٣٩)

عبد الكريم الخطيب: في قوله تعالى: ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾ إشارة إلى أنّ مواليد هؤلاء الّذين كانوا مع نوح ستنشأ أُمم كثيرة، وأنّ هذه الأُمم الّتي ستنشأ من ذرّيّة هؤلاء القوم المؤمنين، لن يكونوا على شاكلة واحدة، بل سيكون منهم المؤمنون الّذين يمسّهم السّلام، وتحفّهم البركة من الله، وهم أُمم؛ ويكون منهم الّذين يتخلّون عن نصيبهم من السّلام، ويتعرّون عن حظّهم من البركة، فيكفرون بالله، فيمتّعهم الله في الدّنيا هذا المتاع القليل، ثمّ يلقون العذاب الأليم في الآخرة، جزاء كفرهم بالله، وهم أُمم أيضًا. [إلى أن قال:]

هذا، ومن إعجاز الصّياغة في النّظم القرآنيّ، أنّك تقرأ قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَانُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾ فتجد هذا النّغم الموسيقيّ الهادر، في وقار وسكينة وجلال، أشبه بأنفاس الموج، وقد أخذت تهدأ بعد انحسار العاصفة.

ففي الآية الكريمة سبعة عشر ميمًا، موزّعة بين حروفها، هذا التّوزيع الّذي يقيم منها ذلك النّغم الرّائع، الّذي يصحب السّفينة في دعوتها إلى موطن السّلامة والأمن، كأنّه أهازيج النّصر، ينشدها العائدون من أرض المعركة، بعد قتال ضارّ مرير. (٦: ١١٤٩)

٤ـ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ... فاطر: ٤٢

الطَّبَريّ: ليكوننّ أسلك لطريق الحقّ، وأشدّ قبولاً لما يأتيهم به النّذير من عند الله، من إحدى الأُمم الّتي خلت من قبلهم. (٢٢: ١٤٥)

الزّجّاج: أي من اليهود والنّصارى. (٤: ٢٧٤)

الطُّوسيّ: الماضية، وأسبق إلى إتّباعه. (٨: ٤٣٨)

الزّمَخشَريّ: في (إِحْدَى الْأُمَمِ) وجهان:

أحدهما: من بعض الأُمم، ومن واحدة من الأُمم، من اليهود والنّصارى وغيرهم.

والثّاني: من الأُمّة الّتي يقال لها: (إِحْدَى الْأُمَمِ) تفضيلاً لها على غيرها في الهدى والاستقامة.

(٣: ٣١٢)

الطَّبْرِسيّ: من إحدى الأُمم الماضية، يعني اليهود والنّصارى والصّابئين. (٤: ٤١٢)

الفَخر الرّازيّ: في (الأُمم) وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد أي أهدى من أيّ إحدى الأُمم، وفيه تعريض.

وثانيهما: أن يكون المراد تعريف العهد، أي أُمّة محمّد وموسى وعيسى ومن كان في زمانهم.

(٢٦: ٣٤)

القُرطُبيّ: يعني ممّن كذّب الرّسل من أهل الكتاب.

وكانت العرب تتمنّى أن يكون منهم رسول كما كانت الرّسل من بني إسرائيل، فلمّا جاءهم ماتمنّوه، وهو النّذير من أنفسهم، نفروا عنه، ولم يؤمنوا به.

(١٤: ٣٥٨)

هناك أبحاث أُخرى سبقت في (إحدى)، فراجع.

الأُمّيّ

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ... الأعراف: ١٥٧

ابن عبّاس: هو نبيّكم كان أُمّيًّا لايكتب ولايقرأ ولايحسب. (البَغَويّ ٢: ٢٤٤)

الإمام الباقر ﷺ: (الأُمّيّ): المنسوب إلى أُمّ القرى، وهي مكّة. (الكاشانيّ ٢: ٢٤٢)

الإمام الجواد ﷺ: إنّه سئل عن ذلك فقال: مايقول النّاس؟ قيل: يزعمون أنّه إنّما سُمّي الأُمّيّ، لأنّه لم يحسن أن يكتب، فقال: كذبوا ـ عليهم لعنة الله ـ أنّى ذلك، والله يقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾ الجمعة: ٢، فكيف كان يعلّمهم مالايحسن؟! والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنين وسبعين، أو قال: بثلاث وسبعين لسانًا، وإنّما سمّي الأُمّيّ لأنّه كان من أهل مكّة، ومكّة من أُمّهات القرى، وذلك قول الله عزّوجلّ: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الشّورى: ٧. (الكاشانيّ ٢: ٢٤٢)

الزّجّاج: (الأُمّيّ) هو على خلقة الأُمّة، لم يتعلّم الكتاب، فهو على جبلّته. (٢: ٣٨١)

السِّجستانيّ: هو منسوب إلى الأُمّة الأُمّيّة، الّتي هي على أصل ولادتها، لم تتعلّم الكتابة ولاقراءتها. (القُرطُبيّ ٧: ٢٩٨)

الطُّوسيّ: يعني محمّداً صلّى الله عليه وآله الأُمّيّ الّذي لايكتب.

وقيل: إنّه منسوب إلى الأُمّة، والمعنى أنّه على جبلّة الأُمّة قبل استفادة الكتابة.

وقيل: إنّه منسوب إلى الأُمّ، ومعناه أنّه على ماولدته أُمّه قبل تعلّم الكتابة.

قيل: إنّه نسب إلى العرب، لأنّها لم تكن تحسن الكتابة. (٤: ٥٩٣)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٨٧)

البَغَويّ: هو منسوب إلى الأُمّ، أي هو على ماولدته أُمّه. وقيل: هو منسوب إلى أُمّته. أصله أُمّتي، وسقطت التّاء في النّسبة، كما سقطت في المكّيّ والمدنيّ. (٢: ٢٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: كونه أُمّيًّا، قال الزّجّاج: معنى الأُمّيّ الّذي هو على صفة أُمّة العرب. قال عليه الصّلاة والسّلام: «إنّا أُمّة أُمّيّة لانكتب ولانحسب» فالعرب أكثرهم ماكانوا يكتبون ولايقرأون، والنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام كان كذلك؛ فلهذا السّبب وصفه بكونه أُمّيًّا.

قال أهل التّحقيق: وكونه أُمّيًّا بهذا التّفسير، كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه:

الأوّل: أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يقرأ عليهم كتاب الله تعالى منظومًا مرّة بعد أُخرى من غير تبديل ألفاظه ولاتغيير كلماته. والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثمّ أعادها فإنّه لابدّ وأن يزيد فيها وأن ينقص عنها بالقليل والكثير، ثمّ إنّه عليه الصّلاة والسّلام مع أنّه ماكان يكتب وماكان يقرأ يتلو كتاب الله من غير زيادة ولانقصان ولاتغيير؛ فكان ذلك من المعجزات. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ الأعلى: ٦.

والثّاني: أنّه لو كان يحسن الخطّ والقراءة لصار متّهمًا في أنّه ربّما طالع كتب الأوّلين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلمّا أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلّم ولامطالعة، كان ذلك من المعجزات. وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ العنكبوت: ٤٨.

والثّالث: أنّ تعلّم الخطّ شيء سهل فإنّ أقلّ النّاس ذكاءً وفطنةً يتعلّمون الخطّ بأدنى سعي، فعدم تعلّمه يدلّ على نقصانٍ عظيم في الفهم، ثمّ إنّه تعالى آتاه علوم الأوّلين والآخرين، وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر، ومع تلك القوّة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلّم الخطّ الّذي يسهل تعلّمه على أقلّ الخلق عقلًا وفهمًا، فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادّتين جاريًا مجرى الجمع بين الضّدّين؛ وذلك من الأُمور الخارقة للعادة، وجار مجرى المعجزات. (١٥: ٢٣)

البَيْضاويّ: (الأُمّيّ): الّذي لايكتب ولايقرأ، وصفه به تنبيهًا على أنّ كمال علمه مع حاله إحدى معجزاته. (١: ٣٧٢)

أبو حَيّان: رُوي عن يعقوب وغيره أنّه قرأ (الأَمّيّ) بفتح الهمزة، وخرج على أنّه من تغيير النّسب، والأصل الضّمّ كما قيل في النّسب إلى أُميّة: أَمويّ بالفتح، أو على أنّه نسب إلى المصدر من «أمّ» ومعناه

المقصود، أي لأنّ هذا النّبيّ مقصد للنّاس وموضع أمّ.

قال أبو الفضل الرّازيّ: وذلك مكّة فهو منسوب إليها، لكنّها ذكرت إرادة للحرم أو الموضع. (٤: ٤٠٣)

الآلوسيّ: (الأمّيّ) أي الّذي لايكتب ولايقرأ. [إلى أن قال:]

واختلف في أنّه عليه الصّلاة والسّلام هل صدر عنه الكتابة في وقت أم لا؟ فقيل: نعم صدرت عنه عام الحديبيّة فكتب الصّلح، وهي معجزة أيضًا له. وظاهر الحديث يقتضيه. وقيل: لم يصدر عنه أصلًا، وإنّما أُسندت إليه في الحديث مجازًا.

وجاء عن بعض أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنّه كان تنطق له الحروف المكتوبة إذا نظر فيها، ولم أر لذلك سندًا يعوّل عليه، وهو صلّى الله تعالى عليه وسلّم فوق ذلك.

نعم أخرج أبو الشّيخ من طريق مُجاهِد قال: حدّثني عون بن عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: «ما مات النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم حتّى قرأ وكتب». فذكرت هذا الحديث للشّعبيّ، فقال: «صدق، سمعت أصحابنا يقولون ذلك».

وقيل: (الأمّيّ) نسبة إلى «الأمّ» بفتح الهمزة؛ بمعنى القصد لأنّه المقصود، وضمّ الهمزة من تغيير النّسب. ويؤيّده قراءة يعقوب (الأمّيّ) بالفتح، وإن احتملت أن تكون من تغيير النّسب أيضًا. (٩: ٧٩)

(الأمّيّ) نسبة إلى الأمّ، لكن على حدّ أحمريّ. وقيل: للنّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم ذلك لأنّه أمّ الموجودات وأصل المكنونات. واختير هذا اللّفظ لما فيه من الإشارة إلى الرّحمة والشّفقة، وهو الّذي جاء رحمة للعالمين، وإنّه عليه الصّلاة والسّلام لأشفق على الخلق من الأمّ بولدها؛ إذ له صلّى الله تعالى عليه وسلّم الحظّ الأوفر من التّخلّق بأخلاق الله تعالى وهو سبحانه أرحم الرّاحمين. (٩: ٨٧)

القاسميّ: (الأمّيّ)، أي الّذي لم يحصل علمًا من بشر. (٧: ٢٨٦٩)

رشيد رضا: (الأمّيّ) نسبة إلى الأمّ، والمراد به الّذي لايقرأ ولايكتب. وكان أهل الكتاب يسمّون العرب بالأمّيّين، ولعلّه كان لقبًا لأهل الحجاز ومَن جاورهم دون أهل اليمن، لكن ظاهر قوله تعالى في الخونة من اليهود: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْأُمِّيِّنَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥، العموم وليس بنصّ فيه. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ ولم ينقل أنّ الله تعالى بعث نبيًّا أمّيًّا غير نبيّنا ﷺ فهو وصف خاصّ لايشارك محمّدًا ﷺ فيه أحد من النّبيّين.

والأمّيّة آية من أكبر آيات نبوّته فإنّه جاء بعد النّبوّة بأعلى العلوم النّافعة، وهي مايصلح مافسد من عقائد البشر وأخلاقهم وآدابهم وأعمالهم وأحكامهم وعمل بها، فكان لها من التّأثير في العالم مالم يكن ولن يكون لغيره من خلق الله. وتعريف الرّسول والنّبيّ الموصوف بالأمّيّة كلاهما للعهد، كما يعلم ممّا سنبيّنه من بشارات الأنبياء بنبيّنا ﷺ. (٩: ٢٢٤)

حسنين محمّد مخلوف: الّذي لايكتب ولايقرأ، نسبةً إلى أمّة العرب، لأنّ الغالب عليهم ذلك؛ أو إلى

الأُمّ، كأنّ الّذي لايكتب ولايقرأ باقٍ على حالته الّتي ولد عليها.

وفي وصفه ﷺ بالأُمّيّة إشارة إلى أنّ كمال علمه مع ذلك إحدى معجزاته، فإنّه عليه الصّلاة والسّلام لم يتّفق له مطالعة كتاب، ولامصاحبة معلّم، لأنّ مكّة لم تكن بلدة العلماء، ولاغاب عنها غيبةً طويلة يمكن التّعلّم فيها، ومع ذلك فتح الله عليه أبواب العلم، وعلّمه مالم يكن يعلم من سائر العلوم والفنون الّتي اشتملت عليها أحاديثه، وتعلّمها النّاس منه، وكانوا بها أئمّة العلماء، وقادة المفكّرين.

فمامن شيء يحتاج إليه الفرد أو الأُمّة في الحياتين إلّا للرّسول ﷺ هَدْيٌ فيه، وقول سديد وبيان شافٍ، فأكرِمْ بأُمّيّة تضاءل عندها علم العلماء في كلّ العصور، وأعظِمْ بها وهي الهُدى والأُسوة والنّور؟ (١: ٢٨٢)

خليل ياسين: هل يستفاد من هذه الآية أنّ الرّسول ﷺ كان أُمّيًّا لايقرأ ولايكتب أم لا؟

لايستفاد ذلك، بل معنى الأُمّي أنّه منسوب إلى أُمّ القرى، وهي مكّة، وقد روي ذلك عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، وقد شرحنا هذا مفصّلًا في كتابنا «محمّد عند علماء الغرب» صفحة «٧١» وهناك بحث شيّق حريّ بالمراجعة. (١: ٢٤٤)

المُصطفَويّ: (الأُمّيّ): من ليس له من الفضل والعلم والتّربية والنّظر إلّا بمقدار مايؤخذ بالطّبيعة من الأُمّ، فبرنامج حياته طبيعيّ، ليس في قوله وعمله وفكره تصنّع ولاحيلة ولاتكلّف ولانظر خاصّ.

﴿اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ أي ليس له فضل خارجيّ ولون آخر وعلوم مكتسبة غير مقام النّبوّة والرّسالة الإلٰهيّة، فجميع الحيثيّات المادّيّة ملغاة له وعنده. (١: ١٢٥)

الشّهيد المُطَهَّريّ: إنّ إحدى السّمات الشّاخصة في حياة النّبيّ ﷺ هي أنّه لم يَدْرُسْ كتابًا، ولم يأخذ عن أحد، وماكان يحسن الكتابة، أو يعهد الكتاب، ومااِدّعى أحد من مؤرّخي المسلمين وغيرهم بأنّه تعلّم القراءة والكتابة في طفولته أو شبابه أو كهولته وشيخوخته؛ إذ لم يكن العرب يكترثون بهما.

وقد اعترف بضعة من المستشرقين بهذه الحقيقة، مثل: كارليل، وول دورانت، وجان ديون بورت، وكونستن ورغيل غيورغيو، وغوستاف لوبون. وليس ذكر أقوالهم هنا شاهدًا على مانقول؛ إذ شهادة المؤرّخين المسلمين تُغني عن قولهم، بل دأب هؤلاء أنّهم لو يعثرون على قشّة حول ذلك، لتشبّثوا بها، وسلّطوا الأضواء عليها، كما فعلوا ذلك في موضوع لقائه ﷺ لبحيرى الرّاهب.

ولتوضيح هذا الموضوع ينبغي بحثه خلال حُقْبَتَين:

١ـ عصر ماقبل البعثة.

٢ـ عصر البعثة.

اتّفق المؤالف والمخالف على أنّ النّبيّ ﷺ ماكان يجيد القراءة والكتابة، وقلّ من كان يجيدهما آنذاك في شبه الجزيرة العربيّة. إلّا أنّه اختلف في عصر البعثة حول أمرين جديرين بالبحث: ١ـ الكتابة، ٢ـ القراءة، ولاسيّما في المدينة.

يستفاد من القرائن المتوفّرة أنّه ماكان يحسن

القراءة والكتابة، إلّا أنّ علماء الإسلام ـ شيعة وسنّة ـ ليسوا على وفاق في هذا المجال؛ إذ استبعد بعض أنّ المَلَك لم يعلّمه القراءة والكتابة، وكان قد أطلعه على كلّ شيء.

ورويت بضع روايات بطرق شيعيّة تُنبئ بأنّه كان في عصر البعثة يقرأ، ولكنّه ماكان يكتب، منها مارواه الشّيخ الصّدوق في كتاب «علل الشّرائع»، وهي تدلّ على أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وآله قرأ كتاب عمّه العبّاس، حين أخبره فيه بمسير أبي سفيان إلى «أُحد». ولكن جاء في سيرة «زيني دحلان» أنّه دفع الكتاب إلى أُبيّ بن كعب ليقرأه.

ويرى بعض كالسّيّد المرتضى أنّه كان في عصر البعثة يقرأ ويكتب، واستدلّ بحديث «ايتوني بقلم وقرطاس». وهذا ليس بحجّة، لأنّه لايصرّح بكونه يريد الكتابة بنفسه، بل يريد أن يملي على رؤوس الأشهاد، ثمّ يختمه بختمه.

ثمّ إنّ بعضًا طلب منه أن يكتب له حديثًا، فلم يذكر أحد أنّه كتبه بنفسه، بل كان كُتّاب الوحي أو الرّسائل يكتبونه، ثمّ يختمه بختمه. ولو بقي من خطّه شيء، لتعهّده المسلمون، واعتنوا به، كما احتفظوا بخطوط أهل البيت عليهم السّلام، واعتنوا بها، كما قال ابن النّديم. وعلى هذا، فإنّ دعوى كتابة الرّسول في عصر البعثة باطلة.

بيد أنّه لايمكن نفي قراءته بتاتًا، وإن كنّا نعجز عن إيراد أدلّة كافية لذلك. ومن الأدلّة على أُمّيّته صُلح الحديبيّة؛ إذ كتب عليّ عليه السّلام أوّل ذي بدء «محمّد رسول الله»، فاعترض المشركون عليه، وعندئذٍ أمر عليًّا كاتب وثيقة الصّلح بأن يمحو «رسول الله»، ولكنّ عليًّا أبى ذلك؛ إذ لم تطاوعه نفسه على حذف «رسول الله» من اسم محمّد صلّى الله عليه وآله.

واستنادًا إلى بعض الرّوايات، أنّه أمره أن يُريه «رسول الله»، فلمّا أراه إيّاه، محاه بيده، وكتب عليّ مكانه «ابن عبد الله». وجاء في بعض المصادر أنّ النّبيّ كتب «ابن عبد الله» بنفسه، وهذا يعضد حجّة من يقول: إنّ النّبيّ يمكنه أن يكتب متى شاء، وإن كان الأمر كما يقولون، فلا شكّ أنّه يعتبر أمرًا استثنائيًّا.

ووردت حكاية أُخرى في «أُسد الغابة» تحكي أنّ قبيلة ثقيف كتبت عهدًا بخطّ خالد بن سعيد بن العاص، وعرضه على النّبيّ صلّى الله عليه وآله، وممّا كتبه أنّ «الرّبا والزّنى مباحان لهم» فقال له النّبيّ: ضع يدي عليهما، فمحاهما وتلا عليهم آيات الرّبا والزّنى.

وممّا يثير العجب أنّ الدّكتور السّيّد عبد اللّطيف، رئيس معهد البحوث الثّقافيّة في الهند والشّرق الأدنى، ورئيس أكاديميّة البحوث الإسلاميّة في حيدراباد، ذكر في أحد المؤتمرات أنّ النّبيّ كان قبل البعثة يحسن القراءة والكتابة، واستشهد بأدلّة واهية، منها:

١ـ إنّ منشأ القول بأنّه لم يقرأ ويكتب خطأ، وقع فيه المفسّرون عند تفسير لفظ «الأُمّي» الّذي ورد في الآيتين (١٥٦) و (١٥٧) من سورة الأعراف.

٢ـ وردت آيات أُخرى في القرآن تنطق بصراحة بأنّه كان يقرأ ويكتب.

٣ـ تدلّ بعض الأحاديث المعتبرة والنّصوص التّاريخيّة صراحة على إتقانه القراءة والكتابة.

ولكنّ هذه حجّة داحضة، مدحوضة بما يلي:

١ـ إنّ تاريخ العرب عامّة ومكّة خاصّة يدلّ بما لامِرْيَة فيه على أنّ النّبيّ ﷺ عند فجر الإسلام لم يتعلّم قطّ، كما أوضحنا ذلك آنفًا.

٢ـ وردت آية في القرآن، لاتقلّ صراحة عن آيتي الأعراف، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ العنكبوت: ٤٨، وقد فسّرها المفسّرون قاطبة بهذا المعنى، بيد أنّ الدّكتور عبد اللّطيف يقول: إنّ هذا التّفسير خطأ أيضًا، لأنّ لفظ «كتاب» إشارة إلى الكتب المقدّسة الّتي جهلها النّبيّ، لأنّها لم تكن باللّغة العربيّة.

وهذه الدّعوى سقيمة، لأنّ لفظ «الكتاب» يعني مطلق الكتابة في لغة العرب، سواء أُريد به رسالة أم قرطاس مُقدّس أو غير مقدّس، وقد جاء في القرآن بهذا المعنى الوسيع مرّات عديدة، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ النمل: ٢٩، ٣٠، و ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ النّور: ٣٣.

وجاء أحيانًا في مورد ألواح الغيب، مثل: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ الأنعام: ٥٩، وأُضيف لفظ «أهل» إلى «الكتاب» أحيانًا أُخرى، وأُريد به اليهود والنّصارى، وأُريد بـ«الكتاب» التّوراة والإنجيل.

إضافة إلى ذلك فإنّ عبارة ﴿لَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ قرينة تنطق بأنّ المراد هو أنّك ماقرأت وماكتبت، ولو كان المراد بها أنّك ماقرأت الكتاب المقدّس وماكتبته، فالمعنى ليس بصواب؛ إذ كان هذا كافيًا لاتّهامه بقراءة تلك الكتب فقط، أمّا كتابتها فليست ذابال.

غير أنّ لفظ ﴿تَتْلُوا﴾ في الآية من التّلاوة، وهو كما قال الرّاغب في «المفردات»: مختصّ باتّباع كتب الله المنزّلة، خلافًا للفظ «القراءة»، فهو أعمّ منه. وأمّا سرّ استعمال (تتلوا)، فهو أنّ البحث هنا حول القرآن، وجاء التّلاوة بدل القراءة مشاكلة للقرآن.

وهناك آية أُخرى تشعر بأُمّيّة النّبيّ ﷺ، وهي قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ الشّورى: ٥٢، وقد غفل الدّكتور عبد اللّطيف عن ذكرها، وقال المفسّرون بأنّ المراد من هذه الآية هو القرآن.

٣ـ لم يكن المفسّرون على وفاق قطّ حول مفهوم «الأُمّيّ»، إلّا أنّهم كانوا متّفقين دائمًا على أنّ النّبيّ ﷺ مادرس كتابًا، وماتعلّم قبل البعثة، وهذا يصلح أن يكون دليلًا على أنّ منشأ آرائهم ـ كما قال الدّكتور عبد اللّطيف ـ لم يكن لفظ «الأُمّيّ».

ولكن مَن هو الأُمّيّ؟ أهو الّذي لايقرأ ولايكتب، أم هو المنسوب إلى أُمّ القرى؟

إنّ الاحتمال الثّاني رغم كونه مدعومًا بأحاديث عن طريق الشّيعة، إلّا أنّه مردود بما يلي:

١ـ إنّ «أُمّ القرى» ليس اسمًا يختصّ بمكّة فحسب، بل صفة عامّة تعني مركز القرية، بدليل قوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا﴾ القصص: ٥٩.

٢ـ أُطلق لفظ «الأُمّيّ» في مواضع على أُناس ماكانوا من أهل مكّة، كقوله: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

﴿وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ آل عمران: ٢٠. كما أُطلق «الأُمّيّ» أيضًا على عوامّ اليهود: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ البقرة: ٧٨.

٣ـ إنّ النّسبة إلى «أُمّ القُرى» قياسًا هي «أُمّ القرائيّ»، مثل: تميميّ، نسبة إلى بني تميم، وأمثال ذلك.

وهناك احتمال ثالث في معنى «الأُمّيّ»، وهو من لايتبع كتابًا سماويًّا، كما قال بعض المفسّرين والصّحابة. وهو مردود أيضًا، لأنّ هذا المعنى لايفترق عن المعنى الأوّل، أي لايطلق لفظ «الأُمّيّ» على من لايتبع كتابًا سماويًّا، وإن كان متعلّمًا، ويتقن القراءة والكتابة، بل أُطلق هذا اللّفظ على مشركي العرب، لأنّهم كانوا لايحسنون القراءة والكتابة، وليس أنّهم يجهلون أحد الكتب السّماويّة، ولهذا أُطلق لفظ «الأُمّيّين» على المشركين بصيغة الجمع.

بيد أنّه جاء هناك مفردًا، والمعنيّ به النّبيّ ﷺ، ولم يقل أحد من المفسّرين: بأنّ المراد به أنّه ماكان يتبع أحد الكتب السّماويّة، بل ذكروا احتمالين لذلك، الأوّل: عدم إلمامه بالقراءة والكتابة، والثّاني: كونه من أهل مكّة، وهو مردود كما بيّنّا. فالنّبيّ الأُمّيّ إذًا كان يجيد القراءة، إلّا أنّه لم يكن متعلّمًا، وماكان يكتب قطّ.

ويرى الدّكتور عبد اللّطيف أنّ المفسّرين تشبّثوا بمعنى واحد للفظ «الأُمّيّ» رغم اختلاف معانيه، وهو الوليد. ولكن لم يذكر أحد أنّ «الأُمّيّ» مشتقّ من الوليد، إذ قال النّبيّ ﷺ: «نحن أُمّة أُمّيّة، لانقرأ ولانكتب»، ولنعم ماقال الشّاعر الإيرانيّ النّظاميّ: ما ترجمته:

ضَرعَ الحِجا متطامنًا لمحمّدِ
ولَعالما جبروتِهِ لمحمّدِ
حَصِرُ اليراعِ مفوّهٌ ولَطالما
لعلومِ آدمَ والمسيحِ يمهِّدِ
متعهّدٌ متقوِّمٌ متقسِّطٌ
هو آخِرُ النّبيّينَ مجدِّدِ

واستدلّ الدّكتور عبد اللّطيف لإثبات مدّعاه بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ آل عمران: ١٦٤، وقال: إنّ واجب النّبيّ تعليم القرآن، وأدنى مايجدر عمله لتعليم كتاب هو أنّ المعلّم يقدر أن يكتب، أو يقرأ الكتابة.

وهذا استدلال عجيب، إذ أقصى مايستدلّ به ـ كما قال السّيّد المرتضى ومفسّرون آخرون ـ أنّ النّبيّ ﷺ كان يقرأ ويكتب في عصر البعثة، ولكنّ الدّكتور عبد اللّطيف يريد أن يثبت خلاف مااتّفق عليه المسلمون. وهب أنّ الآية تثبت ذلك، فإنّها تخصّ عصر البعثة. ثمّ إنّ إتقان الكتابة يلزم من لايسدّد بإلهام من الله، ويفتقر إلى القلم والقرطاس، ولم يكن النّبيّ كذلك. وأنّ سبب تسمية حكماء المشّائين بهذا الاسم هو أنّ المعلّم كان يلقي العلم أثناء المشي، دون الاعتماد على كتاب.

وقد أكّد النّبيّ ﷺ تعليم الكتابة للصّبيان، كما أكّد الله تعالى كتابة الدَّين في الآية (٢٨٢) من سورة البقرة، وشجّع على الكتابة بالقلم في بداية الوحي في سورة القلم.

وقال الدّكتور عبد اللّطيف: إنّ من يرغب في الكتابة بإلحاح وإصرار لايمكن أن يكون جاهلًا بها.

والجواب: أنّه لم يكن بحاجة إلى القراءة والكتابة، ولكنّ سائر النّاس محتاجون إليهما، وعليه فإنّ قوله بأنّ النّبيّ كان سبّاقًا في تنفيذ جميع الأوامر الصّادرة عن الله، فكيف تلقّى هذا الأمر ولم يعمل به؟ لايعتدّ به، لأنّه ينبغي أن نقول: إنّ الطّبيب الّذي يصف الدّواء للمريض ينبغي له أن يتعاطاه قبل المريض، إلّا أنّه يتعاطاه إذا احتاج إليه، وإلّا فلايُقدِم على ذلك.

وكان النّبيّ ﷺ أوّل من يمتثل الأوامر الأخلاقيّة، إلّا أنّ موضوع الكتابة ليس كذلك؛ إذ لم يكن بحاجة إليها، وكان الوحي معلّمه، والتّدبّر في أسرار الخليقة دليله، وهذا بذاته معجزته. (النّبيّ الأُمّيّ: ٥ ـ ٧٠)

أُمِّيُّونَ

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ...

البقرة: ٧٨

ابن عَبّاس: الأُمّيّون: قوم لم يصدّقوا رسولًا أرسله الله، ولاكتابًا أنزله الله، فكتبوا كتابًا بأيديهم، ثمّ قالوا لقوم سَفَلة جُهّال: هذا من عند الله. وقد أخبر أنّهم يكتبون بأيديهم، ثمّ سمّاهم أُمّيّين لجحودهم كتب الله ورسله. (الطّبَريّ ١: ٣٧٣)

أي غير عالمين بمعاني الكتاب يعلمونها حفظًا وتلاوةً لارعايةً ودرايةً وفهمًا لما فيه.

مثله قَتادة. (الطّبْرِسيّ ١: ١٤٥)

النَّخَعيّ: منهم من لايحسن أن يكتب. (الطّبَريّ ١: ٣٧٣)

مُجاهِد: الأُمّيّون الّذين وصفهم الله بما وصفهم به في هذه الآية أنّهم لايفقهون من الكتاب الّذي أنزله الله على موسى شيئًا، ولكنّهم يتخرّصون الكذب، ويتقوّلون الأباطيل كذبًا وزورًا. (١: ٨١)

أُناس من يهود لم يكونوا يعلمون من الكتاب شيئًا، وكانوا يتكلّمون بالظّنّ بغير مافي كتاب الله، يقولون: هو من الكتاب، يتمنّونها. (١: ٨١)

ابن زَيْد: أُمّيّون لايقرأون الكتاب من اليهود. (الطّبَريّ ١: ٣٧٣)

أبو عُبَيْدَة: الأُمّيّون هم الأُمم الّذين لم ينزل عليهم كتاب. (الطّبْرِسيّ ١: ١٤٥)

الطّبَريّ: يعني بالأُمّيّين الّذين لايكتبون ولايقرأون، ومنه قول النّبيّ ﷺ «إنّا أُمّة أُمّيّة لانكتب ولانحسب»، يقال منه: رجل أُمّيّ، أي بيّن الأُمّيّة. [وبعد نقل قول ابن عبّاس قال:]

وهذا التّأويل تأويل على خلاف مايُعرف من كلام العرب المستفيض بينهم؛ وذلك أنّ الأُمّيّ عند العرب هو الّذي لايكتب.

وأرى أنّه قيل للأُمّيّ: أُمّيّ نسبة له بأنّه لايكتب إلى أُمّه، لأنّ الكتاب كان في الرّجال دون النّساء، فنسب من لايكتب ولايخطّ من الرّجال إلى أُمّه في جهله بالكتابة دون أبيه، كما ذكرنا عن النّبيّ ﷺ [آنفًا]، وكما قال: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾

الجمعة: ٢، فإذا كان معنى الأُمّيّ في كلام العرب ماوصفنا، فالّذي هو أولى بتأويل الآية ماقاله النّخعيّ من أنّ معنى قوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ ومنهم من لايحسن أن يكتب. (١: ٣٧٣)

الطُّوسيّ: قال أكثر المفسّرين: سمّوا أُمّيّين، لأنّهم لايحسنون الكتابة، ولاالقراءة، يقال منه: رجل أُمّيّ بيّن الأُمّيّة. ومنه قوله ﷺ: «إنّا أُمّة أُمّيّون لايكتب ولايحسب».

وإنّما سُمّي من لايحسن الكتابة أُمّيًّا، لأحد أُمور:

قال قوم: هو مأخوذ من الأُمّة، أي هو على أصل ماعليه الأُمّة من أنّه لايكتب ولايستفيد الكتابة بعد؛ إذ لم يكن يكتب.

الثّاني: إنّ الأُمّة الخلقة، فسمّي أُمّيًّا لأنّه باق على خلقته.

والثّالث: إنّه مأخوذ من «الأُمّ» وإنّما أُخِذ منه، لأحد أمرين:

أحدهما: لأنّه على ماولدته أُمّه من أنّه لايكتب.

والثّاني: نُسِب إلى أُمّه، لأنّ الكتابة كانت في الرّجال دون النّساء، فنسب من لايكتب من الرّجال إلى أُمّه، لجهلها دون أبيه. (١: ٣١٧)

ابن عطيّة: (أُمّيُّونَ) هنا عبارة عن جهلهم بالتّوراة. قال أبو العالية ومُجاهِد وغيرهما: المعنى ومن هؤلاء اليهود المذكورين. فالآية مُنبّهة على عامّتهم وأتباعهم، أي أنّهم ممّا لايطمع في إيمانهم لما غمّرهم من الضّلال.

وقيل: المراد هنا بالأُمّيّين قوم ذهب كتابهم لذنوب ركبوها فبقوا أُمّيّين.

وقال عِكْرِمَة والضّحّاك: هم في الآية نصارى العرب. وقيل عن عليّ بن أبي طالب ﷺ أنّه قال: هم المجوس. والضّمير في (مِنْهُمْ) على هذه الأقوال هو للكفّار أجمعين. وقول أبي العالية، ومُجاهِد أوجه هذه الأقوال.

وقرأ أبو حَيْوَة، وابن أبي عَبْلَة (أُمِيّون) بتخفيف الميم.

والأُمّيّ في اللّغة: الّذي لايكتب ولايقرأ في كتاب، نسب إلى الأُمّ، إمّا لأنّه بحال أُمّه من عدم الكتاب لابحال أبيه؛ إذ النّساء ليس من شغلهنّ الكتاب، قاله الطّبَريّ. وإمّا لأنّه بحال ولدته أُمّه فيها لم ينتقل عنها.

وقيل: نسب إلى الأُمّة، وهي القامة والخلقة، كأنّه ليس له من الآدميّين إلّا ذلك.

وقيل: نسب إلى الأُمّة على سذاجتها قبل أن تعرف المعارف، فإنّها لاتقرأ ولاتكتب. ولذلك قال النّبيّ ﷺ «إنّا أُمّة أُمّيّة لانحسب ولانكتب». (١: ١٦٩)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ المراد بقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ اليهود، لأنّه تعالى لمّا وصفهم بالعناد وأزال الطّمع عن إيمانهم وبيّن فرقهم، فالفرقة الأُولى: هي الفرقة الضّالّة المضلّة، وهم الّذين يحرّفون الكلم عن مواضعه، والفرقة الثّانية: المنافقون، والفرقة الثّالثة: الّذين يجادلون المنافقين، والفرقة الرّابعة: هم المذكورون في هذه الآية، وهم العامّة الأُمّيّون الّذين لامعرفة عندهم بقراءة ولاكتابة، وطريقتهم التّقليد وقبول مايقال لهم. فبيّن الله تعالى أنّ الّذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدًا بل لكلّ

قسم منهم سبب آخر.

ومن تأمّل ماذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فِرق اليهود وجد ذلك بعينه في فِرق هذه الأمّة، فإنّ فيهم من يعاند الحقّ ويسعى في إضلال الغير، وفيهم من يكون متوسّطًا، وفيهم من يكون عاميًّا محضًا مقلّدًا.

واختلفوا في «الأُمّيّ» فقال بعضهم: هو من لايقرّ بكتاب ولابرسول، وقال آخرون: من لايحسن الكتابة والقراءة. وهذا الثّاني أصوب، لأنّ الآية في اليهود وكانوا مقرّين بالكتاب والرّسول، ولأنّه عليه الصّلاة والسّلام قال: «نحن أُمّة أُمّيّة لانكتب ولانحسب» وذلك يدلّ على هذا القول، ولأنّ قوله: ﴿لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾ لايليق إلّا بذلك. (٣: ١٣٨)

أبو حَيّان: الأُمّيّ: الّذي لايقرأ في كتاب ولايكتب، نسب إلى الأُمّ، لأنّه ليس من شُغل النّساء أن يكتبن أو يقرأن في كتاب، أو لأنّه بحال ولدته أُمّه لم ينتقل عنها، أو نُسب إلى الأُمّة وهي القامة والخِلقة، أو إلى الأُمّة، إذ هي ساذجة قبل أن تعرف المعارف.

(١: ٢٦٩)

البُرُوسَويّ: لايحسنون الكتب ولايقدرون على القراءة. والأُمّيّ منسوب إلى أُمّة العرب، وهي الأُمّة الخالية عن العلم والقراءة فاستُعير لمن لايعرف الكتابة والقراءة. (١: ١٦٧)

عزّة دَرْوَزَة: (أُمّيّون) هنا بمعنى الّذين لايحسنون القراءة والكتابة على ماقاله المفسّرون، وهو قول وجيه متّسق مع روح الآيات.

والكلمة وردت في سورة الأعراف وصفًا للنّبيّ ﴿النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٧، وقصد فيها غير الكتابيّ أو المنسوب إلى أُمّة غير كتابيّة.

ووَردت في سورة آل عمران بمعنى غير اليهود مرّة، كما جاء في هذه الجملة: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥، وبمعنى غير الكتابيّين مرّة كما جاء في هذه الجملة: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَاَسْلَمْتُمْ﴾ آل عمران: ٢٠.

ووردت في سورة الجمعة في صدد الإشارة إلى العرب، كما جاء في هذه الجملة: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢.

وتعدّدت الأقوال في نسبتها، فهناك من ينسبها إلى «أُمّ» وهناك من ينسبها إلى «أُمّة»، وقد كان اليهود يسمّون غيرهم الأُمم «جوييم» من باب التّعالي، لأنّهم زعموا أنّهم شعب الله المختار. فلايبعد أن يكون هذا المعنى من أُصول معنى الكلمة العربيّة. (٧: ١٩٧)

الطَّباطَبائيّ: الأُمّيّ: من لايقرأ ولايكتب منسوب إلى الأُمّ، لأنّ عطوفة الأُمّ وشفقتها كانت تمنعها أن ترسل ولدها إلى المعلّم وتسلّمه إلى تربيته، فكان يكتفي بتربية الأُمّ. فمحصّل المعنى، أنّهم بين من يقرأ الكتاب ويكتبه فيحرّفه وبين من لايقرأ ولايكتب ولايعلم من الكتاب إلّا أكاذيب المُحرّفين. (١: ٢١٥)

عبد الكريم الخطيب: القوم فريقان: عامّة وخاصّة، أو أُمّيّون وعلماء، والأُمّيّون ـ شأنهم في كلّ أُمّة ـ مقودون لمقولات العلماء وأصحاب الفُتيا فيهم، فإن ضلّ العلماء أو انحرف المفتون، عظم البلاء وعمّ الخطب، فشمل الأُمّة كلّها، ولهذا أخذ الله الميثاق على

العلماء أن يؤدّوا أمانة ماحملوا من علم، فيفتحوا للنّاس طرق الهداية، ويكشفوا لهم سُبل الرّشاد: ﴿وَاِذْ اَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَاتَكْتُمُونَهُ...﴾ آل عمران: ١٨٧. (١: ١٠١)

الحجازيّ: (أُمّيُّون) عوام. (١: ٤١)

الأُمّيّين

١ـ... وَقُلْ لِلَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ وَالْاُمِّيِّينَ ءَاَسْلَمْتُمْ فَاِنْ اَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا... آل عمران: ٢٠

ابن عبّاس: الّذين لايكتبون. (الطّبريّ ٣: ٢١٥)

أي الّذين لاكتاب لهم. (الطّبرسيّ ١: ٤٢٢)

نحوه الطّبريّ. (٣: ٢١٥)

أبو عُبَيْدَة: الّذين لم يأتهم الأنبياء بالكتب. (١: ٩٠)

الطّبرسيّ: هم مشركو العرب. (١: ٤٢٢)

الفَخْر الرّازيّ: إنّما وصف مشركي العرب بأنّهم أُمّيّون لوجهين:

الأوّل: أنّهم لمّا لم يدعوا الكتاب الإلهيّ وُصفوا بأنّهم أُمّيّون تشبيهًا بمن لايقرأ ولايكتب.

والثّاني: أن يكون المراد أنّهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامّتهم، وإن كان فيهم مَن يكتب، فنادر من بينهم. (٧: ٢٢٧)

البَيْضاويّ: الّذين لاكتاب لهم كمشركي العرب. (١: ١٥٣)

أبو حَيّان: هم مشركو العرب، ودخل في ذلك كلّ من لاكتاب له. (٢: ٤١٣)

مثله القاسميّ. (٤: ٨١٤)

رشيد رضا: أي لليهود والنّصارى ومشركي العرب، وكانوا ينسبون إلى الأُمّ لجهلهم ـ كما تقدّم في تفسير سورة البقرة وخصّ هؤلاء بالذّكر ـ والبعثة عامّة ـ لأنّهم هم الّذين خاطبهم الرّسول بالدّعوة بلاواسطة. (٣: ٢٦٠)

محمّد عِزّة دَرْوَزَة: (الأُمّيّين) هنا: كناية عن غير الكتابيّين، والرّاجح أنّ المقصودين هم العرب المشركون. (٨: ٨٥)

الطّباطَبائيّ: المراد بالأُمّيّين المشركين، سمّوا بذلك لتسمية مَن وضع في مقابلهم بـ«أهل الكتاب»، وكذا كان أهل الكتاب يسمّونهم كما حكاه تعالى من قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْاُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥. (٣: ١٢٢)

٢ـ... قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْاُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. آل عمران: ٧٥.

ابن عبّاس: ذلك أنّ أهل الكتاب كانوا يقولون: ليس علينا جناح فيما أصبنا من هؤلاء، لأنّهم أُمّيّون، فذلك قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْاُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾. (الطّبريّ ٣: ٣١٩)

قَتادَة: قالت اليهود: ليس علينا فيما أصبنا من أموال العرب سبيل. (الطّبريّ ٣: ٣١٨)

السُّدّيّ: ليس علينا حرج في أموال العرب، قد أحلّها الله لنا. (الطّبريّ ٣: ٣١٨)

الزّمخشريّ: أي لايتطرّق علينا عتاب وذمّ في

شأن الأُمّيّين، يعنون الّذين ليسوا من أهل الكتاب.
(١: ٤٣٨)

الكاشانيّ: أي ليس علينا في شأن من ليسوا من أهل الكتاب، ولم يكونوا على ديننا عقاب وذمّ.
(١: ٣٢٣)

محمّد عزّة دَرْوَزَة: (الأُمّيّينَ) هنا بمعنى الأُمم الأُخرى كما تلهمه روح الآيات، وهي نسبة إلى الأُمّة.
(٨: ١١٤)

عبد الكريم الخطيب: أي لاحرج علينا، ولاحائل من خُلق أو دين يحول بيننا وبين أن نستغلّ الأُمّيّين، بشتّى الصّور ومختلف الأساليب. والأُمّيّون هم غير اليهود، وهم العرب خاصّة؛ إذ كانوا ولاكتاب لهم.
(٢: ٥٠١)

٣ـ **﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْاُمِّيّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِهِ...﴾** الجمعة: ٢.

ابن عبّاس: الأُمّيّون: العرب كلّهم، من كتب منهم ومن لم يكتب، لأنّهم لم يكونوا أهل كتاب.
(القُرطُبيّ ١٨: ٩١)

مُجاهِد: العرب. (الطّبَريّ ٢٨: ٩٤)

يعني العرب، وكانت أُمّة أُمّيّة لاتكتب ولاتقرأ، ولم يبعث إليهم نبيّ.

مثله قَتادَة. (الطّبْرِسيّ ٥: ٢٨٤)

قَتادَة: كان هذا الحيّ من أُمّة أُمّيّة، ليس فيها كتاب يقرأونه، فبعث الله نبيّه محمّدًا رحمةً وهدًى يهديهم به.
(الطّبَريّ ٢٨: ٩٤)

ابن زَيْد: إنّما سمّيت أُمّة محمّد الأُمّيّين، لأنّه لم يُنزل عليهم كتابًا. (الطّبَريّ ٢٨: ٩٤)

الزّجّاج: الّذين لايكتبون، الّذين هم على ماخلقت عليه الأُمّة قبل تعلّم الكتاب، والكتاب لايكون إلّا بتعلّم. وقولهم في الّذي لايعرف الكلام ولاالقراءة: هو يقرأ بالسّليقيّة، أي لم يتعلّم القرآن مُعربًا إنّما يقرأ على ماسمع الكلام على سليقته[1].

وقيل: أوّل مابدأ الكتاب في العرب بدأ من أهل الطّائف، وذكر أهل الطّائف أنّهم تعلّموا الكتابة من أهل الحيرة، وذكر أهل الحيرة أنّهم تعلّموا الكتابة من أهل الأنبار. (٥: ١٦٩)

الميبُديّ: أي في العرب، وسُمّي العرب أُمّيّين، لأنّه لم يكن لهم كتاب قبل القرآن، لذلك سُمّي اليهود والنّصارى أهل الكتاب، ليُمازّوا عنهم. وقيل: سمّيت العرب أُمّيّين، لأنّهم كانوا على نعت أُمّيّهم مذ كانت بلاخطّ ولاكتاب، نُسبوا إلى ماولدوا عليه من أُمّهاتهم، لأنّ الخطّ والقراءآت بالتّعليم دون ماجبل الخلق عليه، ومَن يحسن الكتابة من العرب فإنّه أيضًا أُمّيّ، لأنّه لم يكن لهم في الأصل خطّ وكتابة إلّا في «ثقيف» أهل الطّائف، تعلّموه من أهل الحيرة. (١٠: ٩٥)

الزّمَخشَريّ: الأُمّيّ منسوب إلى أُمّة العرب، لأنّهم كانوا لايكتبون ولايقرأون من بين الأُمم.

ومعنى ﴿بَعَثَ فِى الْاُمِّيّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾: بعث رجلًا أُمّيًّا في قوم أُمّيّين، كما جاء في حديث شعياء «إنّي أبعث أعمى في عميان وأُمّيّ في أُمّيّين». وقرئ

---

(١) ١ـ السّليقة: الطّبيعة.

(في الأُمّيّن) بحذف ياءي النّسب. (٤: ١٠٢)

البُرُوسَويّ: جمع أُمّيّ منسوب إلى أُمّة العرب، وهم قسمان: فعرب الحجاز من عدنان وترجع إلى إسماعيل‌عليه‌السلام، وعرب اليمن ترجع إلى قحطان، وكلّ منهم قبائل كثيرة.

والمشهور عند أهل التّفسير أن الأُمّيّ من لايكتب ولايقرأ من كتاب، وعند أهل الفقه من لايعلم شيئًا من القرآن، كأنّه بقي على ماتعلّمه من أُمّه، من الكلام الّذي يتعلّمه الإنسان بالضّرورة عند المعاشرة. والنّبيّ الأُمّيّ منسوب إلى الأُمّة الّذين لم يكتبوا، لكونه على عادتهم، كقولك: عامّيّ، لكونه على عادة العامّة.

وقيل: سمّي بذلك، لأنّه لم يكتب ولم يقرأ من كتاب؛ وذلك فضيلةٌ له لاستغنائه بحفظه، واعتماده على ضمان الله له عنه، بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَاتَنْسٰى﴾ الأعلى: ٦. (٩: ٥١٣)

الميلانيّ: اعلم أنّه يقع الكلام في هذه الآية من وجوه خمسة:

الأوّل: ارتباط هذه الآية بالآية السّابقة.

الثّاني: وجه البعث وسببه، وتحقيق معنى اللّطف.

الثّالث: تحقيق معنى الأُمّيّ ومافيه.

الرّابع: علّة البعث في الأُمّيّين دون غيرهم.

الخامس: سبب كون الرّسول منهم دون غيرهم. [ثمّ بيّن وجه الأوّل والثّاني]

أمّا الوجه الثّالث أعني معنى الأُمّيّ وماقيل فيه، فنقول: ذهب جماعة إلى أنّ معنى الأُمّيّ من لايكتب ولايقرأ نسبةً إلى الأُمّ، لأنّه كيوم ولادته من أُمّه، فإنّ العرب كانوا أُمّةً أُمّيّين، وهذا المعنى هو الشّائع في الألسن في معنى الأُمّيّ.

وذهب آخرون إلى أنّ المراد المنسوبون إلى مكّة، أي بعث في أهل مكّة، لأنّ مكّة تسمّى «أمّ القرى»، وفي النّسبة يحذف جزؤه الثّاني.

وروى القمّيّ عن الصّادق‌عليه‌السلام (في الأُمّيّين) قال‌عليه‌السلام: كانوا يكتبون ولكن لم يكن معهم كتاب من عند الله ولابعث إليهم رسول، فنسبهم الله إلى الأُمّيّين، وهذا معنى ثالث للأُمّيّ.

وأمّا الوجه الرّابع، أي علّة البعث في الأُمّيّين دون غيرهم، يمكن أن يقال: إن أُخذ الأُمّيّ بالمعنى الأوّل، فمن لايقرأ ولايكتب هو أحوج إلى المرشد والهادي ممّن يقرأ ويكتب، لأنّه يمكن الهداية في حقّه ولو إجمالًا بقراءة الكتب السّماويّة والعمل بها، بخلاف من لايقرأ ولايكتب فإنّه بعيد عن الهداية غاية البعد.

ويمكن أن يكون من علله إظهار لطفه تعالى بأنّه لطيف غاية اللّطف، لملاحظة حال الجهّال، فكيف بالعلماء.

وإن أُخذ بالمعنى الثّاني، أي المنسوبون إلى «أمّ القرى» وهم أهل مكّة، فالعلّة أوضح، لأنّ مكّة كانت مرجعًا للخلائق يقصدونه ويأتون من كلّ فجّ عميق ومكان بعيد، فكون الرّسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فيها أقرب إلى انتشار الأحكام من كونه في بلد بعيد، ليس معبرًا ولامقصدًا.

وممّا ذكر ظهر علّة البعث فيهم إن أُخذ بالمعنى الثّالث، أعني ماتضمّنه الحديث في معنى الأُمّيّ.

وأمّا الوجه الخامس، وهو سبب كون الرّسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله

منهم؛ حيث إنّ الضّمير لوحظ فيه معنى الأُمّيّة، لأنّ المراد كونه من جنس البشر لبعده عن توهّم استعانته على ماأتى من الشّرائع والإعجاز، بالكتب السّابقة، لأنّه لو لم يكن منهم لأمكن أن يقولوا بأنّ أخباره عن الأمم الخالية والسّنين الماضية مأخوذة عن الكتب السّماويّة، فكونه منهم أدلّ دليل وبرهان ومعجزة، بأنّه مبعوث من قبل الله تعالى، لظهور أنّ الأُمّيّ على جميع التّفاسير السّابقة سواء أُخذ بمعنى من لايقرأ ولايكتب أو المنسوب إلى أُمّ القرى، أو الّذي لم يكن معه كتاب من عند الله ولابُعث إليه رسول، لايقدر على خوارق العادة من الفصاحة البالغة حدّ النّهاية والقوانين المتقنة غاية الإتقان، والإخبار عن الأُمم السّالفة.

أمّا إن أُخذ الأُمّيّ بالمعنى الأوّل، أي غير العارف بالقراءة والكتابة فظاهر كما مرّ من أنّ غير القارئ لايتمكّن من قراءة الكتب السّالفة حتّى تعينه على الإخبار عن الأُمم السّابقة والقرون الماضية، وغير الكاتب لايقدر على المكاتبة إلى البلدان العلميّة ليستفيد منها الأخبار.

ولايخفى أنّه لامنافاة بين كونه صلّى الله عليه وآله أُمّيًّا بمعنى عدم عرفانه للقراءة والكتابة، وبين الرّواية المرويّة في «العلل» عن الجواد عليه السّلام المتضمّنة لتكذيب من قال: بأنّ سبب تسمية النّبيّ صلّى الله عليه وآله أُمّيًّا أنّه لم يحسن أن يكتب، لأنّ المراد بالأوّل أنّه لايعرف الكتابة والقراءة عن منشأ التّعلّم بالأسباب الظّاهريّة، فيكون من حيث عدم التّعلّم بالأسباب الظّاهريّة كيوم ولدته أُمّه.

والرّواية متضمّنة لقدرته حالًا، عن أيّ سبب كان، لأنّه عليه السّلام في مقام ردّ من قال بعدم قدرته صلّى الله عليه وآله، وأنّه صلّى الله عليه وآله لم يحسن الكتابة كما عرفت. وتسميته بالأُمّيّ بالمعنى الثّاني لكونه من أهل مكّة، المتعرّض له في الحديث أيضًا غير مناف، لأنّه مقابل للأُمّيّ بمعنى عدم القدرة وعدم التّعلّم بالأسباب الظّاهريّة.

وأمّا القدرة على ماذكر من الإعجاز وغيره إن أُخذ بمعنى المنسوب إلى «أُمّ القرى» فلأنّ أهل مكّة كانوا في غاية الجهل والضّلالة في ذلك الزّمان، فلايمكن أن يكون أحدهم عالمًا بهذه المثابة الخارجة عن قدرة البشر وعن طُرق العلماء فكيف بالجُهلاء، إلّا أن يكون مربوطًا بالعالم العلويّ.

وأمّا إن أُخذ بالمعنى الثّالث فظاهر من المعنى الثّاني، فإنّ كونه في مكّة مستلزم لعدم العلم مع الحالة الّتي عليها أهلها، وقد ظهر من هذه الوجوه وجه ارتباط الآية بما قبلها، فإنّ من يفعل مثل هذه الآية هو الحكيم المطلق وغيره لايقدر على مثلها، فتكون هذه الآية بمنزلة البرهان الإنّيّ للآية المتقدّمة، كما هو ظاهر ولايخفى لطفه.

(تفسير سورتي الجمعة والتّغابن: ٢٠ ـ ٢١)

الطّباطبائيّ: الأُمّيّون: جمع أُمّيّ، وهو الّذي لايقرأ ولايكتب، والمراد بهم ـ كما قيل ـ العرب لقلّة من كان منهم يقرأ ويكتب. وقد كان الرّسول منهم أي من جنسهم، وهو غير كونه مرسلًا إليهم، فقد كان منهم وكان مرسلًا إلى النّاس كافّة.

واحتمل أن يكون المراد بـ(الأُمّيّين) غير أهل الكتاب، كما قال اليهود ـ على ماحكى الله عنهم ـ :

﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥.

وفيه أنّه لايناسب قوله في ذيل الآية: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ فإنّهﷺ لم يخصّ غير العرب وغير أهل الكتاب بشيء من الدّعوة لم يلقه إليهم.

واحتمل أن يكون المراد بـ(الْأُمِّيِّينَ) أهل مكّة لكونهم يسمّونها أمّ القرى.

وفيه أنّه لايناسب كون السّورة مدنيّة لإيهامه كون ضمير: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ...﴾ راجعًا إلى المهاجرين ومَن أسلم من أهل مكّة بعد الفتح وأخلافهم، وهو بعيد من مذاق القرآن.

ولامنافاة بين كونهﷺ من الأُمّيّين مبعوثًا فيهم، وبين كونه مبعوثًا إليهم وإلى غيرهم وهو ظاهر، وتلاوته عليهم آياته وتزكيته وتعليمه لهم الكتاب والحكمة لنزوله بلغتهم، وهو أوّل مراحل دعوته. ولذا لمّا استقرّت الدّعوة بعض الاستقرار أخذﷺ يدعو اليهود والنّصارى والمجوس، وكاتب العُظماء والملوك.

(١٩: ٢٦٤)

خليل ياسين: سؤال: من المعلوم أنّ النّبيّ أُمّيّ، فكيف يعلّمهم مالم يحسن؟

جواب: النّبيّ محمّدﷺ ليس أُمّيًا بالمعنى المزعوم، أي أنّه لايقرأ ولايكتب، فلقد أسندوا تلك الأُمّيّة إلى أساس مغلوط، وهو أنّه ورد في القرآن الكريم تسميته ﴿النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٦، وقد فاتهم أنّ القرآن أخذ هذه الصّفة هنا لابمعناها اللّغويّ بل بمعناها الاصطلاحيّ الّذي أشاعه اليهود في مهاجرهم والحجاز، فكلّ من عداهم من النّاس أُمّيّون، أي من الأُمم الّذين لاكتاب لهم مُنزَل، فالعرب كتابيّون وأُمّيّون.

﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ آل عمران: ٢٠، والرّسول أُمّيّ، لأنّه منهم، على أنّ في نسبة الأُمّيّة إليه بالمعنى المزعوم نسبة النّقص والجهل إليه. وهذا عيب لايجوز أن يكون في الرّسول، لأنّه يجب أن يكون أكمل البشر، بل هناك أحاديث تثبت أنّه كان يقرأ ويكتب. وقد ذكرناها مع تحقيق مهمّ في هذا الموضوع في كتابنا المطبوع «محمّد عند علماء الغرب» فليراجع. (٢: ٢٥٣)

عبد الكريم الخطيب: الأُمّيّون هم العرب، وسمّوا أُمّيّين، لأنّه لم يكن لهم كتاب سماويّ، وكان اليهود يُطلقون على جميع الأُمم لفظ الأُمّيّين بالإضافة إليهم هم يريدون بهذا أن يمتازوا على النّاس، بأنّهم هم الّذين خاطبتهم السّماء، وبعث فيهم الرّسل، وأُنزلت عليهم الكتب. أمّا غيرهم من سائر الأُمم فلم يكونوا أهلًا لأن يخاطبوا من الله، وأن يتلقّوا رسالاته؛ وبهذا صحّ في زعمهم أن يدّعوا هذه الدّعوة الضّالّة، وهي أنّهم شعب الله المختار.

فلقد كانت هذه الدّعوى شؤمًا وبلاءً عليهم؛ إذ عزلتهم عن المجتمع الإنسانيّ، وأقامتهم في الحياة الإنسانيّة مقامًا مضطربًا، لايلقاهم النّاس، ولايلقون هم النّاس، إلّا على عداوة وجفاء.

ففي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ امتنان على الأُمّة العربيّة بهذا الفضل الّذي ساقه الله سبحانه وتعالى إليهم، وردّ على اليهود،

وإبطال لدعواهم بأنّ الله اختارهم على العالمين، واختصّهم بفضله وإحسانه.

فالأُمّيّة الّتي وصف بها العرب هنا هي أُمّيّة من نوع خاصّ، وهي أُمّيّة مَن لاكتاب لهم من عند الله، وإن كان هذا لايمنع من تفشّي الأُمّيّة فيهم، وهي أُمّيّة الجهل بالكتابة والقراءة؛ وذلك أنّ الدّين كان هو الباعث الأوّل على العلم، وعلى تعلّم القراءة والكتابة، وأنّ أصحاب الكتب السّماويّة هم الّذين كانوا يقبلون على العلم، وعلى مدارسة الكُتب السّماويّة ومايتّصل بها.

(١٤: ٩٤٢)

أُمُّ الْكِتَاب

١ـ ﴿هُوَ الَّذِى اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾

آل عمران: ٧

يحيى بن يَعْمُر: هنّ اللّاتي فيهنّ الفرائض والحدود وعماد الدّين، [مثل]: أُمّ القرى: مكّة، وأُمّ خراسان: مرو، وأُمّ المسافرين: الّذي يجعلون إليه أمرهم، ويعني بهم في سفرهم، فذاك أُمّهم.

(الطّبريّ ٣: ١٧٥)

الإمام الصّادق عليه السلام: أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام.

(العروسيّ ١: ٣١٢)

وهذا تأويل لقوله: ﴿اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ ومثله روايات أُخرى في تأويل ﴿اُمُّ الْكِتَابِ﴾

ابن زَيْد: هنّ جمّاع الكتاب. (الطّبريّ ٣: ١٧٦)

الأخفش: قال: ﴿هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ﴾ ولم يقل: أُمّهات، كما تقول للرّجل: مالي نصير، فيقول: نحن نصيرك، وهو يشبه «دَعْني من تمرتان». (١: ٣٩٤)

أبو فاختة: (أُمّ الكتاب): فواتح السّور، منها يستخرج القرآن. (الطّبريّ ٣: ١٧٦)

الطّبَريّ: وصف جلّ ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات، بأنّهنّ ﴿هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ﴾ يعني بذلك أنّهنّ أصل الكتاب الّذي فيه عماد الدّين والفرائض والحدود، وسائر مابالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وماكُلّفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم.

وإنّما سمّاهنّ (أُمّ الكتاب) لأنّهنّ معظم الكتاب، وموضع مَفْزَع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب، تسمّي الجامع مُعظم الشّيء أُمًّا له، فيُسمّى راية القوم الّتي تجمعهم في العساكر أُمّهم، والمدبّر مُعظم أمر القرية والبلدة أُمّها. وقد بيّنّا ذلك فيما مضى بما أغنى عن إعادته.

ووحّد (أُمّ الكِتَاب) ولم يجمع، فيقول: هنّ أُمّهات الكتاب. وقد قال: (هُنّ) لأنّه أراد جميع الآيات المحكمات أُمّ الكتاب، لاأنّ كلّ آية منهنّ أُمّ الكتاب، ولو كان معنى ذلك أنّ كلّ آية منهنّ أُمّ الكتاب، لكان لاشكّ قد قيل: هنّ أُمّهات الكتاب، ونظير قول الله عزّ وجلّ: ﴿هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ﴾ على التّأويل الّذي قلنا في توحيد الأُمّ، وهي خبر لـ(هُنّ)، قوله تعالى ذكره: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهُ اٰيَةً﴾ المؤمنون: ٥٠، ولم يقل: آيتين، لأنّ معناه وجعلنا جميعهما آية؛ إذ كان المعنى واحداثهما جعلنا فيه للخلق عبرة. ولو كان مراده الخبر عن كلّ واحد منهما على انفراده، بأنّه جعل للخلق

عبرة، لقيل: وجعلنا ابن مريم وأُمّه آيتين، لأنّه قد كان في كلّ واحد منهما لهم عبرة؛ وذلك أنّ مريم ولَدَتْ من غير رجل، ونطق ابنها، فتكلّم في المهد صبيًّا، فكان في كلّ واحد منهما للنّاس آية.

وقد قال بعض نحويّي البصرة: إنّما قيل: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) ولم يقل: هنّ أُمّهات الكتاب، على وجه الحكاية، كما يقول الرّجل: مالي أنصار، فتقول: أنا أنصارك، أو مالي نظير، فتقول: نحن نظيرك. قال: وهو شبيه «دَعْني من تمرتان». [ثمّ استشهد بشعر]

(٣: ١٧٠)

الجَصّاص: الأُمّ هي الّتي منها ابتداؤه وإليها مرجعه، فسمّاها أُمًّا، فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها، وردّه إليها. (٢: ٣)

الهَرَويّ: أي معظمه، يقال لمعظم الطّريق: أُمّ الطّريق، وأُمّ الرُّمح: لواؤه.

قال ابن عرفة: سُمّيت فاتحة الكتاب «أُمّ الكتاب»، لأنّه إليها تضاف السُّوَر، ولاتضاف هي إلى شيء من السُّوَر. (١: ٨٦)

الطُّوسيّ: معناه أصل الكتاب الّذي يستدلّ به على المتشابه، وغيره من أُمور الدّين.

وقيل في توحيد (أُمُّ الْكِتَابِ) قولان:

أحدهما: أنّه قُدّر تقدير الجواب على وجه الحكاية، كأنّه قيل: ماأُمّ الكتاب؟ فقيل: هنّ أُمّ الكتاب، كما يقال: مَن نظير زيد؟ فيقال: نحن نظيره.

الثّاني: أن يكون ذلك مثل قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ المؤمنون: ٥٠، بمعنى الجميع آية. ولو أُريد أنّ كلّ واحد منهما آية على التّفصيل، لقيل: آيتين.

(٢: ٣٩٥)

الشّريف الرّضيّ: كيف جمع سبحانه بين قوله: (هُنَّ) وهو ضمير لجمع، وبين قوله: (أُمُّ الْكِتَابِ) وهو اسم لواحد، فجعل الواحد صفة للجمع؟ وهذا فَتٌّ في عضد البلاغة وثَلْم في جانب الفصاحة.

فالجواب: أنّ المراد بذلك كون هذه الآيات باجتماعها، وانضمام بعضها إلى بعض إنزالها أُمًّا للكتاب، وليست كلّ واحدة أُمًّا بانفرادها. فلمّا كان الأمر على ماقلنا جاز وصف الجمع بالواحد؛ إذكان في تعلّق بعضه ببعض وأخذ بعضه برقاب بعض بمنزلة الواحد؛ ولأنّه سبحانه لوقال: هنّ أُمّهات الكتاب، لذهب ظنّ السّامع إلى أنّ كلّ واحدة من الآيات أُمّ لجميع الكتاب، وليس المراد ذلك، بل المراد ماقدّمنا القول فيه من كون الآيات بأجمعها أُمًّا للكتاب دون بعضها، لأنّ المراد بكونها أُمًّا للكتاب أنّ بها يعلم ماهو المقصود بالكتاب من بيان معالم الدّين، وذلك لايرجع إلى كلّ واحدة من الآيات بل يرجع إلى جميعها، فالأُمّ هاهنا بمعنى الأصل الّذي يرجع إليه ويعتمد عليه، لأنّ المحكم أصل للمتشابه يقدح به فيظهر مكنونه ويستثير دفينه؛ وعلى ذلك سمّيت والدة الإنسان أُمًّا، لأنّها أصله الّذي منه طلع وعنه تفرّع، ولذلك سمّيت مكّة أُمّ القُرى، لأنّ القُرى مضافة إليها، وهي المتقدّمة عليها والمذكورة قبلها.

وكان القياس أن يقولوا في جمع أُمّ: أُمّات، ولكنّهم قالوا: أُمّهات، لأنّه قد جاء في الشّعر الفصيح «أُمّهة» فصحّ الجمع على أُمّهات. قال قُصَيّ بن كلاب:

أمّهتي خِندِف وإلياس أبي

وقال بعضهم: يقال: أُمّهات في جمع مايعقل، وأُمّات في جمع مالايعقل.

وأمّا وصفهم «فاتحة الكتاب» بأنّها أُمّ الكتاب، فهو راجع أيضًا إلى المعنى الّذي ذكرناه، لأنّهم إنّما وصفوها بذلك من حيث كانت أصلًا يبنى عليها غيرها من القرآن في صلاة المصلّي، وعند تلاوة التّالي إذا بدأ بقراءة الكتاب، فقد صارت إذن متقدّمة وبواقي السّور لاحقة بها وموجفة خلفها. وكذلك الآيات المحكمات هنّ أُصول للمتشابهات تردّ إليها وتعطف عليها، فقد بان: أنّ المعنى واحد والمراد متّفق في وصفهم الآيات المحكمات بأنّها أُمّ، وفاتحة الكتاب بأنّها أُمّ.

(حقائق التّأويل: ١٢١)

المَيْبُديّ: الأُمّ هي مُعظم الشّيء، وبه قوامه، وهي من الدّابّة رأسها، وكذا الإنسان، لأنّ به بقاءه، وقالوا: (هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ) أي أُمّ كلّ كتاب أنزله الله على كلّ نبيّ فيهنّ كلّ ماأحلّ وكلّ ماحرّم. (٢: ١٧)

الزّمَخْشَريّ: أي أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها، ومثال ذلك ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ الأنعام: ١٠٣، ﴿اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٣، ﴿لَايَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الأعراف: ٢٨، ﴿اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ الإسراء: ١٦. (١: ٤١٢)

الفَخْر الرّازيّ: مامعنى كون المحكم أُمًّا للمتشابه؟

الجواب: الأُمّ في حقيقة اللّغة الأصل الّذي منه يكون الشّيء، فلمّا كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنّما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، لاجرم صارت المحكمات كالأُمّ للمتشابهات. (٧: ١٨٥)

الآلوسيّ: أي أصله، والعمدة فيه يرد إليها غيرها. والعرب تُسمّي كلّ جامع يكون مرجعًا أُمًّا، والجملة إمّا صفة لما قبلها أو مستأنفة. وإنّما أُفرد «الأُمّ» مع أنّ الآيات متعدّدة لما أنّ المراد بيان أصليّة كلّ واحد منها، أو بيان أنّ الكلّ بمنزلة آية واحدة. (٣: ٨٠)

رشيد رضا: كون المحكمات هنّ أُمّ الكتاب معناه أنّهنّ أصله وعماده أو معظمه. وهذا ظاهر لكنّه لايتطبق إلّا على بعض الأقوال. وقال الأُستاذ الإمام: إنّ معنى ذلك أنّها هي الأصل الّذي دُعي النّاس إليه ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها، وعنها يتفرّع غيرها وإليها يرجع، فإن اشتبه علينا شيء نردّه إليها. وليس المراد بالرّدّ أن نؤوّله بل أن نؤمن بأنّه من عند الله، وأنّه لاينافي الأصل المحكم الّذي هو أُمّ الكتاب وأساس الدّين الّذي أمرنا أن نأخذ به على ظاهره الّذي لايحتمل غيره إلّا احتمالًا مرجوحًا. (٣: ١٦٥)

أبو زُهْرة: التّعبير بـ(أُمّ الكتاب) تعبير مجازيّ بالاستعارة، لأنّ الأُمّ هي الأصل وهي الّتي تقوم على أولادها، ويرجعون إليها في غذائهم وعواطفهم، فشُبّهت بها الآيات المحكمات الّتي هي أصل الدّين ومرجعه، وإذا كانت متشابهات، فهي تُفسّر بالرّجوع إلى هذا الأصل، وهو المحكمات. (٢٧٨)

عزّة دَرْوَزَة: (اُمُّ الْكِتَابِ) هنا بمعنى أُسسه وجوهره وأهدافه. (٨: ٧٥)

الطَّباطَبائيّ: قد وصف المحكمات بأنّها أُمّ الكتاب، والأُمّ بحسب أصل معناه: مايرجع إليه الشّيء، وليس إلّا أنّ الآيات المتشابهة ترجع إليها، فالبعض من الكتاب وهي المتشابهات ترجع إلى بعض آخر وهي المحكمات. ومن هنا يظهر أنّ الإضافة في قوله: (أُمّ الْكِتَابِ) ليست لاميّة كقولنا: أُمّ الأطفال، بل هي بمعنى «من» كقولنا: نساء القوم وقُدماء الفقهاء ونحو ذلك، فالكتاب يشتمل على آيات هي أُمّ آيات أُخر، وفي إفراد كلمة «الأُمّ» من غير جمع دلالة على كون المحكمات غير مختلفة في أنفسها بل هي متّفقة مُؤتلفة. (٣: ٢٠)

٢ـ يَمْحُوا اللهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.
الرّعد: ٣٩

النّبيّ ﷺ: هما كتابان: كتاب سوى أُمّ الكتاب يمحو الله منه مايشاء ويثبت، وأُمّ الكتاب لايُغيّر منه شيء. (الكاشانيّ ٣: ٧٥)

ابن عبّاس: وجملة ذلك عنده في أُمّ الكتاب: النّاسخ والمنسوخ، ومايبدّل، ومايثبت، كلّ ذلك في كتاب. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

علم الله ماهو خالق، وماخلْقه عاملون، فقال لعلمه: كن كتابًا، ولاتبديل في علم الله. (القُرطُبيّ ٩: ٣٣٣)

الذّكر. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

الضّحّاك: جملة الكتاب وعلمه، يعني بذلك مايُنسخ منه ومايثبت. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

كتاب عند ربّ العالمين. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

الحسن: [قال مالك بن دينار: سألت الحسن عن أُمّ الكتاب قال:]

الحلال والحرام، قال: قلت: فما الحمد لله ربّ العالمين؟ قال: هذه أُمّ القرآن. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

قَتادَة: جملة الكتاب وأصله. (الطّبَريّ ١٣: ١٧١)

الطّبَريّ: [بعد نقله أقوال المفسّرين قال:]

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: وعنده أصل الكتاب وجملته، وذلك أنّه تعالى ذكره أخبر أنّه يمحو مايشاء، ويثبت مايشاء، ثمّ عقّب ذلك بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فكان بيّنًا أنّ معناه وعنده أصل المثبت منه والممحوّ، وجملته في كتاب لديه. (١٣: ١٧١)

المَيْبُديّ: يعني اللّوح المحفوظ يمحو منه مايشاء ويثبت منه مايشاء. قيل: اللّوح المحفوظ أصل الكتب وأساس النّسخ عنده تعالى، يمحو ويثبت كما يشاء. (٥: ٢١١)

الزّمَخشَريّ: أصل كلّ كتاب وهو اللّوح المحفوظ، لأنّ كلّ كائن مكتوب فيه. (٢: ٣٦٣)

ابن عَطيّة: أصوب مايُفسّر به (أُمّ الْكِتَابِ) إنّه ديوان الأُمور المحدثة الّتي قد سبق في القضاء أن تُبدّل وتُمحى أو تُثبت. (أبوحيّان ٥: ٣٩٩)

الطّبْرِسيّ: (أُمّ الْكِتَابِ) هو اللّوح المحفوظ الّذي لايُغيّر ولايُبدّل، لأنّ الكتب المنزلة انتسخت منه، فالمحو والإثبات إنّما يقع في الكتب المنتسخة لافي أصل الكتاب.

وقيل: إنّما سمّي (أُمّ الْكِتَابِ) لأنّه الأصل، كتب فيه

أوّلًا سيكون كذا وكذا لكلّ مايكون، فاذا وقع كُتب أنّه قد كان أنّه سيكون. (٣: ٢٩٨)

الفَخْر الرّازيّ: المراد أصل الكتاب، والعرب تسمّي كلّ مايجري مجرى الأصل للشّيء أُمًّا له، ومنه أُمّ الرّأس للدّماغ، وأُمّ القرى لمكّة، وكلّ مدينة فهي أُمّ لما حولها من القُرى، فكذلك (أُمُّ الْكِتَابِ) هو الّذي يكون أصلًا لجميع الكتب، وفيه قولان:

الأوّل: أنّ (أُمُّ الْكِتَابِ) هو اللّوح المحفوظ، وجميع حوادث العالم العِلويّ والعالم السّفليّ مثبت فيه. عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «كان الله ولاشيء معه، ثمّ خلق اللّوح وأثبت فيه أحوال جميع الخلق إلى قيام السّاعة».

قال المتكلّمون: الحكمة فيه أن يظهر للملائكة كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات على سبيل التّفصيل، وعلى هذا التّقدير، فعند الله كتابان:

أحدهما: الكتاب الّذي يكتبه الملائكة على الخلق، وذلك الكتاب محلّ المحو والإثبات، والكتاب الثّاني: هو اللّوح المحفوظ، وهو الكتاب المشتمل على تعيّن جميع الأحوال العِلويّة والسّفليّة، وهو الباقي. [إلى أن قال:]

الثّاني: أنّ (أُمُّ الْكِتَابِ) هو علم الله تعالى، فإنّه تعالى عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات وإن تغيّرت، إلّا أنّ علم الله تعالى بها باق منزّه عن التّغيّر، فالمراد بـ(أُمُّ الْكِتَابِ) هو ذاك. (١٩: ٦٦)

نحوه النّيسابوريّ. (١٣: ٩٥)

القُرطُبيّ: أي أصل ماكتب من الآجال وغيرها. وقيل: (أُمُّ الْكِتَابِ): اللّوح المحفوظ الّذي لايبدّل ولايغيّر. وقد قيل: إنّه يجري فيه التّبديل. وقيل: إنّما يجري في الجرائد الأُخر. (٩: ٣٣٢)

أبو حَيّان: [بعد نقله أقوال ابن عبّاس، والحسن، والزّمَخشَريّ قال:]

وماجرى مجرى الأصل للشّيء تسمّيه العرب «أُمًّا» كقولهم: أمّ الرّأس للدّماغ، وأُمّ القُرى مكّة. (٥: ٣٩٩)

البُرُوسَويّ: العرب تُسمّي كلّ مايجري مجرى الأصل أُمًّا، ومنه أُمّ الرّأس للدّماغ، وأُمّ القرى لمكّة، أي أصله الّذي لايتغيّر منه شيء، وهو ماكتبه في الأزل، وهو العلم الأزليّ الأبديّ السّرمديّ القائم بذاته. وقد أحاط بكلّ شيء علمًا بلازيادة ولانقصان، وكلّ شيء عنده بمقدار، وهو لوح القضاء السّابق. فإنّ الألواح أربعة: لوح القضاء السّابق الخالي عن المحو والإثبات، وهو لوح العقل الأوّل. ولوح القدر، أي لوح النّفوس النّاطقة الكلّيّة الّتي يفصل فيها كلّيّات اللّوح الأوّل ويتعلّق بأسبابها، وهو المسمّى باللّوح المحفوظ. ولوح النّفوس الجزئيّة السّماويّة الّتي ينتقش فيها كلّ مافي هذا العالم بشكله وهيأته ومقداره، وهو المسمّى بالسّماء الدّنيا، وهو بمثابة خيال العالم، كما أنّ الأوّل بمثابة روحه والثّاني بمثابة قلبه. ثمّ لوح الهيولى القابل للصّور في عالم الشّهادة. (٤: ٣٨٧)

الآلوسيّ: (أُمُّ الْكِتَابِ) هو العلم، لأنّ جميع مايكتب في صحف الملائكة وغيرها لايقع حيثما يقع إلّا موافقًا لما ثبت فيه فهو أُمّ لذلك، أي أصل له. فكأنّه قيل: يمحو مايشاء محوه ويثبت مايشاء إثباته ممّا سطر

في الكتب، وثابت عنده العلم الأزليّ الّذي لايكون شيءٌ إلّا على وفق مافيه.

وتفسير (أُمُّ الْكِتَابِ) بعلم الله تعالى ممّا رواه عبد الرّزّاق، وابن جرير عن كعب رضي الله تعالى عنه، والمشهور أنّها اللّوح المحفوظ، قالوا: وهو أصل الكتب إذ مامن شيء من الذّاهب والثّابت إلّا وهو مكتوب فيه كما هو. [إلى أن قال:]

وقد ذهب بعضهم إلى تفسير (أُمُّ الْكِتَابِ) بما هو المشهور، والتزم القول بأنّ مافيه لايتغيّر، وإنّما التّغيّر لما في الكتب غيره، وهذا قائل بعدم تغيّر مافي العلم لما علمت. (١٣: ١٧٠)

أبو زُهْرَة: التّعبير مجازيّ بالاستعارة، والمراد بـ«الأُمّ» الأصل، وهو الشّريعة المتّفقة في كلّ الدّيانات، فينسخ الله تعالى ويُثبت. ولكن أصل هذه الشّرائع لايتغيّر، وهو الّذي بيّنه الله تعالى في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَاوَصَّى بِهِ...﴾ الشّورى: ١٣. (٢٧٨)

المراغيّ: هو علم الله، وجميع مايُكتب في صحف الملائكة، لايقع حيثما يقع إلّا موافقًا لما يُثبت فيه، فهو أُمّ لذلك. فكأنّه قيل: يمحو مايشاء محوه ويُثبت مايشاء، وهو ثابت عنده في علمه الأزليّ الّذي لايكون شيءٌ إلّا وَفق مافيه. (١٣: ١١٦)

الطَّباطَبائيّ: أي أصله، فإنّ «الأُمّ» هي الأصل الّذي ينشأ منه الشّيء ويرجع إليه، وهو دفع للدّخل وإبانة لحقيقة الأمر، فإنّ اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجل بالمحو والإثبات، أي تغيّر الحكم المكتوب والقول المقضيّ به حينًا بعد حين، ربّما أوهم أنّ الأُمور والقضايا ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة وإنّما يتبع حكمه العلل والعوامل الموجبة له من خارج، كأحكامنا وقضايانا معاشر ذوي الشّعور من الخلق، أو أنّ حكمه جزافيّ لاتعيّن له في نفسه ولامؤثّر في تعيّنه من خارج كما ربّما يتوهّم أرباب العقول البسيطة أنّ الّذي له مِلك ـ بكسر اللّام ـ مطلق وسلطنة مطلقة، له أن يريد مايشاء ويفعل مايريد على حرّيّة مطلقة من رعاية أيّ قيد وشرط، وسلوك أيّ نظام، أو لانظام في عمله فلاصورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضاياه عنده. وقد قال تعالى: ﴿مَايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ ق: ٢٩، وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ الرّعد: ٨، إلى غير ذلك من الآيات.

فدفع هذا الدّخل بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصل جنس الكتاب والأمر الثّابت الّذي يرجع إليه هذه الكتب الّتي تُمحى وتثبت بحسب الأوقات والآجال ولو كان هو نفسه تقبل المحو والإثبات، لكان مثلها لاأصلًا لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى إمّا تابعًا لأُمور خارجة تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهورًا مغلوبًا للعوامل والأسباب الخارجيّة مثلنا، ﴿وَاللهُ يَحْكُمُ لَامُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرّعد: ٤١.

وإمّا غير تابع لشيءٍ أصلًا وهو الجزاف الّذي يختلّ به نظام الخلقة والتّدبير العامّ الواحد يربط الأشياء بعضها ببعض، جلّت عنه ساحته، قال تعالى: ﴿وَمَاخَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَابَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَاخَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الدّخان: ٣٨، ٣٩.

فالملخّص من مضمون الآية: أنّ لله سبحانه في كلّ

وقت وأجل كتابًا، أي حكمًا وقضاءً، وأنّه يمحو مايشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويُثبت مايشاء، أي يغيّر القضاء الثّابت في وقت فيضع في الوقت الثّاني مكانه قضاء آخر، لكن عنده بالنّسبة إلى كلّ وقت قضاء لايتغيّر ولايقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الّذي يرجع إليه الأقضية الأُخر وتنشأ منه، فيمحو ويُثبت على حسب مايقتضيه هو. (١١: ٣٧٦)

٣ـ وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ.

الزّخرف: ٤

ابن عبّاس: (أُمّ الْكِتَاب): القرآن، من أوّله إلى آخره. (الأزهريّ ١٥: ٦٣٢)

أوّل ماخلق الله القلم، فأمره أن يكتب مايريد أن يخلق، والكتاب عنده ﴿وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾. (الطّبريّ ٢٥: ٤٨)

عِكرِمَة: (أُمّ الْكِتَاب): القرآن. (الطّبريّ ٢٥: ٤٨)

العَوفيّ: يعني القرآن (فِى أُمِّ الْكِتَابِ) الّذي عند الله منه نسخ. (الطّبريّ ٢٥: ٤٨)

قَتادَة: أي جملة الكتاب، أي أصل الكتاب. (الطّبريّ ٢٥: ٤٨)

السُّدّيّ: في الكتاب الّذي عند الله في الأصل. (الطّبريّ ٢٥: ٤٨)

نحوه ابن قُتَيْبَة. (٣٩٥)

الطّبَريّ: إنّ هذا الكتاب، أصل الكتاب الّذي منه نسخ هذا الكتاب عندنا. (٢٥: ٤٨)

الزّجّاج: (أُمّ الْكِتَاب): أصل الكتاب، وأصل كلّ شيء أُمّه، والقرآن مثبت عند الله في اللّوح المحفوظ، والدّليل على ذلك قوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١، ٢٢. (٤: ٤٠٥)

الطّوسيّ: يعني اللّوح المحفوظ الّذي كتب الله فيه مايكون إلى يوم القيامة، لما فيه من مصلحة ملائكته بالنّظر فيه، وللخلق فيه من اللّطف بالإخبار عنه. (وَأُمّ الْكِتَاب): أصله، لأنّ أصل كلّ شيء أُمّه. (٩: ١٨٠)

الزّمَخشَريّ: قرىء (إِمّ الْكِتَاب) بالكسر، وهو اللّوح، كقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١، ٢٢، سمّي بـ(أُمّ الْكِتَاب) لأنّه الأصل الّذي أُثبتت فيه الكتب، منه تُنقل وتُستنسخ. (٣: ٤٧٧)

نحوه النّسفيّ (٤: ١١٣)، والبُرُوسَويّ (٨: ٣٥٠).

ابن عَطيّة: واختلف المتأوّلون كيف هو في ﴿أُمِّ الْكِتَابِ﴾، فقال عِكرِمة، وقتادة، والسدّيّ، وعطيّة بن سعيد: القرآن بأجمعه فيه منسوخ، ومنه كان جبريل ﷺ ينزل، وهنالك هو عليّ حكيم. وقال جمهور النّاس: إنّما في اللّوح المحفوظ ذكره ودرجته ومكانته من العُلوّ والحكمة.

وقرأ جمهور النّاس: (فِى أُمّ) بضمّ الهمزة، وقرأها بكسر الهمزة يوسف والي العراق وعيسى بن عمر. (٥: ٤٥)

الطّبْرِسيّ: هو الكتاب الّذي كتب الله فيه مايكون إلى يوم القيامة، لما رأى في ذلك من صلاح ملائكته بالنّظر فيه، وعلم فيه من لطف المكلّفين بالإخبار عنه. (٥: ٣٩)

الفَخْرُ الرّازيّ: اختلفوا في المراد بـ(أُمّ الْكِتَابِ) على قولين:

الأوّل: أنّه اللّوح المحفوظ، لقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ* فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾.

واعلم أنّه على هذا التّقدير فالصّفات المذكورة هاهنا كلّها صفات اللّوح المحفوظ.

الصّفة الأُولى: أنّه أُمّ الكتاب، والسّبب فيه أنّ أصل كلّ شيء أُمّه، والقرآن مثبت عند الله في اللّوح المحفوظ، ثمّ نُقل إلى سماء الدّنيا ثمّ أُنزل حالاً بحسب المصلحة، عن ابن عبّاس: «إنّ أوّل ماخلق الله القلم، فأمره أن يكتب مايريد أن يخلق[1]» فالكتاب عنده.

فإن قيل: وماالحكمة في خلق هذا اللّوح المحفوظ مع أنّه تعالى علّام الغيوب، ويستحيل عليه السّهو والنّسيان؟

قلنا: إنّه تعالى لمّا أثبت في ذلك أحكام حوادث المخلوقات، ثمّ إنّ الملائكة يشاهدون أنّ جميع الحوادث إنّما تحدث على موافقة ذلك المكتوب، استدلّوا بذلك على كمال حكمة الله وعلمه. [إلى أن قال:]

القول الثّاني في تفسير أُمّ الكتاب: أنّه الآيات المحكمة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ آل عمران: ٧، ومعناه أنّ سورة «حم» واقعة في الآيات المحكمة الّتي هي الأصل والأُمّ. (٢٧: ١٩٤)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور في (أُمّ) بضمّ الهمزة والأَخَوان[2] بكسرها، وعزاها ابن عطيّة إلى يوسف والي العراق وعيسى بن عمر، ولم يعزها للأَخَوين غفلة منه. يقال: ضرب عن كذا وأضرب عنه، إذا أعرض عنه. (٨: ٥)

الجُرجانيّ: (أُمّ الْكِتَاب): هو العقل الأوّل. (١٦)

السُّيُوطيّ: قال بعضهم: حقيقة الاستعارة أن تستعار الكلمة من شيءٍ معروف بها إلى شيءٍ لم يعرف بها، وحكمة ذلك إظهار الخفيّ، وإيضاح الظّاهر الّذي ليس بجليّ، أو حصول المبالغة أو المجموع. مثال إظهار الخفيّ: ﴿وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ﴾ فإنّ حقيقته: وإنّه في أصل الكتاب، فاستُعير لفظ «الأُمّ» للأصل، لأنّ الأولاد تنشأ من الأُمّ كما تنشأ الفروع من الأُصول. وحكمة ذلك تمثيل ماليس بمرئيّ حتّى يصير مرئيًّا، فينتقل السّامع من حدّ السّماع إلى حدّ العيان؛ وذلك أبلغ في البيان. (٣: ١٤٩)

البُرُوسَويّ: أي في اللّوح المحفوظ فإنّه أصل الكتاب، أي جنس الكتب السّماويّة فإنّ جميعها مثبتة فيه على ماهي عليه عند الأنبياء، ومأخوذة مستنسخة منه. (٨: ٣٥٠)

الآلوسيّ: أي في اللّوح المحفوظ ـ على ماذهب إليه جمع ـ فإنّه أُمّ الكتب السّماويّة، أي أصلها، لأنّها كلّها منقولة منه.

وقيل: (أُمّ الْكِتَاب): العلم الأزليّ، وقيل: الآيات المحكمات. والضّمير لـ(حم) أو للكتاب بمعنى السّورة، أي أنّها واقعة في الآيات المحكمات الّتي هي الأُمّ،

---

(١) هكذا في الأصل، والعبارة مضطربة ويظهر أنّ بها سقطًا.

(٢) هما: حمزة والكِسائيّ.

وهو كماترى.

وقرأ الأخَوان (إمّ) بكسر الهمزة، لإتباع الميم أو الكتاب، فلاتكسر في عدم الوصل. (٢٥: ٦٤)

عزّة دَرْوَزَة: جمهور المفسّرين على أنّ تعبير (أُمّ الْكِتَاب) هو اللّوح المحفوظ. غير أنّ الّذي يتبادر لنا أنّه بمعنى مصدر التّنزيل، على سبيل توكيد كون القرآن صادرًا عن الله تعالى. ولعلّ هذا التّوكيد متّصل بما حكته آيات سورة «فصّلت» ثمّ آيات سورة «الشّورى» السّابقتين لهذه السّورة لما كان يحتجّ به الكفّار في معرض الإنكار باختلاف لغة القرآن عن لغة الكتب السّماويّة الأُولى. فالقرآن صادر عن الله تعالى الّذي صدرت عنه هذه الكتب. وإذا كانت لغته عربيّة فإنّ ذلك بقصد أن يفهمه المخاطبون ولايحتجّوا بعُجمته، كما احتجّوا بعُجمة الكتب السّماويّة الأُولى ممّا انطوى في آية سورة «الأنعام» هذه: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ الأنعام: ١٥٦، على أنّ هذا التّأويل لايتعارض مع مفهوم اللّوح المحفوظ الّذي شرحناه في تفسير سورة البروج. (٥: ٢٠٠)

الطّباطَبائيّ: تأكيد وتبيين لما تدلّ عليه الآية السّابقة أنّ الكتاب في موطنه الأصليّ وراء تعقّل العقول.

والضّمير للكتاب، والمراد بـ(أُمّ الْكِتَاب) اللّوح المحفوظ، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١، ٢٢، وتسميته بـ(أُمّ الْكِتَاب) لكونه أصل الكتب السّماويّة، يستنسخ منه غيره. والتّقييد بـ(أُمّ الْكِتَاب) و(لَدَيْنَا) للتّوضيح لا للاحتراز، والمعنى أنّه حال كونه ﴿فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾ حالًا لازمة ﴿لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾، وسيجيء في أواخر سورة الجاثية كلام في (أُمّ الكتاب) إن شاء الله[1]. (١٨: ٨٤)

ابنَ أُمَّ

١ـ ... قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي... الأعراف: ١٥٠

الحَسَن: كان أخاه لأبيه وأُمّه، والعرب تقول ذلك على وجه الاستعطاف بالرّحم. (الطّوسيّ ٤: ٥٨٢)

الإمام الصّادق عليه السّلام: لم يقل: يابن أبي، لأنّ بني الأب إذا كانت أُمّهاتهم شتّى، لم يُستبعد العداوة بينهم إلّا من عصمه الله منهم، وإنّما يُستبعد بين بني أُمّ واحدة. (الكاشانيّ ٢: ٢٤٠)

الطّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله: يا(ابْنَ أُمَّ) فقرأ ذلك عامّة قرّاء المدينة وبعض أهل البصرة يا(ابْنَ أُمَّ) بفتح الميم من الأُمّ. وقرأ ذلك عامّة قرّاء أهل الكوفة يا(ابْنَ أُمِّ) بكسر الميم من الأُمّ.

واختلف أهل العربيّة في فتح ذلك وكسره، مع إجماع جميعهم على أنّهما لغتان مستعملتان في العرب.

فقال بعض نحويّ البصرة: قيل ذلك بالفتح على أنّهما اسمان جعلا اسمًا واحدًا، كما قيل: يابن عمّ. وقال: هذا شاذّ لايقاس عليه. وقال: من قرأ ذلك يا(ابْنَ

(١) راجع «ن س خ».

أُمَّ)، فهو على لغة الّذين يقولون: هذا غلامِ قد جاء، جعله اسمًا واحدًا آخره مكسور، مثل قوله: «خازِبازِ».

وقال بعض نحويّ الكوفة: قيل: يابن أُمَّ ويابن عمَّ، فنصب كما ينصب المعرب في بعض الحالات، فيقال: ياحسرتا، ياويلتا. قال: فكأنّهم قالوا: ياأُمّاه ياعمّاه، ولم يقولوا ذلك في أخ، ولو قيل ذلك لكان صوابًا.

قال: والّذين خفضوا ذلك فإنّه كثر في كلامهم حتّى حذفوا الياء. قال: ولاتكاد العرب تحذف الياء إلّا من الاسم المنادى يضيفه المنادي إلى نفسه، إلّا قولهم: يابن أُمِّ، ويابن عمِّ، وذلك أنّهما يكثر استعمالهما في كلامهم، فإذا جاء مالايستعمل أثبتوا الياء فقالوا: يابن أبي، ويابن أُختي وأخي، ويابن خالتي، ويابن خالي.

والصّواب من القول في ذلك أن يقال: إذا فتحت الميم من «ابن أُمَّ»، فمراد به النّدبة: يابن أُمّاه، وكذلك من «ابن عمَّ»، فإذا كسرت، فمراد به الإضافة، ثمّ حذفت الياء الّتي هي كناية اسم المخبر عن نفسه، وكأنّ بعض من أنكر نسبته كسر ذلك إذا كسر، ككسر الزّاي من «خازِبازِ»، لأنّ «خازِبازِ» لايعرف الثّاني إلّا بالأوّل، ولاالأوّل إلّا بالثّاني، فصار كالأصوات.

وحكي عن يونس النّحوي تأنيث «أُمّ» وتأنيث «عمّ»، وقال: لايجعل اسمًا واحدًا إلّا مع ابن المذكّر.

قالوا: وأمّا اللّغة الجيّدة والقياس الصّحيح، فلغة من قال: يابن أُمّي بإثبات الياء، كما قال أبو زُبيد:

يابن أُمّي ويا شُقَيِّقَ نفسي
أنت خَلَّفْتَني لدهرٍ شديدِ

وكما قال الآخر:

يابن أُمّي ولو شهدتك إذ
تَدْعو تميمًا وأنت غير مُجاب

وإنّما أثبت هؤلاء الياء في «الأُمّ»، لأنّها غير مناداة، وإنّما المنادى هو «الابن» دونها، وإنّما تسقط العرب الياء من المنادى إذا أضافته إلى نفسها، لا إذا أضافته إلى غير نفسها، كما قد بيّنّا.

وقيل: إنّ هارون إنّما قال لموسى عليه السلام: يا(بنَ أُمَّ)، ولم يقل: يابن أبي، وهما لأب واحد وأُمّ واحدة، استعطافًا له على نفسه برحم الأُمّ. (٩: ٦٧)

الزّجّاج: قال: (ابْنَ أُمَّ) بالفتح، وإن شئت (ابن أُمِّ) بالكسر. فمن قال: (ابْنَ أُمَّ) بالفتح، فإنّه إنّما فتحوا في: (ابْنَ أُمَّ) و«ابن عمّ»، لكثرة استعمالهم هذا الاسم، وأنّ النّداء كلام محتمل للحذف، فجعلوا «ابن» و«أُمّ» واحدًا، نحو خمسة عشر. ومن قال: (ابْنَ أُمِّ) بالكسر، فإنّه أضافه إلى نفسه بعد أن جعله اسمًا واحدًا.

(٢: ٣٧٨)

القَيسيّ: من فتح الميم جعل الاسمين اسمًا واحدًا، مثل: خمسة عشر، والفتحة في (ابن) بناء، وليست بإعراب، كالتّاء من «خمسة عشر» وكالفتحة في «رُوَيدَكَ» إذا أردت الأمر بمعنى أرْوِدْ.

وقيل: الأصل «ابن أُمّا» ثمّ حذفت الألف، وذلك بعيد، لأنّ الألف عوض من ياء، وحذف الياء إنّما يكون في النّداء، وليس (أُمّ) نداء.

ومن كسر الميم أضاف (ابن) إلى (أُمّ) وفتحة (ابن) فتحة إعراب هنا، لأنّه منادى مضاف. (١: ٣٣١)

الطُّوسيّ: حكاية عمّا قال هارون لموسى حين

أخذ برأسه خوفًا من أن يدخل الشّبهة على جُهّال قومه، فيظنّون أنّ موسى فعل ذلك على وجه الاستخفاف به والإنكار عليه. [ثمّ قال مثل قول الزّجّاج في كلمة أمّ] (٤: ٥٨٢)

المَيْبُديّ: قرأ الكوفيّون (ابْنَ أُمِّ) بكسر الميم، وأصله: ابن أمّي فحذف ياء الإضافة، لأنّ مبنى النّداء على الحذف، وبقيت الكسرة في الميم لتدلّ على الإضافة، كقوله تعالى: ﴿يَاعِبَادِ﴾ الزّمر: ١٠، وقرأ الباقون (ابْنَ أُمَّ) بفتح الميم، يعني يابن أمّاه، فحذف الألف مقصورًا على نيّة التّرخيم.

وكان هارون وموسى لأب وأمّ، ولكنّه ذكر أُمّه ليرقّقه عليه. قيل: إنّ موسى كان يجلّ أُمّه ويبرّها كثيرًا، ويحسن إليها ويصلها. وبلغ من حبّه لها حدًّا أنّه إن كان غضبان وذُكرت أُمّه سكن غضبه وارتاحت نفسه.

وقيل: الأُمّ جنّة، ولاغضب ولاامتعاض في الجنّة، ولذا ذكر هارون أُمّه عنده في غضبه وغيظه. (٣: ٧٤٥)

الزّمَخْشَريّ: قرئ بالفتح تشبيهًا بخمسة عشر، وبالكسر على طرح ياء الإضافة، و(ابْنَ أُمّي) بالياء، و(ابْنَ إِمّ) بكسر الهمزة والميم.

وقيل: كان أخاه لأبيه وأُمّه، فإن صحّ فإنّما أضافه إلى الأُمّ إشارة إلى أنّهما من بطن واحد؛ وذلك أدعى إلى العطف والرّقّة وأعظم للحقّ الواجب، ولأنّها كانت مؤمنة فاعتدّ بنسبها، ولأنّها هي الّتي قاست فيه المخاوف والشّدائد، فذكره بحقّها. (٢: ١١٩)

القُرطُبيّ: كان ابن أُمّه وأبيه. ولكنّها كلمة لين وعطف. قال الزّجّاج: قيل: كان هارون أخا موسى لأُمّه لا لأبيه.

وقرئ بفتح الميم وكسرها، فمن فتح جعل (ابْنَ أُمَّ) اسمًا واحدًا كخمسة عشر، فصار كقولك: ياخمسة عشر أقبلوا، ومن كسر الميم جعله مضافًا إلى ضمير المتكلّم ثمّ حذف ياء الإضافة، لأنّ مبنى النّداء على الحذف، وأبقى الكسرة في الميم لتدلّ على الإضافة، كقوله: (يَاعِبَادِ). يدلّ عليه قراءة ابن السّميقع يا(بْنَ أُمّي) بإثبات الياء على الأصل.

وقال الكسائيّ والفرّاء وأبو عُبَيْد: يا(بْنَ أُمَّ) بالفتح، تقديره: يابن أُمّاه. وقال البصريّون: هذا القول خطأ، لأنّ الألف خفيفة لاتحذف، ولكن جعل الاسمين اسمًا واحدًا.

وقال الأخفش وأبو حاتِم: يا(بْنَ أُمِّ) بالكسر، كما تقول: ياغلامَ غلامِ أقبل، وهي لغة شاذّة، والقراءة بها بعيدة. وإنّما هذا فيما يكون مضافًا إليك، فأمّا المضاف إلى مضاف إليك فالوجه أن تقول: ياغلامَ غلامي، ويابن أخي.

وجوّزوا يابن أُمّ، يابن عمّ، لكثرتها في الكلام. قال الزّجّاج والنّحّاس: ولكن لها وجه حسَن جيّد، يجعل الابن مع الأُمّ ومع العمّ اسمًا واحدًا، بمنزلة قولك: ياخمسةَ عشرَ أقبلوا، فحذفت الياء كما حذفت من ياغلام. (٧: ٢٩٠)

أبو حَيّان: قرأ الحرميّان وأبو عمرو وحفص (ابْنَ أُمَّ) بفتح الميم. فقال الكوفيّون: أصله: يابن أُمّاه، فحذفت الألف تخفيفًا كما حذفت في ياغلامَ، وأصله: ياغلاما، وسقطت هاء السّكت، لأنّه درج، فعلى هذا

الاسم معرب؛ إذ الألف منقلبة عن ياء المتكلّم فهو مضاف إليه (ابن). وقال سيبَوَيْه: هما اسمان بُنِيا على الفتح كاسم واحد كخمسة عشر ونحوه، فعلى قوله: ليس مضافًا إليه (ابن) والحركة حركة بناء.

وقرأ باقي السّبعة بكسر الميم، فقياس قول الكوفيّين إنّه معرب، وحذفت ياء المتكلّم، واجتزئ بالكسرة عنها كما اجتزأوا بالفتحة عن الألف المنقلبة عن ياء المتكلّم. وقال سِيبَوَيْه هو مبنيّ أُضيف إلى ياء المتكلّم، كما قالوا: ياأحدَ عشرَ أقبلوا، وحُذفت الياء واجتزأُوا بالكسرة عنها، كما اجتزأُوا في (ياقوم) ولو كانا باقيين على الإضافة لم يجز حذف الياء، لأنّ الاسم ليس بمنادى ولكنّه مضاف إليه المنادى، فلايجوز حذف الياء منه. وقرئ بإثبات ياء الإضافة.

وأجود اللّغات الاجتزاء بالكسرة عن ياء الإضافة، ثمّ قلب الياء ألفًا والكسرة قبلها فتحة، ثمّ حذف التّاء وفتح الميم، ثمّ إثبات التّاء مفتوحة أو ساكنة. وهذه اللّغات جائزة في: ابنة أُمّي وفي ابن عمّي وابنة عمّي.

وقرئ يا(بْنَ أُمّي) بإثبات الياء و(ابْنَ إمّ) بكسر الهمزة والميم. ومعمول القول المنادى. (٤: ٣٩٦)

الآلوسيّ: تخصيص «الأُمّ» بالذّكر مع كونهما شقيقين على الأصحّ للتّرقيق. وقيل: لأنّها قامت بتربيته وقاست في تخليصه المَخاوف والشّدائد. وقيل: إنّ هارون عليه السلام كانت آثار الجمال والرّحمة فيه ظاهرة كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾ مريم: ٥٣، وكان مورده ومصدره ذلك، ولذا كان يلهج بذكر مايدلّ على الرّحمة. ألاترى كيف تلطّف بالقوم لمّا قدموا على ماقدموا، فقال: ﴿يَاقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَٰنُ﴾ طه: ٩٠ ؛ ومن هنا ذكر «الأُمّ» ونسب إليها لأنّ الرّحمة فيها أتمّ، ولولاها ماقدرت على تربية الولد وتحمّل المشاقّ فيها. وهو مَنزع صوفيّ كما لايخفى.

واختُلف في اسم أُمّهما عليهما السلام، فقيل: محيانة بنت يصهر بن لاوي، وقيل: يوحانذ، وقيل: يارخا، وقيل: يازخت، وقيل غير ذلك. (٩: ٦٨)

عبد الكريم الخطيب: هو استعطاف من هارون لأخيه الّذي ثار عليه ثورته تلك، وأخذه من ناصيته يجرّه إليه.

وفي نسبته إليه بأُمّه زيادة في الاستعطاف؛ إذ يذكر موسى بهذا النّسب، فترة الطّفولة الّتي كانت تضمّه هو وهارون تحت جناح أُمّهما، فيرقّ له وتأخذه الشّفقة به. (٥: ٤٨٦)

المُصطَفَويّ: التّعبير بها إشارة إلى وحدة مقصدهما وفكرهما وتوجّههما؛ ولتحريك المطوفة والمحبّة. (١: ١٢٦)

٢ـ قَالَ يَابْنَؤُمَّ لَاتَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَابِرَأْسِي... طه: ٩٤

أبو عُبَيْدَة: فتح بعضهم الميم، لأنّهم جعلوه اسمين بمنزلة «خمسة عشر» لأنّهما اسمان فأجروهما مجرى اسم واحد، كقولهم: هو جاري بَيْتَ بَيْتَ، ولقيته كِفّةَ كِفّةَ.

وكسر بعضهم الميم فقال: (يَابْنَ أُمِّ) بغير ياء

ولاتنوين، كما فعلوا ذلك بقولهم: يازيد، بغير تنوين.

وأطلق بعضهم ياء الإضافة، لأنّه جعل النّداء في «ابن» فقال: (يابن أُمّي) لأنّه يجعل النّداء في «ابن» كما جعله في «زيد» ثمّ أظهر في الاسم الثّاني ياء الإضافة. (٢: ٢٥)

الطُّوسيّ: قرأ (يَابْنَ أُمَّ) بفتح الميم، ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، في رواية حفص. الباقون بكسر الميم.

مَن فتح الميم جعل (ابن أُمّ) اسمًا واحدًا وبناهما على الفتح، مثل «خمسة عشر» إلّا أنّ «خمسة عشر» تضمّن معنى الواو، وتقديره: خمسة وعشرة، و(ابْنَ أُمَّ) بمعنى اللّام، وتقديره: لأُمّي، وكلاهما على تقدير الاتّصال بالحرف على جهة الحذف، ويجوز (يَابْنَ أُمَّ) على الإضافة.

ولم يجئ هذا البناء إلّا في: يابن أُمّ ويابن عمّ، لأنّه كثر حتّى صار يقال: للأجنبيّ، فلمّا عدل بمعناه عدل بلفظه. [ثمّ استشهد بشعر]

ويحتمل أن يكون أراد «يابن أُمّاه» فرخّم. ويحتمل أن يكون أراد «يابن أُمّاه» فخفّف. ومن كسر أراد «يابن أُمّي» لأنّ العرب تقول: يابن أُمّا، بمعنى يابن أُمّي، وياربّا، بمعنى ياربّي، فمن كسر أراد: يابن أُمّي، فحذف الياء وأبقى الكسرة تدلّ عليها. (٧: ٢٠٠)

البُرُوسَويّ: الأُمّ بإزاء الأب وهي الوالدة القريبة الّتي ولدته والبعيدة الّتي ولدت مَنْ ولدته ـ ويقال لكلّ ماكان أصلًا لوجود شيء أو تربيته أو إصلاحه أو مبدئه: أُمّ ـ وأصله: يابن أُمّي، أُبدل الياء ألفًا، فقيل: يابن أُمّا، ثمّ حذف الألف واكتفى بالفتحة لكثرة الاستعمال، وطول اللّفظ، وثقل التّضعيف.

وقرئ (يابن أُمِّ) بالكسر، بحذف الياء والاكتفاء بالكسرة. وخُصّ الأُمّ بالإضافة استعطافًا لحقّها وترقيقًا لقلبه واعتدادًا لنسبها وإشارة إلى أنّهما من بطن واحد، وإلّا فالجمهور على أنّهما لأب وأُمّ.

قال بعض الكبار: كانت نبوّة هارون من حضرة الرّحمة، كما قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا اَخَاهُ هٰرُونَ نَبِيًّا﴾ مريم: ٥٣، ولذا ناداه بأُمّه، إذ كانت الرّحمة للأُمّ أوفر، ولذا صبرت على مباشرة التّربية.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: لمّا رأى هارون موسى رجع من تلك الحضرة سكران الشّوق ملآن الذّوق، وفيه نخوة القربة والاصطفاء والمكالمة ماوسعه إلّا التّواضع والخشوع، فقال: (يَابْنَ أُمَّ). (٥: ٤١٩)

الطَّباطَبائيّ: (يابن أُمّ) أصله: يابن أُمّي، وهي كلمة استرحام واسترآف، قالها لإسكات غضب موسى. (١٤: ١٩٣)

أُمّ القُرٰى

١ـ وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا... الأنعام: ٩٢

ابن عَبّاس: يعني بـ(اُمَّ الْقُرٰى) مكّة ومن حولها من القرى، إلى المشرق والمغرب. (الطَّبَريّ ٧: ٢٧١)

مثله قَتادَة. (الطُّوسيّ ٤: ٢١٧)

سمّيت بذلك، لأنّ الأرضين دُحيت من تحتها ومن حولها. (الفَخر الرّازيّ ١٣: ٨١)

قَتادَة: كنّا نحدّث أنّ (اُمّ القرى) مكّة، وكنّا نحدّث

أنّ منها دُحيت الأرض. (الطّبَريّ ٧: ٢٧٢)

السُّدّيّ: (أُمَّ الْقُرٰى) هي مكّة، وإنّما سمّيت أُمّ القرى، لأنّها أوّل بيت وضع بها. (الطّبَريّ ٧: ٢٧٢)

ابن قُتَيْبة: (أُمَّ الْقُرٰى): مكّة، لأنّها أقدمها. (١٥٦)

الطّبَريّ: هي مكّة، ومن حولها شرقًا وغربًا. (٧: ٢٧١)

الزّجّاج: ومعنى (أُمَّ الْقُرٰى)، أي أهل أُمّ القرى، (وَمَنْ حَوْلَهَا)، عطف عليهم.

(أُمَّ الْقُرٰى): مكّة، سمّيت أُمّ القرى، لأنّها كانت أعظم القُرى شأنًا. (٢: ٢٧١)

القُمّيّ: يعني مكّة. وإنّما سمّيت أُمّ القُرى، لأنّها أوّل بقعة خلقت. (١: ٢١٠)

الهَرَويّ: سُمّيت فاتحة الكتاب أُمّ الكتاب، لأنّها أوّله وأصله. وبه سُمّيت مكّة أُمّ القُرى، لأنّها أوّل الأرض وأصلها، ومنها دُحيَتْ. (١: ٨٥)

الشّريف الرّضيّ: هذه استعارة، والمراد بـ(أُمَّ الْقُرٰى) مكّة، وإنّما سمّاها سبحانه بذلك، لأنّها كالأصل للقُرى، فكلّ قرية فإنّما هي طارئة عليها، ومضافة إليها. وقد روي في تقدّم اختطاطها مالايحتمل كتابنا هذا ذكره. (تلخيص البيان: ١٣٧)

الطّوسيّ: إنّما خصّ أهل مكّة بذلك، لأنّها أعظم قدرًا، لأنّ فيها الكعبة، ولأنّ النّاس يقصدونها بالحجّ والعمرة من جميع الآفاق.

وقيل: سُمّيت مكّة أُمّ القرى، لأنّها أوّل موضع سكن في الأرض. وقيل: إنّ الأرض كلّها دُحيت من تحتها فكانت أُمًّا لها. (٤: ٢١٧)

البَغَويّ: (أُمَّ الْقُرٰى) يعني مكّة، سُمّيت أُمّ القرى، لأنّ الأرض دُحيت من تحتها فهي أصل الأرض كلّها، كالأُمّ أصل النّسل. وأراد أهل أُمّ القرى. (٢: ١٣١)

الزّمَخْشَريّ: سُمّيت مكّة أُمّ القرى، لأنّها مكان أوّل بيت وضع للنّاس، ولأنّها قبلة أهل القُرى كلّها ومحجّهم، ولأنّها أعظم القُرى شأنًا. (٢: ٣٥)

نحوه البَيضاويّ (١: ٣٢١)، وفريد وجديّ (المصحف المفسّر: ١٧٧)، والمراغيّ (٧: ١٨٧).

الفَخْر الرّازيّ: اتّفقوا على أنّ هاهنا محذوفًا، والتّقدير: ولتنذر أهل أُمّ القُرى. واتّفقوا على أنّ (أُمَّ الْقُرٰى) هي مكّة، واختلفوا في السّبب الّذي لأجله سُمّيت مكّة بهذا الاسم.

فقال ابن عبّاس: سُمّيت بذلك، لأنّ الأرضين دُحيت من تحتها ومن حولها. وقال أبوبكرالأصمّ: سُمّيت بذلك، لأنّها قبلة أهل الدّنيا، فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها، وأيضًا من أُصول عبادات أهل الدّنيا الحجّ وهو إنّما يحصل في تلك البلدة، فلهذا السّبب يجتمع الخلق إليها كما يجتمع الأولاد إلى الأُمّ، وأيضًا فلمّا كان أهل الدّنيا يجتمعون هناك بسبب الحجّ، لاجرم يحصل هناك أنواع من التّجارات والمنافع مالايحصل في سائر البلاد، ولاشكّ أنّ الكسب والتّجارة من أُصول المعيشة، فلهذا السّبب سُمّيت مكّة أُمّ القرى. وقيل: إنّما سُمّيت مكّة أُمّ القرى لأنّ الكعبة أوّل بيت وُضع للنّاس، وقيل أيضًا: إنّ مكّة أوّل بلدة سُكنت في الأرض.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: (وَمَنْ حَوْلَهَا) دخل فيه

سائر البلدان والقُرى.

زعمت طائفة من اليهود أنّ محمّدًا عليه الصّلاة والسّلام كان رسولًا إلى العرب فقط. واحتجّوا على صحّة قولهم بهذه الآية، وقالوا: إنّه تعالى بيّن أنّه إنّما أنزل عليه هذا القرآن ليبلغه إلى أهل مكّة وإلى القرى المحيطة بها، والمراد منها جزيرة العرب، ولو كان مبعوثًا إلى كلّ العالمين لكان التّقييد بقوله: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ باطلًا.

والجواب: أنّ تخصيص هذه المواضع بالذّكر لايدلّ على انتفاء الحكم فيما سواها إلّا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة، لاسيّما وقد ثبت بالتّواتر الظّاهر، المقطوع به من دين محمّد عليه الصّلاة والسّلام أنّه كان يُدعى كونه رسولًا إلى كلّ العالمين، وأيضًا قوله: (وَمَنْ حَوْلَهَا) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها، وبهذا التّقدير فيدخل فيه جميع بلاد العالم. (١٣: ٨١)

نحوه النّيسابوريّ (٧: ١٦٠)، وأبو حيّان (٤: ١٧٩).

البُرُوسَويّ: قال:[1] في «التّأويلات النّجميّة» (أمّ القرى) هي الذّرّة المودعة في القلب الّتي هي المخاطب في الميثاق، وقد دُحيت جميع أرض القالب من تحتها ومن حولها من الجوارح والأعضاء، والسّمع والبصر والفؤاد والصّفات والأخلاق، بأن يتنوّروا بأنواره وينتفعوا بأسراره ويتخلّقوا بأخلاقه. (٣: ٦٤)

خليل ياسين: أي ولتنذر أهل أمّ القُرى، أراد بها مكّة.

س ـ بمَ كانت مكّة أمّ القرى؟

ج ـ لأنّها مكان أوّل بيت وضع للنّاس، ولأنّها قبلة أهل القرى كلّهم ومحجّهم، ولأنّها أعظم القرى شأنًا، ولأنّها مقرّ الرّسول وملتقى القبائل: تجارةً واجتماعًا ومنادمة في الأدب وغير ذلك. (١: ٢٢٥)

عبد الكريم الخطيب: (أُمّ الْقُرَى) هي مكّة، وهي منارة الإسلام، ومتوجّه كلّ مسلم في صلاته وحجّه، وهي بهذه المثابة أُمّ بلاد الإسلام كلّها، ومركز دائرتها، وهكذا تكون على هذا الوصف أبدًا. (٤: ٢٣٨)

٢ـ ﴿وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ﴾ الشّورى: ٧

السُّدّيّ: مكّة. (الطّبريّ ٢٥: ٨)

الفَرّاء: (أُمّ الْقُرَى): مكّة، ومن حولها من العرب. (٣: ٢٢)

المُبَرِّد: كانت العرب تسمّي مكّة أُمّ القرى، ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾: ومن يُطيف بها. (الطّوسيّ ٩: ١٤٥)

الطّبَريّ: هي مكّة. (٢٥: ٨)

مثله الزّجّاج. (٤: ٣٩٤)

الطّوسيّ: قال السُّدّيّ: (أُمّ الْقُرَى): مكّة، والتّقدير: لتنذر أهل أمّ القرى (وَمَنْ حَوْلَهَا): من سائر النّاس. وسُمّيت (أُمّ الْقُرَى) لأنّه روي أنّ الله تعالى دحا الأرض من تحت الكعبة. (٩: ١٤٥)

القُشَيريّ: أنزلنا عليك قرآنًا يُتلى بلغة العرب، لتخوّف به أهل مكّة والّذين حولها. وجميع العالم مُحدِق بالكعبة ومكّة، لأنّها سُرّة الأرض. (٥: ٣٤٣)

البَغَويّ: مكّة، يعني أهلها. (٦: ٩٨)

(١) القائل: نجم الدّين داية (م ٦٥٤هـ)

مثله الخازن. (٦: ٩٨)

المَيْبُديّ: يعني لتنذر أهل مكّة ولتنذر مَن حولها، يعني قُرى الأرض كلّها. وسُمّيت مكّة (أُمَّ القُرى) لأنّها أشرف البلاد لكون الحرم وبيت الله العتيق فيها، ولأنّ الأرض دُحيت من تحتها، فمحلّ القُرى منها محلّ البنات من الأُمّهات. (٩: ٧)

نحوه البُرُوسَويّ. (٨: ٢٨٩)

الزّمَخْشَريّ: أهل أُمّ القرى، كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢. (٣: ٤٦١)

ابن عَطيّة: (أُمّ القُرى): مكّة، والمراد أهل مكّة. (٥: ٢٧)

نحوه ابن الجوزيّ (٧: ٢٧٣)، والطَّبْرِسيّ (٥: ٢٢).

الفَخْر الرّازيّ: أي لتنذر أهل أُمّ القُرى، لأنّ البلد لاتعقل، وهو كقوله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢.

و(أُمّ القُرى) أصل القُرى وهي مكّة، وسُمّيت بهذا الاسم إجلالًا لها، لأنّ فيها البيت ومقام إبراهيم. والعرب تُسمّي أصل كلّ شيء أُمّهُ، حتّى يقال: هذه القصيدة من أُمّهات قصائد فلان.

(وَمَنْ حَوْلَهَا): من أهل البَدْو والحضَر وأهل المَدَر، والإنذار: التّخويف.

فإن قيل: فظاهر اللّفظ يقتضي أنّ الله تعالى إنّما أوحَى إليه ليُنذِر أهل مكّة وأهل القرى المحيطة بمكّة، وهذا يقتضي أن يكون رسولًا إليهم فقط، وأن لايكون رسولًا إلى كلّ العالمين.

والجواب: أنّ التّخصيص بالذّكر لايدلّ على نفي الحكم عمّا سواه، فهذه الآية تدلّ على كونه رَسُولًا إلى هؤلاء خاصّة، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ سبأ: ٢٨، يدلّ على كونه رسولًا إلى كلّ العالمين. وأيضًا لمّا ثبت كونه رسولًا إلى أهل مكّة وجب كونه صادقًا، ثمّ إنّه نقل إلينا بالتّواتر أنّه كان يدّعي أنّه رسول إلى كلّ العالمين، والصّادق إذا أخبر عن شيء وجب تصديقه فيه؛ فثبت أنّه رسول إلى كلّ العالمين. (٢٧: ١٤٧)

القُرطُبيّ: يعني مكّة، وقيل لِمكّة: (أُمّ القُرى) لأنّ الأرض دُحيت من تحتها. (١٦: ٦)

الشِّربينيّ: أي أهل مكّة الّتي هي أُمّ الأرض وأصلها، منها دُحيت، أو لشرفها، أوقَع الفعل عليها عدًّا لها عِداد العقلاء، أو غير ذلك؛ إذ ماعليك إلّا البلاغ. (٣: ٥٢٨)

الآلوسيّ: أي أهل أُمّ القرى، على التّجوّز في النّسبة، أو بتقدير المضاف، والمراد بـ(أُمّ القُرى) مكّة. وسُمّيت بذلك على ماقال الرّاغب: لما روي أنّه دُحيت الدّنيا من تحتها، فهي كالأصل لها، والأُمّ تُقال لكلّ ماكان أصلًا لشيء. وقد يقال: هي أُمّ لما حولها من القُرى، لأنّها حدثت قبلها ـ لاكلّ قُرى الدّنيا ـ وقد يقال لبلد: هي أُمّ البلاد، باعتبار احتياج أهالي البلاد إليها. (٢٥: ١٣)

سيّد قُطب: و(أُمّ القُرى): مكّة المكرّمة، المكرّمة ببيت الله العتيق فيها. وقد اختار الله أن تكون هي وماحولها من القُرى موضع هذه الرّسالة الأخيرة، وأنزل القرآن بلغتها العربيّة لأمرٍ يعلمه ويريده. (٥: ٣١٤٢)

عزّة دَرْوَزَة: (أُمّ القُرى) كناية عن مكّة. (٥: ١٦٠)

الطَّباطَبائيّ: الإشارة إلى الوحي المفهوم من سابق السّياق، و(أمّ القُرى) هي مكّة المشرّفة، والمراد بإنذار أمّ القرى: إنذار أهلها، والمراد بمن حولها: سائر أهل الجزيرة ممّن هو خارج مكّة، كما يؤيّده توصيف القرآن بالعربيّة. (١٨: ١٨)

عبد الكريم الخطيب: أي أهل مكّة، ووصف مكّة بأنّها (أمّ القُرى) إشارة إلى أنّها ستكون قِبلة المسلمين في صلاتهم، ومجتمعهم في حجّهم. (١٣: ٢٠)

أُمُّهُ

١ـ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ... لقمان: ١٤

الزَّمَخشَريّ: إن قلت: قوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ كيف اعترض به بين المفسَّر والمفسِّر؟

قلت: لمّا وصّى بالوالدين ذكر ماتكابده الأمّ وتعانيه من المشاقّ والمتاعب في حمله وفصاله هذه المدّة المتطاولة، إيجابًا للتّوصية بالوالدة خصوصًا، وتذكيرًا بحقّها العظيم مفردًا، ومن ثَمّ قال رسول الله ﷺ لمن قال له: مَن أبرّ؟ «أمّك ثمّ أمّك ثمّ أمّك، ثمّ قال بعد ذلك: ثمّ أباك». (٣: ٢٣٢)

الفَخر الرّازيّ: إن قال قائل: وصّى الله بالوالدين وذكر السّبب في حقّ الأمّ.

فنقول: خصّ الأمّ بالذّكر وفي الأب ماوجد في الأمّ، فإنّ الأب حمله في صلبه سنين وربّاه بكسبه سنين فهو أبلغ. (٢٥: ١٤٧)

القُرطُبيّ: لمّا خصّ تعالى الأمّ بدرجة ذكر الحمل وبدرجة ذكر الرّضاع حصل لها بذلك ثلاث مراتب، وللأب واحدة، وأشبه ذلك قوله ﷺ حين قال له رجل: مَن أبرّ؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَن؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَن؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَن؟ قال: أبوك. فجعل له الرّبع من المبرّة، كما في هذه الآية. (١٤: ٦٤)

نحوه أبو حيّان. (٧: ١٨٧)

الطَّباطَبائيّ: ذكر بعض ماتحمّلته أمّه من المحنة والأذى في حمله وتربيته، ليكون داعيًا له إلى شكرهما وخاصّة الأمّ. (١٦: ٢١٦)

٢ـ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ. القارعة: ٨، ٩

ابن عبّاس: هو مثلها، وإنّما جعل النّار أمّه، لأنّها صارت مأواه، كما تؤوي المرأة ابنها، فجعلها إذ لم يكن له مأوى غيرها، بمنزلة أمّ له. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٨٣)

عِكرِمَة: إنّ المعنى فأمّ رأسه هاوية في قعر جهنّم، لأنّه يطرح فيها منكوسًا.

مثله قَتادَة، والكلبيّ. (أبو السّعود ٥: ٢٨٢)

قَتادَة: يهوي في النّار على رأسه. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٨٣)

مصيره إلى النّار، هي الهاوية. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٨٢)

ابن زَيد: الهاوية: النّار هي أمّه ومأواه الّتي يرجع إليها، ويأوي إليها. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٨٣)

الفَرّاء: صارت مأواه، كما تؤوي المرأة ابنها،

فجعلها ـ إذ لا مأوى له غيرها ـ أمًّا له. (٣: ٢٨٧)

ابن قُتَيْبَة: لمّا كانت الأمّ كافلة الولد وغاذِيَتَه، ومأواه ومربّيَتَه، وكانت النّار للكافر كذلك؛ جعلها أُمّه. (تأويل مشكل القرآن: ١٠٤)

مثله خليل ياسين. (٢: ٣٣٩)

ابن خالَوَيْه: إنّما سُمّيت جهنّم أُمًّا للكافر، إذ كان مصيره إليها ومأواه. وكلّ شيء جمع شيئًا وضمّه إليه فهو أُمّ له. [إلى أن قال:]

﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ الفاء جواب الشّرط، و(أُمُّهُ) رفع بالابتداء، و(هَاوِيَةٌ) خبر الابتداء.

فإن قيل لك: هل يجوز أن تكسر الهمزة وتقول: (فَإِمُّهُ هَاوِيَةٌ)، كما قرئ (وَإِنَّهُ فِي إِمِّ الْكِتَابِ)؟

فقل: لا تجوز الكسرة إلّا إذا تقدّمتها كسرة أو ياء عند النّحويّين. وذكر ابن دُرَيْد أنّ الكسرة لغة، وأراه غلطًا. (١٩٣)

الطُّوسيّ: أي مأواه هاوية، يعني جهنّم. وإنّما سمّاها أُمّه، لأنّه يأوي إليها كما يأوي الولد إلى أُمّه. (١٠: ٤٠٠)

البَغَويّ: مسكنه النّار، سُمّي المسكن أُمًّا، لأنّ الأصل في السّكون الأُمّهات. (٧: ٢٣٧)

المَيْبُديّ: مسكنه ومأواه النّار، سُمّيت أُمّه، لأنّه يأوي إليها كما يأوي الولد إلى أُمّه. و«الهاوية» اسم من أسماء جهنّم، هي أُمّ الإنسان الكافر، لازمة له وأولى به.

وقيل: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ أي أُمّ رأسه هاوية، منحدرة منكوسة في النّار، من أعلى إلى أسفل. وقيل: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ مثل قول العرب: هوت أُمّه. وهي كلمة تستعمل عند عِظم المكروه وشدّة المصيبة، كما يقال تَكِلَتْه أُمّه. (١٠: ٥٩٢)

قيل: الأُمّ: الأصل، و«الهاوية»: من أسماء النّار، لأنّها نار عتيقة، والمعنى منزله ومأواه الّذي يأوي إليه هو النّار، ويؤيّد هذا الوجه قوله: (مَاهِيَهْ)، أي ما الهاوية؟ هذا هو الظّاهر. (٣٠: ١٦٥)

البُرُوسَويّ: في «التّأويلات النّجميّة»: وأمّا من خفّت موازينه بالأخلاق السّيّئة والأوصاف القبيحة الخبيثة فأصله المجبول عليه هاوية الحجاب من الأزل إلى الأبد، وهي نار حامية بنار الجهل والعمى وحطب النّفس والهوى، ونفخ الشّيطان والدّنيا. (١٠: ٥٠٠)

الآلوسيّ: عبّر عن المأوى بالأُمّ على التّشبيه بها فالأُمّ مفزع الولد ومأواه، وفيه تهكّم به.

وقيل: شبّه النّار بالأُمّ في أنّها تحيط به إحاطة رحم الأُمّ بالولد. (٣٠: ٢٢٢)

القاسميّ: أي فمأواه ومسكنه الهاوية الّتي يهوي فيها على رأسه في جهنّم.

قال الشّهاب: فسمّي المأوى أُمًّا على التّشبيه تهكّمًا، لأنّ أُمّ الولد مأواه ومقرّه.

وفي «التّأويلات»: قيل: المراد أُمّ رأسه، أي يُلقى في النّار منكوسًا على رأسه.

والأوّل هو الموافق لقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ القارعة: ١٠، ١١، فإنّه تقرير لها بعد إبهامها، والإشعار بخروجها عن الحدود المعهودة للتّهويل. (١٧: ٦٢٤٤)

سيّد قُطب: الأُمّ هي مرجع الطّفل وملاذه. فمرجع

القوم وملاذهم يومئذٍ هو الهاوية. وفي التّعبير أناقة ظاهرة، وتنسيق خاصّ. وفيه كذلك غموض يمهّد لإيضاح بعده، يزيد في عُمق الأثر المقصود.

(٦: ٣٩٦١)

أُمِّهَا

وَمَاكَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرى حَتّى يَبْعَثَ فِى أُمِّـهَا رَسُولًا... القصص: ٥٩

الحسَن: في أوائلها. (القُرطُبيّ ١٣: ٣٠٢)

قَتادَة: أمّ القرى: مكّة. (الطّبَريّ ٢٠: ٩٥)

أبو عُبَيْدَة: أمّ القرى: مكّة، وأمّ الأرضين في قول العرب. وفي آية أخرى (لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرى). (٢: ١٠٨)

ابن قُتَيْبَة: أي في أعظمها. (٣٣٤)

مثله الهَرَويّ. (١: ٨٥)

الطّبَريّ: حتّى يبعث في مكّة رسولًا، وهي أمّ القرى. (٢٠: ٩٥)

الطُّوسيّ: قيل في معنى (أُمِّهَا) قولان:

أحدهما: في أمّ القرى، وهي مكّة.

والآخر: في معظم القرى في سائر الدّنيا.

(٨: ١٦٦)

مثله الطّبْرِسيّ. (٤: ٢٦١)

الزّمَخْشَريّ: أي أصلها وقصبتها الّتي هي أعمالها وتوابعها. (رَسُولًا) لإلزام الحجّة وقطع المعذرة، مع علمه أنّهم لايؤمنون، أو وماكان في حكم الله وسابق قضائه أن يهلك القرى في الأرض حتّى يبعث في أمّ القرى: يعني مكّة (رَسُولًا) وهو محمّد ﷺ خاتم الأنبياء. وقرئ (اِمّها) بضمّ الهمزة وكسرها لإتباع الجرّ.

(٣: ١٨٦)

مثله الفَخْر الرّازيّ. (٢٥: ٥)

القُرطُبيّ: قرئ بضمّ الهمزة وكسرها لإتباع الجرّ، يعني مكّة. وقيل: (فِى اُمِّهَا) يعني في أعظمها. وقال الحسن: في أوائلها.

قلت: ومكّة أعظم القرى لحرمتها وأوّلها، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ٩٦، وخصّت بالأعظم لبعثة الرّسول فيها، لأنّ الرّسل تبعث إلى الأشراف وهم يسكنون المدائن، وهي أمّ ماحولها. (١٣: ٣٠١)

أبو حَيّان: الظّاهر أنّ (الْقُرى) عامّة في القرى الّتي هلكت، فالمعنى أنّه تعالى لايهلكها في كلّ وقت حتّى يبعث في أمّ تلك القرى، أي كبيرتها الّتي ترجع تلك القرى إليها. ومنها يمتارون وفيها عظيمهم الحاكم على تلك القرى، حتّى يبعث في أمّها رسولًا لإلزام الحجّة وقطع المعذرة. ويحتمل أن يراد بـ(القُرى) القرى الّتي في عصر الرّسول، فيكون «أمّ القرى» مكّة، ويكون «الرّسول» محمّدًا ﷺ خاتم الأنبياء. (٧: ١٢٧)

البُرُوسَويّ: أي في أصلها وأعظمها الّتي تلك القرى سوادها وأتباعها. وخصّ الأصل والأعظم لكون أهلها أفطن وأشرف، والرُّسُل إنّما بعثت غالبًا إلى الأشراف، وهم غالبًا يسكنون المُدُن والقصبات.

(٦: ٤١٨)

عزّة دَرْوَزَة: عاصمتها، وأمّ القرى: عاصمة القرى ومركزها. والاكتفاء بذكر إرسال الرّسل إلى أمّ القرى

يعلّل بأنّ القرى مرتبطة بمركزها ارتباطًا وثيقًا، وبأنّ هذا المركز هو قدوتها وإمامها. (٣: ١٩٨)

الطّباطَبائيّ: أُمّ القرى هي أصلها وكبيرتها الّتي ترجع إليها. وفي الآية بيان السّنّة الإلهيّة في عذاب القرى بالاستئصال، وهو أنّ عذاب الاستئصال لايقع منه تعالى إلّا بعد إتمام الحجّة عليهم بإرسال رسول يتلو عليهم آيات الله، وإلّا بعد كون المعذّبين ظالمين بالكفر بآيات الله وتكذيب رسوله.

وفي تعقيب الآية السّابقة بهذه الآية الشّارحة لسُنّته تعالى في إهلاك القرى تخويف لأهل مكّة المشركين بالإيماء إلى أنّهم لو أصرّوا على كفرهم كانوا في معرض نزول العذاب، لأنّ الله قد بعث في أُمّ قراهم وهي مكّة رسولًا يتلو عليهم آياته، وهم مع ذلك ظالمون بتكذيب رسولهم. (١٦: ٦٢)

أُمَّهَاتُكُمْ

١ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْاَخِ وَبَنَاتُ الْاُخْتِ وَاُمَّهَاتُكُمُ الّتى اَرْضَعْنَكُمْ... النّساء: ٢٣

ابن عبّاس: حُرّم من النّسب سبع، ومن الصّهر سبع، ثمّ قرأ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ﴾.

(الطّبَريّ ٤: ٣٢٠)

الطّبَريّ: حرّم عليكم نكاح أُمّهاتكم، فترك ذكر النّكاح اكتفاء بدلالة الكلام عليه. (٤: ٣٢٠)

الطّبْرِسيّ: لابدّ فيه من محذوف، لأنّ التّحريم لايتعلّق بالأعيان وإنّما يتعلّق بأفعال المكلّف، ثمّ يختلف باختلاف ماأُضيف إليه. فإذا أُضيف إلى مأكول نحو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ المائدة: ٣، فالمراد الأكل، وإذا أُضيف إلى النّساء فالمراد العقد، فالتّقدير: حرّم عليكم نكاح أُمّهاتكم، فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه لدلالة مفهوم الكلام عليه.

وكلّ امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أُمّك ـ بإناث رجعت إليها أو بذكور ـ فهي أُمّك. (٢: ٢٨)

الفَخْر الرّازيّ: كلّ امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أُمّك بدرجة أو بدرجات ـ بإناث رجعت إليها أو بذكور ـ فهي أُمّك.

ثمّ هاهنا بحث، وهو أنّ لفظ «الأُمّ» لاشكّ أنّه حقيقة في الأُمّ الأصليّة. فأمّا في الجدّات فإمّا أن يكون حقيقة أو مجازًا.

فإن كان لفظ «الأُمّ» حقيقة في الأُمّ الأصليّة وفي الجدّات، فإمّا أن يكون لفظًا متواطئًا أو مشتركًا، فإن كان لفظًا متواطئًا، أعني أن يكون لفظ الأُمّ موضوعًا بإزاء قدر مشترك بين الأُمّ الأصليّة وبين سائر الجدّات، فعلى هذا التّقدير يكون قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ﴾ نصًّا في تحريم الأُمّ الأصليّة وفي تحريم جميع الجدّات.

وأمّا إن كان لفظ «الأُمّ» مشتركًا في الأُمّ الأصليّة وفي الجدّات، فهذا يتفرّع على أنّ اللّفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معًا أم لا؟ فمن جوّزه حمل اللّفظ هاهنا على الكلّ، وحينئذٍ يكون تحريم الجدّات منصوصًا عليه، ومن قال: لايجوز، فالقائلون

بذلك لهم طريقان في هذا الموضع:

أحدهما: أنّ لفظ «الأُمّ» لاشكّ أنّه أُريد به هاهنا الأُمّ الأصليّة، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه، وأمّا تحريم نكاح الجدّات فغير مستفاد من هذا النّصّ، بل من الإجماع.

والثّاني: أنّه تعالى تكلّم بهذه الآية مرّتين، يريد في كلّ مرة مفهومًا آخر.

أمّا إذا قلنا: لفظ الأُمّ حقيقة في الأُمّ الأصليّة، مجاز في الجدّات، فقد ثبت أنّه لايجوز استعمال اللّفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معًا، وحينئذٍ يرجع الطّريقان اللّذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأُمّ حقيقة في الأُمّ الأصليّة، وفي الجدّات. (١٠: ٢٧)

نحوه النّيسابوريّ. (٥: ٦)

القُرطُبيّ: الأُمّهات: جمع أُمّهة، يقال: أُمّ وأُمّهة بمعنى واحد، وجاء القرآن بهما.

وقيل: إنّ أصل أُمّ: أُمّهة، على وزن «فُعّلة» مثل قُبّرة وحُمّرة لطيّرين، فسقطت وعادت في الجمع. وقيل أصل الأُمّ: أُمّة.

فالأُمّ اسم لكلّ أُنثى لها عليك ولادة، فيدخل في ذلك الأُمّ دِنية، وأُمّهاتها وجدّاتها وأُمّ الأب وجدّاته وإن علَوْن. (٥: ١٠٧)

أبو حَيّان: لفظ «الأُمّ» حقيقة في الّتي ولدتك نفسها، ودلالة لفظ الأُمّ على الجدّة إن كان بالتّواطئ أو بالاشتراك، وجاز حمله على المشتركين كان حقيقة، وتناولها النّصّ وإن كان بالمجاز، وجاز حمله على الحقيقة والمجاز فكذلك، وإلّا فيستفاد تحريم الجدّات من الإجماع أو من نصّ آخر. (٣: ٢١٠)

الآلوسيّ: (أُمَّهَاتُكُمْ) تعمّ الجدّات كيف كنّ، إذ الأُمّ هي الأصل في الأصل، كأُمّ الكتاب وأُمّ القرى، فتثبت حرمة الجدّات بموضوع اللّفظ وحقيقته، لأنّ الأُمّ على هذا من قبيل المشكّك.

وذهب بعضهم إلى أنّ إطلاق الأُمّ على الجدّة مجاز، وأنّ إثبات حرمة الجدّات بالإجماع. والتّحقيق أنّ الأُمّ مراد به الأصل على كلّ حال، لأنّه إن استعمل فيه حقيقة فظاهر، وإلّا فيجب أن يحكم بإرادته مجازًا، فتدخل الجدّات في عموم المجاز والمعرّف لإرادة ذلك في النّصّ الإجماع على حرمتهنّ. (٤: ٢٤٩)

أحمد بَدَويّ: اختار القرآن عند عدّ المحرّمات كلمة «أُمّهات»، إذ قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، وآثر كلمة «الوالدات» في قوله سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ البقرة: ٢٣٣، لما أنّ كلمة الأُمّ تبعث في النّفس إحساسًا بالقداسة، وتصوّرًا مشخّصًا محاطًا بهالة من الإجلال، حتّى تشمئزّ النّفس وتنفر أن يمسّ بما يشين هذه القداسة وذلك الإجلال، وتنفر من ذلك أشدّ النّفور، فكانت أنسب كلمة تذكر عند ذكر المحرّمات، وكذلك تجد كلّ كلمة في هذه المحرّمات مشيرة معنى يؤيّد التّحريم، ويدفع إليه. وأمّا كلمة «الوالدات» فتوحي إلى النّفس بأنّ من الظّلم أن ينزع من الوالدة ماولدته وأن يُصبح فؤادها فارغًا.

ومن هنا كانت كلّ كلمة منهما موجبة في موضعها، آخذة خير مكان تستطيع أن تحتلّه.

(من بلاغة القرآن: ٦٨)

٢ـ وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَاتَعْلَمُونَ شَيْئًا. النّحل: ٧٨

الزَّمَخْشَريّ: قرئ (أُمَّهَاتِكُمْ) بضمّ الهمزة وكسرها، والهاء مزيدة في «أُمّات» كما زيدت في «أراق» فقيل: أهراق، وشذّت زيادتها في الواحدة. (٢: ٤٢٢)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٠: ٨٩)، وأبو السّعود (٣: ١٨٧)، والبُرُوسَويّ (٥: ٦٢)، والآلوسيّ (١٤: ٢٠٠).

القُرطُبيّ: قرأ الأعمش وابن وثّاب وحمزة (إمّهاتكم) هنا، وفي النّور والزّمر والنّجم بكسر الهمزة والميم. وأمّا الكسائيّ فكسر الهمزة وفتح الميم ـ وإنّما كان هذا للإتباع ـ الباقون بضمّ الهمزة وفتح الميم على الأصل.

وأصل الأُمّهات: أُمّات، فزيدت الهاء تأكيدًا، كما زادوا هاءً في أهرقت الماء، وأصله: أرقت. (١٠: ١٥١)

أُمَّهَاتُهُم

١ـ اَلنَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ... الأحزاب: ٦

الإمام الباقر عليه السلام: أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله في الحرمة مثل أُمّهاتهم. (الكاشانيّ ٤: ١٦٧)

قَتادَة: يعظّم بذلك حقّهنّ. (الطّبَريّ ٢١: ١٢٢)

ابن زَيْد: محرّمات عليهم. (الطّبَريّ ٢١: ١٢٢)

الطّبَريّ: حرمة أزواجه حرمة أُمّهاتهم عليهم، في أنّهنّ يحرم عليهنّ نكاحهنّ من بعد وفاته، كما يحرمُ عليهم نكاح أُمّهاتهم. (٢١: ١٢٢)

الطُّوسيّ: المعنى أنّهنّ كالأُمّهات في الحرمة، وتحريم العقد عليهنّ. (٨: ٣١٧)

نحوه ابن الشّجريّ. (١: ١٥٧)

الطَّبْرِسيّ: المعنى إنّهنّ للمؤمنين كالأُمّهات في الحرمة وتحريم النّكاح، ولسن أُمّهات لهم على الحقيقة، إذ لوكنّ كذلك لكانت بناته أخوات المؤمنين على الحقيقة، فكان لايحلّ للمؤمن التّزويج بهنّ. فثبت أنّ المراد به يعود إلى حرمة العقد عليهنّ لاغير، لأنّه لم يثبت شيء من أحكام الأُمومة بين المؤمنين وبينهنّ سوى هذه الواحدة.

ألاترى أنّه لايحلّ للمؤمنين رؤيتهنّ ولايرثن المؤمنين ولايرثونهنّ! ولهذا قال الشّافعيّ: وأزواجه أُمّهاتهم في معنى دون معنى، وهو إنّهنّ محرّمات على التّأبيد، وماكنّ محارم في الخلوة والمسافرة. وهذا معنى مارواه مسروق عن عائشة: أنّ امرأة قالت لها: ياأُمّه، فقالت: لست لك بأُمّ إنّما أنا أُمّ رجالكم. فعلى هذا لايجوز أن يقال لإخوانهنّ وأخواتهنّ: أخوال المؤمنين وخالات المؤمنين. قال الشّافعيّ تزوّج الزّبير أسماء بنت أبي بكر ولم يقل: هي خالة المؤمنين. (٤: ٣٣٨)

الفَخْر الرّازيّ: تقريرٌ آخر [لصّحة ما صدر منه عليه الصّلاة و السّلام من التّزوّج بزينب] وذلك لأنّ زوجة النّبيّ صلى الله عليه وآله ماجعلها الله تعالى في حكم الأُمّ إلّا لقطع نظر الأُمّة عمّا تعلّق به غرض النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، فإذا تعلّق خاطره بامرأة شاركت الزّوجات في

التّعلّق فحرّمت مثل ماحرّمت أزواجه على غيره.

فلو قال قائل: كيف قال: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾، وقال من قبل: ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ الأحزاب: ٤، إشارة إلى أنّ غير من ولدت لاتصير أمًّا بوجه، ولذلك قال تعالى في موضع آخر: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ المجادلة: ٢؟

فنقول: قوله تعالى في الآية المتقدّمة ﴿وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ الأحزاب: ٤، جواب عن هذا، معناه أنّ الشّرع مثل الحقيقة، ولهذا يرجع العاقل عند تعذّر اعتبار الحقيقة إلى الشّريعة، كما أنّ امرأتين إذا ادّعت كلّ واحدة ولدًا بعينه ولم يكن لهما بيّنة، وحلفت إحداهما دون الأُخرى حكم لها بالولد، وإن تبيّن أنّ الّتي حلفت دون البلوغ أو بكر ببيّنة لايحكم لها بالولد، فعلم أنّ عند عدم الوصول إلى الحقيقة يرجع إلى الشّرع، لا، بل في بعض المواضع على النّدور تغلب الشّريعة الحقيقة، فإنّ الزّاني لايُجعل أبًا لولد الزّنى.

إذا ثبت هذا فالشّارع له الحكم، فقول القائل: هذه أُمّي، قول يفهم لاعن حقيقة ولايترتّب عليه حقيقة. وأمّا قول الشّارع فهو حقّ، والّذي يؤيّده هو أنّ الشّارع به الحقائق حقائق فله أن يتصرّف فيها، ألاترى أنّ الأُمّ ماصارت أُمًّا إلّا بخلق الله الولد في رحمها، ولو خلقه في جوف غيرها لكانت الأُمّ غيرها، فإذا كان هو الّذي يجعل الأُمّ الحقيقيّة أُمًّا فله أن يُسمّي امرأة أُمًّا ويُعطيها حكم الأُمومة.

والمعقول في جعل أزواجه أُمّهاتنا، هو أنّ الله تعالى جعل زوجة الأب محرّمة على الابن، لأنّ الزّوجة محلّ الغيرة والتّنازع فيها، فإن تزوّج الابن بمن كانت تحت الأب يفضي ذلك إلى قطع الرّحم والعقوق، لكن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام أشرف وأعلى درجة من الأب وأولى بالإرضاء، فإنّ الأب يربّي في الدّنيا فحسب، والنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام يربّي في الدّنيا والآخرة، فوجب أن تكون زوجاته مثل زوجات الآباء.

فإن قال قائل: فلِمَ لم يقل: إنّ النّبيّ أبوكم ويحصل هذا المعنى، أو لم يقل: إنّ أزواجه أزواج أبيكم؟

فنقول: لحكمة، وهي أنّ النّبيّ لمّا بيّنّا أنّه إذا أراد زوجة واحد من الأُمّة وجب عليه تركها ليتزوّج بها النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، فلو قال: أنت أبوهم لحرم عليه زوجات المؤمنين على التّأبيد، ولأنّه لما جعله أولى بهم من أنفسهم، والنّفس مقدّم على الأب، لقوله عليه الصّلاة والسّلام: «ابدأ بنفسك ثمّ بمن تعول» ولذلك فإنّ المحتاج إلى القوت لايجب عليه صرفه إلى الأب، ويجب عليه صرفه إلى النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، ثمّ إنّ أزواجه لهم حكم زوجات الأب حتّى لاتحرم أولادهنّ على المؤمنين ولاأخواتهنّ ولاأُمّهاتهنّ، وإن كان الكلّ يحرمن في الأُمّ الحقيقيّة والرّضاعيّة. (٢٥: ١٩٥)

القُرطُبيّ: شرّف الله تعالى أزواج نبيّه ﷺ بأن جعلهنّ أُمّهات المؤمنين، أي في وجوب التّعظيم والمبرّة والإجلال وحرمة النّكاح على الرّجال، وحُجبهنّ رضي الله تعالى عنهنّ بخلاف الأُمّهات.

وقيل: لمّا كانت شفقتهنّ عليهم كشفقة الأُمّهات أُنزلن منزلة الأُمّهات، ثمّ هذه الأُمومة لاتوجب ميراثًا

كأُمومة التّبنّي، وجاز تزويج بناتهنّ، ولايجعلن أخوات للنّاس.

واختلف النّاس هل هنّ أُمّهات الرّجال والنّساء أم أُمّهات الرّجال خاصّة، على قولين: فروى الشّعبيّ عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها أنّ امرأة قالت لها: ياأُمّه، فقالت لها: لست لك بأمّ، إنّما أنا أُمّ رجالكم. قال ابن العربيّ: وهو الصّحيح.

قلت: لافائدة في اختصاص الحصر في الإباحة للرّجال دون النّساء، والّذي يظهر لي أنّهنّ أُمّهات الرّجال والنّساء، تعظيمًا لحقّهنّ على الرّجال والنّساء، يدلّ عليه صدر الآية: ﴿اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ﴾ وهذا يشمل الرّجال والنّساء ضرورةً. ويدلّ على ذلك حديث أبي هريرة وجابر؛ فيكون قوله: (وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ) عائدًا إلى الجميع. ثمّ إنّ في مصحف أُبيّ بن كعب (وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ وَهُوَ اَبٌ لَهُمْ) وقرأ ابن عبّاس (مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَهُوَ اَبٌ لَهُمْ وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ) وهذا كلّه يوهن مارواه مسروق إن صحّ من جهة التّرجيح، وإن لم يصحّ فيسقط الاستدلال به في التّخصيص، وبقينا على الأصل الّذي هو العموم الّذي يسبق إلى المفهوم. (١٤: ١٢٣)

أبو حَيّان: أي مثل أُمّهاتهم في التّوقير والاحترام، وفي بعض الأحكام من تحريم نكاحهنّ، وغير ذلك ممّا جرين فيه مجرى الأجانب. (٧: ٢١٢)

البُرُوسَويّ: أي منزّلات منازلهنّ في وجوب التّعظيم والاحترام وتحريم النّكاح، كما قال تعالى: ﴿وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ اَبَدًا﴾ الأحزاب: ٥٣، وأمّا فيما عدا ذلك من النّظر إليهنّ والخلوة بهنّ والمسافرة معهنّ والميراث فهنّ كالأجنبيّات فلايحلّ رؤيتهنّ، كما قال تعالى: ﴿وَاِذَا سَاَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ الأحزاب: ٥٣، ولاالخلوة والمسافرة ولايرثن المؤمنين ولايرثونهنّ.

وعن أبي حنيفة رحمه الله: كان النّاس لعائشة رضي الله عنها مَحرَمًا فمع أيّهم سافرت فقد سافرت مع مَحرَم، وليس غيرها من النّساء كذلك. انتهى.

وقد سبق وجهه في سورة النّور في قصّة الإفك، فبان أنّ معنى هذه الأُمومة تحريم نكاحهنّ فقط، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: لسنا أُمّهات النّساء، أي بل أُمّهات الرّجال. وضعّف ماقال بعض المفسّرين من أنّهنّ أُمّهات المؤمنين والمؤمنات جميعًا. [إلى أن قال:]

ثمّ إنّ حُرمة نكاحهنّ من احترام النّبيّ عليه السّلام واحترامه واجب، وكذا احترام ورثته الكُمّل، ولذا قال بعض الكبار: لاينكح المريد امرأة شيخه إن طلّقها أو مات عنها. وقس عليه حال كلّ معلّم مع تلميذه، وهذا لأنّه ليس في هذا النّكاح يُمنٌ أصلًا، لافي الدّنيا ولافي الآخرة وإن كان رخصة في الفتوى، ولكنّ التّقوى فوق أمر الفتوى فاعرف هذا. (٧: ١٣٩)

الطَّباطَبائيّ: جعل تشريعيّ، أي إنّهنّ منهم بمنزلة أُمّهاتهم في وجوب تعظيمهنّ، وحرمة نكاحهنّ بعد النّبيّ ﷺ، كما سيأتي التّصريح به في قوله: ﴿وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ اَبَدًا﴾ الأحزاب: ٥٣.

فالتّنزيل إنّما هو في بعض آثار الأُمومة لافي جميع الآثار، كالتّوارث بينهنّ وبين المؤمنين، والنّظر في

وجوههنّ كالأُمّهات، وحرمة بناتهنّ على المؤمنين لصيرورتهنّ أخوات لهم، وكصيرورة آبائهنّ وأُمّهاتهنّ أجدادًا وجدّات، وإخوتهنّ وأخواتهنّ أخوالًا وخالات للمؤمنين. (١٦: ٢٧٧)

خليل ياسين: س ـ بأيّ شيء كان النّبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وماالمراد من تنزيل أزواج النّبيّ منزلة الأُمّهات؟

ج ـ إنّ النّبيّ أولى بهم في الدّعوة، فإذا دعاهم النّبيّ ﷺ إلى شيء كانت طاعته أولى بهم من طاعة أنفسهم. والمقصود من التّنزيل حرمة نكاح نساء النّبيّ، ولسن أُمّهات بكلّ ماللأُمّ من حكم، كجواز النّظر إليها وتوريثها وكون أُختها خالة يحرم التّزويج منها، بل ليس المراد إلّا أنّ أزواج النّبيّ يحرم على الرّجال التّزويج بهنّ احترامًا للرّسول، وتقديسًا لشخصيّته. (٢: ١١٦)

٢ـ ﴿اَلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ...﴾ المجادلة: ٢

الفَرّاء: الأُمّهات في موضع نصب، لمّا أُلقيت منها الباء نصبت، كما قال: ﴿مَاهٰذَا بَشَرًا﴾ يوسف: ٣١، إنّما كانت في كلام أهل الحجاز: (مَاهٰذا ببشر)، فلمّا أُلقيت الباء ترك فيها أثر سقوط الباء. وهي في قراءة عبد الله (مَاهُنَّ بِأُمَّهَاتِهِمْ)، وأهل نجد إذا ألقوا الباء رفعوا، فقالوا (ماهذا بشر)، (مَاهُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ). (٣: ١٣٩)

المَيْبُديّ: قراءة العامّة بخفض التّاء على خبر (ما) محلّه نصب، كقوله: ﴿مَاهٰذَا بَشَرًا﴾. وقيل تقديره: ماهنّ بأُمّهاتهم، أي ماصِرْن معهم في محلّ الأُمّهات. (١٠: ٦)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ فيه مسألتان:

المسألة الأُولى: قرأ عاصم في رواية المفضّل (أُمَّهَاتُهُمْ) بالرّفع، والباقون بالنّصب على لفظ الخفض، وجه الرّفع أنّه لغة تميم. قال سِيبَوَيْه: وهو أقيس الوجهين، وذلك أنّ النّفي كالاستفهام، فكما لايغيّر الاستفهام الكلام عمّا كان عليه، فكذا ينبغي أن لايغيّر النّفي الكلام عمّا كان عليه.

ووجه النّصب أنّه لغة أهل الحجاز، والأخذ في التّنزيل بلغتهم أولى، وعليها جاء قوله: ﴿مَاهٰذَا بَشَرًا﴾.

ووجهه من القياس أنّ (ما) تشبه «ليس» في أمرين: أحدهما: أنّ «ما» تدخل على المبتدإ والخبر، كما أنّ «ليس» تدخل عليهما.

الثّاني: أنّ «ما» تنفي مافي الحال، كما أنّ «ليس» تنفي مافي الحال، وإذا حصلت المشابهة من وجهين وجب حصول المساواة في سائر الأحكام، إلّا ماخصّ بالدّليل، قياسًا على باب مالاينصرف.

المسألة الثّانية: في الآية إشكال، وهو أنّ مَن قال لامرأته: أنتِ عليّ كظهر أُمّي، فهو شبّه الزّوجة بالأُمّ، ولم يقل: إنّها أُمّ، فكيف يليق أن يقال على سبيل الإبطال لقوله: (مَاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ)؟ وكيف يليق أن يقال: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ المجادلة: ٢؟

والجواب: أمّا الكذب إنّما لزم لأنّ قوله: أنتِ عليّ كظهر أُمّي، إمّا أن يجعله إخبارًا أو إنشاءً، وعلى التّقدير الأوّل أنّه كذب، لأنّ الزّوجة محلّلة والأُمّ محرّمة،

وتشبيه المحلّلة بالمحرّمة في وصف الحلّ والحرمة كذب. وإن جعلناه إنشاءً معناه أنّ الشّرع جعله سببًا في حصول الحرمة، فلمّا لم يرد الشّرع بهذا التّشبيه، كان جعله إنشاء في وقوع هذا الحكم يكون كذبًا وزورًا.

وقال بعضهم: إنّه تعالى إنّما وصفه بكونه ﴿مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾، لأنّ الأُمّ محرّمة تحريمًا مؤبّدًا، والزّوجة لاتحرم عليه بهذا القول تحريمًا مؤبّدًا، فلاجرم كان ذلك منكرًا من القول وزورًا.

وهذا الوجه ضعيف، لأنّ تشبيه الشّيء بالشّيء لايقتضي وقوع المشابهة بينهما من كلّ الوجوه، فلايلزم من تشبيه الزّوجة بالأُمّ في الحرمة تشبيهًا بها في كون الحرمة مؤبّدة، لأنّ مسمّى الحرمة أعمّ من الحرمة المؤبّدة والموقّتة. (٢٩: ٢٥٤)

الطّباطَبائيّ: أي بحسب اعتبار الشّرع بأن يلحقن شرعًا بهنّ بسبب الظّهار فيحرمن عليهم أبدًا، ثمّ أكّده بقوله: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾، أي ليس أُمّهات أزواجهنّ إلّا النّساء اللّاتي ولدنهم. (١٩: ١٧٨)

الوُجوه والنّظائر

الأمّ

الدّامغانيّ: أمّ على خمسة أوجه:

١ ـ الأصل: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ آل عمران: ٧، أي أصل الكتاب. مثلها: ﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى﴾ الأنعام: ٩٢، يعني مكّة أصل القرى.

٢ ـ المرجع والمصير: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ القارعة: ٩، يعني مرجعه ومصيره.

٣ ـ الأُمّ: الوالدة بعينها: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ﴾ طه: ٤٠، أي إلى والدتك.

٤ ـ يعني المرضع: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ النّساء: ٢٣، يعني حرّمت عليكم مرضعتكم في الحولين.

٥ ـ أزواج النّبيّ ﷺ: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦. (٣٢)

الفيروز اباديّ: قد ورد في النّصّ على ثمانية أوجه. [ذكر مثل الدّامغانيّ وأضاف:]

السّادس: بمعنى اللّوح المحفوظ: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾ الزّخرف: ٤.

السّابع: بمعنى مكّة، شرّفها الله تعالى: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى﴾ الشّورى: ٧، سمّيت بها لأنّ الأرض دُحيت من تحتها. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ١١١)

أمّيّ

الفيروز اباديّ: قد ورد في القرآن على ثلاثة أوجه:

الأوّل: بمعنى العَرب، وهم الّذين لم يكن لهم كتاب من قبل: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا﴾ الجمعة: ٢، أي في العَرب.

الثّاني: بمعنى اليهود الّذين لايعلمون معنى التّوراة: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾. البقرة: ٧٨.

الثّالث: بمعنى النّبيّ المصطفى ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٧.

قيل: هو منسوب إلى الأُمّة الّذين لم يكتبوا، لكونه على عادتهم، كقولك: عامّيّ، لكونه على عادة العامّة. وقيل: سُمّي بذلك، لأنّه لم يكن يكتب ولايقرأ من كتاب، وذلك فضيلة له، لاستغنائه بحفظه، واعتماده على ضمان الله منه بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ﴾ الأعلى: ٦. وقيل: سمّي لنسبته إلى أُمّ القرى.

(بصائر ذوي التّمييز ٢: ١٥٩)

أُمّة

هارون الأعور: تفسير (أُمّة) على ثمانية وجوه:

فوجه منها: يعني عصبة، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ البقرة: ١٢٨، يعني عصبة مسلمة لك. وقوله عزّ وجلّ: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ البقرة: ١٤١، وقوله: ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ آل عمران: ١١٣، يقول: عصبة. وقوله: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ﴾ المائدة: ٦٦، يعني عصبة: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ١٥٩، يعني عصبة.

الوجه الثّاني: أُمّة يعني ملّة، فذلك قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ﴾ على عهد آدم وأهل سفينة نوح عليه السلام ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ البقرة: ٢١٣، يعني ملّة واحدة، يعني ملّة الإسلام وحدها، وقال: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المؤمنون: ٥٢، يعني ملّتكم ملّة الإسلام ملّة واحدة ـ نظيرها في الأنبياء الآية: ٩٢ ـ وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ النّحل: ٩٣، يعني ملّة الإسلام وحدها.

الوجه الثّالث: أُمّة يعني سنين، فذلك قوله: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ هود: ٨، نظيرها: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، يعني بعد سنين، ليس في غيرهما.

الوجه الرّابع: أُمّة [يعني] قوم، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ النّحل: ٩٢، يقول: أن يكون قوم أكرم من قوم. قال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ الحجّ: ٣٤، يقول: لكلّ قوم.

الوجه الخامس: أُمّة يعني الإمام، فذلك قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ النّحل: ١٢٠، يعني إمامًا يُقتدى به في الخير.

الوجه السّادس: أُمّة يعني الأُمم الخالية وغيرهم من الكفّار، فذلك قوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ يونس: ٤٧، يعني الأُمم الخالية، وكذلك هذه الأُمّة. وقال: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا﴾ الحجر: ٥، يعني الأُمم الخالية، وكذلك في هذه الأُمّة. وقال: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر: ٢٤، يعني الأُمم الخالية.

الوجه السّابع: يعني أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله المسلمين خاصّة، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ آل عمران: ١١٠، يعني المسلمين خاصّة.

الوجه الثّامن: يعني أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله الكفّار منهم خاصّة، فذلك قوله: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾ الرّعد: ٣٠، يعني الكفّار خاصّة. (٦٤)

الطّوسيّ: «الأُمّة» على ستّة أقسام:

الجماعة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ البقرة: ١٣٤.

الأُمّة: الحين، لقوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥ أي بعد حين.

الأُمّة: القُدوة والإمام، لقوله: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ النّحل: ١٢٠.

الأُمّة: العامّة، وجمعها: أُمَم.

الأُمّة: الاستقامة في الدّين والدّنيا.

الأُمّة: أهل الملّة الواحدة: كقولهم: أُمّة موسى، وأُمّة عيسى، وأُمّة محمّد صلّى الله عليه وآله وأصل الباب: القصد من أمّه يؤمّه إذا قصده. (١: ٤٧٧)

القُرطُبيّ: «الأُمّة» اسم مشترك، يقال على ثمانية أوجه:

فالأُمّة تكون الجماعة، كقوله تعالى: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ﴾ القصص: ٢٣.

والأُمّة أيضًا أتباع الأنبياء عليهم السلام.

والأُمّة: الرّجل الجامع للخير الّذي يُقتدى به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا﴾ النّحل: ١٢٠.

والأُمّة: الدّين والملّة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢.

والأُمّة: الحين والزّمان، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلٰى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ هود: ٨، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥.

والأُمّة: القامة، وهو طول الإنسان وارتفاعه، يقال من ذلك: فلان حسن الأُمّة، أي القامة.

والأُمّة: الرّجل المنفرد بدينه وحده لا يشركه فيه أحد، قال النّبيّ صلّى الله عليه وآله: «يُبعث زيد بن عمرو بن نُفَيل أُمّة واحدة».

والأُمّة: الأُمّ، يقال: هذه أُمّة زيد، يعني أُمّ زيد. (٩: ١٠)

الفيروز اباديّ: قد ورد في نصّ القرآن على عشرة أوجه:

الأوّل: بمعنى الصّفّ المصفوف: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨، أي صفوف.

الثّاني: بمعنى السّنين الخالية: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥، أي بعد سنين.

الثّالث: بمعنى الرّجل الجامع للخير: ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ النّحل: ١٢٠.

الرّابع: بمعنى الدّين والملّة: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢، ﴿إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢.

الخامس: بمعنى الأُمم السّالفة، والقرون الماضية: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾ الرّعد: ٣٠.

السّادس: بمعنى القوم بلاعدد: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف: ٣٨.

السّابع: بمعنى القوم المعدود: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ القصص: ٢٣، ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا﴾ الأعراف: ١٦٤، أي أربعين رجلًا.

الثّامن: بمعنى الزّمان الطّويل: ﴿وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلٰى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ هود: ٨

التّاسع: بمعنى الكفّار خاصّة: ﴿كَذٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ﴾ الرّعد: ٣٠.

العاشر: بمعنى أهل الإسلام: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠، وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ البقرة: ٢١٣، أي صنفًا واحدًا، وعلى طريقة واحدة في الضّلال والكفر: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ هود: ١١٨، أي في الإيمان: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ آل عمران: ١٠٤، أي جماعة يتخيّرون العلم والعمل الصّالح، أي يكونون أُسوة لغيرهم.

(بصائر ذوي التّمييز ٢: ٧٩)

خليل ياسين: [مثل الطُّوسيّ إلّا أنّه قال مكان الوجه الثّالث: الثّالث: القامة] (١: ١٠١)

إمَام

هارون الأعور: تفسير «إمام» على خمسة وجوه:

فوجه منها: إمام: قائد في الخير، فذلك قوله عزّ وجلّ لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤، يعني قائدًا في الخير يُقتدَى بسنّتك وهديك. وقال: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ الفرقان: ٧٤، يعني قادة في الخير يُقتدَى بنا.

الوجه الثّاني: إمام: كتاب أعمال بني آدم، فذلك قوله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١، يعني بكتابهم الّذي عملوا في الدّنيا.

الوجه الثّالث: يعني اللّوح المحفوظ، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ يس: ١٢، يعني اللّوح المحفوظ.

والوجه الرّابع: الإمام يعني التّوراة، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا﴾ هود: ١٧، يُقتدى به (وَرَحْمَةً) لمن آمن به.

الوجه الخامس: ﴿لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩، يعني وإنّهما لبطريق مبين واضح. (٦٣)

الفيروز اباديّ: قد ورد في النّصّ على خمسة أوجه:

الأوّل: بمعنى مُقدّم القوم وقائد الخيرات: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤، قائدًا لهم.

الثّاني: بمعنى اللّوح المحفوظ المشتمل على جملة الأقوال والأفعال والأحوال: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ يس: ١٢.

الثّالث: بمعنى الرّاحة والرّحمة: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ هود: ١٧.

الرّابع: بمعنى الطّريق الواضح: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩، طريق واضح.

الخامس: بمعنى الكتاب، كالتّوراة، والإنجيل، والصّحف، والزّبور، والفرقان: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ١١٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ إنّ مردّ جميع هذه التّصريفات والاشتقاقات إلى الهمزة والميم المشدّدة، على أساس ثلاثيّة الجذور في العربيّة؛ فهو «أمّ»، وتبقى حركة الهمزة. وإذا ماتحدّدت الحركة تحدّد الأصل المعنويّ الّذي ستنبثق منه سائر المعاني. فإذا كان الأصل الفتحة، فيكون «الأمّ» بمعنى القصد هو الأساس، والأصل لسائر الدّلالات. وإذا كان الأصل الضّمّة، فتكون «الأُمّ» هي

أساس ذلك. وإذا كان الأصل هو الكسر، فتكون «الإمّة» بمعنى الحالة والطّريقة والنّعمة، هي الأساس.

٢ـ ولايمكننا ضبط هذه الحركة اعتماداً على الرّوايات اللّغويّة ومعجمات اللّغة، لأنّها لاتنظر إلى المنحى التّاريخيّ لتطوّر الأصوات، من حركات وحروف. لذلك نعود إلى النّظرة القائلة: بأنّ اللّغة تتطوّر من المحسوس الملموس إلى المعنويّ العقليّ. ثمّ ننظر في دلالات كلّ من «أمّ» بفتح الهمزة، و«أُمّ» بضمّها، و«إمّ» بكسرها، فنجد أنّ دلالات الفتح والكسر دلالات معنويّة، تحتاج إلى شيء من التّطوّر الحضاريّ العقليّ، كي يُستطاع الوصول إليها. فأمّا «الأُمّ» بضمّ الهمزة، فممّا لايمكن أن تكون الحياة بدونه، ويُعدّ الطّفل علامة على ذلك، فإنّ اللّفظة الدّالّة على «الأُمّ» من أوّليّات تعلّمه النّطقيّ.

٣ـ هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، يسعفنا في تحديد أوّليّة الألفاظ ـ ماأمكن ذلك ـ النّظريّة القائلة: بأنّ أوّل مانشأ من التّركيب اللّغويّ في العربيّة وسائر اللّغات السّاميّة هو مانعرفه اليوم بفعل الأمر، مثل: قِ، ذَرْ، دَعْ، الّذي كان يدلّ في البدء على أزمنة الفعل المختلفة. وإذا ماعدنا إلى الفعل الأمر من هذا الجذر، وجدناه بضمّ الهمزة، على الأكثر الأشيع دلالة على القصد، وغيره من المعاني.

٤ـ فالتقى سببان يدعوان إلى الأخذ بأنّ «الضّمّة» هي الأصل في هذا الجذر، وعلى ذلك تكون «الأُمّ» بدلالتها على الوالدة هي الأساس الّذي ستنبثق منه سائر المعاني.

٥ـ وممّا يسند هذا الرّأي أهمّيّة «الأُمّ» في الحياة وعبر التّاريخ. ويذهب العلماء إلى أنّ البشريّة في تطوّرها قد مرّت بمراحل حضاريّة متعدّدة، ويعدّون من أقدم تلك المراحل وأكثرها بدائيّة عصر سيادة الأُمّ حيث كان للمرأة ـ بحسب الأعراف الاجتماعيّة البائدة ـ سلوكيّات، هي سلوكيّات الرّجل اليوم، فقد كان لها تعدّد الأزواج، وكان لها السّعي وراء القوت، على حين كان الرّجال يقومون بما تعارفنا على اليوم بواجبات المرأة العرفيّة والشّرعيّة.

٦ـ وهذه النّظرة الاجتماعيّة لاتنافي سنن التّاريخ الواردة في القرآن الكريم، وماالرّسالات والرّسل والأنبياء إلّا لتصحيح المسار والعودة بالأُمور إلى نصابها الطّبيعيّ، بحسب القوانين الإلٰهيّة المودعة في الطّبيعة. ولم تتناقص أهمّيّة «الأُمّ» بعد ذلك، لكنّها أُطّرت بالإطار السّليم لسلامة الحضارة الإنسانيّة.

٧ـ إنّ مرور الإنسانيّة بعصر سيطرة الأُمّ يبيّن لنا مدى أهمّيّة الأُمّ في مسار التّاريخ البشريّ، هذه الأهمّيّة الّتي أولتها الأديان السّماويّة عناية عظيمة بضمن قانون جديد يُنظّم العلاقات الإجتماعيّة. وخير مصداق على ذلك ماحفل به الإسلام العظيم من حثّ على العناية الفائقة، بالأُمّ، بما تحفل به السّنّة وكتب الحديث الشّريف.

٨ ـ وبناء على كلّ هذا ستكون لفظة «أُمّ» بضمّ الهمزة، هي الأساس الّذي تُبنى عليه تطوّرات معاني هذا الجذر، ودلالاته على هذه التّطبيقات في الضّمّ والفتح والكسر:

أ ـ الأُمّ: باعتبارها أصل الوليد، إليها نُسب في فترة تاريخيّة قديمة، بل ظلّ يُنسب إليها أحيانًا إلى زمن ظهور الإسلام وبُعَيد ظهوره. وقد أحصى بعض القدماء أسماء من نُسب إلى أُمّه من الشّعراء.

وبالنّظر إلى معنى الأصل فيها استعملت اللّفظة مضافة مايحوج إلى إظهار أصله لغرض بلاغيّ، مثل ماجاء في الحديث الشّريف «الخمرة أُمّ الكبائر» لأنّها أصل تلك الكبائر، فكأنّها قد ولدتها. وكذا أُمّ الرّمح: لواؤه، وهو أوّل مايظهر منه لنظر الأعداء، فكأنّه الأصل الّذي سيكبُر ويتضخّم بالاقتراب من العدوّ، حتّى يظهر تمام الرّمح، فكأنّه الأصل الّذي برز الرّمح عنه. ومثله: أُمّ الرّأس، وهي أعلاه، وقيل: القشرة الّتي تُغطّيه. وكيفما يكن الأمر، فإنّ «أُمّ الرّأس» هو أوّل مايظهر من الوليد حين تتمّ ولادته بالشّكل الطّبيعيّ، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة الّتي حفلت بها كتب اللّغة، وقد سبق ذكرها في النّصوص اللّغويّة.

ويتفرّع عليه الأُمّة، وهي الّتي يعود إليها المرء نسبًا وحسبًا، ثمّ يتوسّع المعنى.

ب ـ القصد: الأمّ.

لاشكّ في أنّ القصد يدلّ على التّوجّه الكامل إلى المقصود، فأنت تقصد بيت الله الحرام مثلًا، بمعنى أنّك تتوجّه إليه توجّهًا كاملًا، حتّى لتنسى أغراضك الأُخرى، فكأنّك أنزلته منك منزلة الأُمّ من وليدها الّذي يتوجّه إليها بكامل مشاعره وأحاسيسه وحبّه. وهذا التّوجّه من ناحية الطّفل إلى أُمّه هو أبرز حالاته النّفسيّة، وعواطفه الرّوحيّة، بل الجسديّة أيضًا، حيث يلازمها، ويأوي إليها، ويدور حولها دائمًا. فحبّذا التّعبير عنه بـ«أمّ» فقيل: «أمّ أُمّه»، ثمّ توسّع وشمل كلّ توجّه والتفات كامل مثله.

ويتفرّع من هذا «الإمام»، فتقول: تأمّمت فلانًا، بمعنى أنّك جعلته إمامك، أي قصدك الّذي تقصده، فتوقّف عليه توجّهك وحبّك. وكذلك يتفرّع منه «الأمام»، للجهة الّتي تقصدها، وتتوجّه إليها.

وقد تُخفّف الهمزة، فينتقل اللّفظ إلى «تيمّمت»، فتقول: تيمّمتُ فلانًا، أي توجّهتُ إليه وقصدته.

ج ـ النّعمة والحالة والطّريقة: الإمّة

وهي أُمور يقصد المرء إليها قصدًا، فيلتقي الكسر والفتح في معنى القصد، ثمّ يكون الكسر أشدّ غموضًا في القصد، من حيث إنّ «الأمّ» بالفتح، لن يتحقّق مالم يكن هناك مأموم ومؤتمّ، أي قاصد ومتوجّه. فأمّا النّعمة والحالة والطّريقة فموجودة، سواء قُصِد إليها أم لم يُقصَد، غير أنّها تتحقّق وتتجسّد حين يتوفّر القصد.

٩ـ وعلى هذا تتفرّع المشتقّات، لتلتقي في تحليلها اللّغويّ بأصل واحد، هو «الأُمّ» بضمّ الهمزة، التقاءً لفظيًّا ودلاليًّا.

١٠ـ ولكن لامشاحّة لو جعلنا «الأمّ» بمعنى «القصد» مع توجّه خاصّ، كما اختاره المصطفويّ، أو بمعنى «الأصل» كما فعل ابن فارس وغيره ـ أصلًا، وسائر المعاني تنشعب منه، مثل «الأُمّ»، باعتبارها المقصودة للطّفل، وسمّيت بهذا الاسم، لأنّها أصل لوجود الإنسان، وكذلك هي أوّل مايتوجّه إليه الطّفل. بيد أنّ الرّأي الأوّل ـ أي كون الأُمّ أصلًا ـ هو الأنسب

لتطوّر اللّغة.

الاستعمال القرآنيّ

١ـ تتجمّع الاستعمالات القرآنيّة لهذه المادّة في ستّ صيغ، هي: الأمّ، والأمّيّ، والأمّة، والإمام ـ مفردًا وجمعًا لكلّ منها ـ والأمام، وآمّين:

أـ الأمّ: مفردًا وجمعًا:

ورد هذا اللّفظ ٣٥ مرّة، مضافًا إلى الاسم بعده في سبعة مواضع، وإلى الضّمير المقدّر في موضعين، وإلى الضّمائر البارزة في ستّة وعشرين موضعًا، دالًّا ـ في كلّ تلك المواضع ـ على أحد معنيين:

الأوّل: الأمّ الحقيقيّة، أي الوالدة، أو من نزّلت منزلتها شرعًا، فجاءت (٢٨) مرّة، منها (١٧) مرّة مفردة:

١ـ ﴿وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ اُمُّهُ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ﴾ لقمان: ١٤

٢ـ ﴿وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اِحْسَانًا حَمَلَتْهُ اُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ الأحقاف: ١٥

٣ـ ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيهِ * وَاُمِّهِ وَاَبِيهِ﴾ عبس: ٣٤، ٣٥

٤ـ ﴿فَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ النّساء: ١١

٥ـ ﴿فَاِنْ كَانَ لَهُ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ﴾ النّساء: ١١

٦ـ ﴿اِذْ اَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّكَ مَا يُوحٰى﴾ طٰه: ٣٨

٧ـ ﴿فَرَجَعْنَاكَ اِلٰى اُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ طٰه: ٤٠

٨ـ ﴿وَاَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّ مُوسٰى اَنْ اَرْضِعِيهِ﴾ القصص: ٧

٩ـ ﴿وَاَصْبَحَ فُؤَادُ اُمِّ مُوسٰى فَارِغًا﴾ القصص: ١٠

١٠ـ ﴿فَرَدَدْنَاهُ اِلٰى اُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ القصص: ١٣

١١ـ ﴿قَالَ ابْنَ اُمَّ اِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِى﴾ الأعراف: ١٥٠

١٢ـ ﴿قَالَ يَابْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَاْسِى﴾ طٰه: ٩٤

١٣ـ ﴿يَا اُخْتَ هٰرُونَ مَا كَانَ اَبُوكِ امْرَاَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ اُمُّكِ بَغِيًّا﴾ مريم: ٢٨

١٤ـ ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهُ اٰيَةً﴾ المؤمنون: ٥٠

١٥ـ ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ اِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَاُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾ المائدة: ٧٥

١٦ـ ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا اِنْ اَرَادَ اَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهُ﴾ المائدة: ١٧

١٧ـ ﴿وَاِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَاُمِّىَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ المائدة: ١١٦

ويلاحظ، أوّلًا: أنّ «الأمّ» في الثّلاث الأولى أريد بها أمّ الإنسان، في قبال أبيه، وذكرت مع الأب بلفظ «الوالدين» في الأوليين بشأن ابتداء خلقة الإنسان في الحياة الدّنيا المرتبطة بالوالدين، وذكرت مع الأب والأخ في الحياة الآخرة في الثّالثة، من دون ذكر «الوالدين» لأنّ النّسبة إليهما لا تلحظ يومئذٍ، كما قال

تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾ المؤمنون: ١٠١.

وكذلك في الرّقم (٤) و(٥)، فقد ذُكرت مع الأبوين والإخوة بشأن الميراث في دار الدّنيا، بعد انتقال الرّجل إلى الدّار الآخرة، احتفاظًا بالأنساب لمن يرثه في هذه الحياة.

ولفظ «الأُمّ» في هذه الآيات الخمس عامّ، في حين أنّه في سائر الآيات خاصّ.

فلقد أُريد به في الأرقام (٦) إلى (١٢) أُمّ موسى، وأُريد به في (١٣) إلى (١٧) أُمّ عيسى، فما هو السّرّ في اختصاص هذين النّبيّين العظيمين بذكر أُمّيهما، سبع مرّات لموسى، وخمس مرّات لعيسى؟

أمّا عيسى، فلايكاد يخفى هذا السّرّ فيه، لأنّه لاينسب إلّا إلى أُمّه؛ إذ لم يكن له والد، فنُسب فيها إلى الأُمّ بألفاظ: أُمّك، وأُمّه، وابن مريم، وعيسى بن مريم، وأيضًا كانت أُمّه شريكة معه في كونه آية: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ المؤمنون: ٥٠، كما اشتركت معه في نسبة الأُلوهيّة إليهما: ﴿ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾، فحريّ ـ من جهات ـ بأن يذكر عيسى مع أُمّه. وقد جاء لفظ «عيسى بن مريم» و«ابن مريم» في القرآن (٢٣) مرّة، و«عيسى» مفردًا (٨) مرّات، أكثرها في سياق سرد الأنبياء، بل القرآن يصرّح بأنّ اسمه عيسى بن مريم: ﴿إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ آل عمران: ٤٥.

والّذي يتطلّب تدبّرًا وإمعانًا هو ذكر موسى عليه السلام مع أُمّه (٧) مرّات، أي أكثر من عيسى مرّتين، ولم يذكر والده حتّى مرّة واحدة، رغم مجيء اسم «موسى» في القرآن (١٣٦) مرّة، وهو أكثر ورودًا فيه من سائر أسماء الأنبياء، حتّى من إبراهيم شيخ الأنبياء عليه وعليهم السّلام، كما ذكرنا في «إبراهيم».

نعم، جاء (آل عمران) مرّة، و(مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ) مرّة، في آيتين:

﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرٰهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ٣٣.

﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ التّحريم: ١٢.

وقد اختلفت الأقوال في الأُولى حول كون المراد به والد موسى، أو والد مريم. وأمّا في الثّانية، فعمران هو والد مريم، قولًا واحدًا لاغير، إذ تلا الآية الأُولى قوله: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ آل عمران: ٣٥، وهي أُمّ مريم. وهذا السّياق يرجّح كفّة من قال: إنّ (عمران) في الأُولى هو عمران والد مريم أيضًا، لاحظ «عمران».

وكيف ماكان، فالسّرّ في ذكر أُمّ موسى (٧) مرّات هو دورها المؤثّر في حياته، ووقايته بنفسها من الأعداء، مثل أُمّ عيسى بل أشدّ وأقوى منها،. ولم يكن لوالده دور سوى إنجابه.

فالآيات رقم (٦) إلى (١٠) تصرّح بدور أُمّ موسى في إنجائه من الذّبح بيد فرعون وعمّاله بوحي من الله تعالى، لاحظ الآيات من رقم (٣٨) إلى (٤٠) من سورة

طه، ورقم (٧) إلى (١٣) من سورة القصص؛ إذ كيف صوّرتْ حبّها له وتعلّقه بها. أمّا الآيتان رقم (١١) و(١٢)، فتصوّران علاقة هارون بموسى من ناحية أُمّهما؛ حيث يستعطف هارون أخاه موسى بذكر أيّام طفولتهما في رحاب أُمّهما، وحنينها عليهما معًا.

هذا إضافة إلى مايقال: إنّ الانتساب إلى الأُمّ عند اليهود أقوى وأشدّ من الأب، فاختار هارون في خطابه لأخيه ماهو أشدّ وأقوى في بعث العاطفة وإثارتها.

وهذه الآيات بشأن أُمّ موسى وعيسى تبيّن لنا بدورها دور الأُمّهات في رعاية الأنبياء خاصّة، وفي تربية النّاس عامّة.

وثانيًا: أنّ الله أكرم أُمّ موسى وشرّفها بأن أوحى إليها ـ والوحي مقام رفيع خاصّ بالأنبياء ـ صيانة له من شرّ الأعداء؛ إذ جاء حديث الوحي مرّتين:

﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً اُخْرٰى * اِذْ اَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّكَ مَايُوحٰى * اَنِ اقْذِفِيهِ فِى التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِى الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَاْخُذْهُ عَدُوٌّ لِى وَعَدُوٌّ لَهُ وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنّى وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِى﴾ طه: ٣٧ ـ ٣٩

﴿وَاَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّ مُوسٰى اَنْ اَرْضِعِيهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيهِ فِى الْيَمِّ وَلَاتَخَافِى وَلَا تَحْزَنِى اِنَّا رَادُّوهُ اِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَالْتَقَطَهُ اٰلُ فِرْعَوْنَ﴾ القصص: ٧، ٨

فأوحى إليها في آية القصص: ﴿اَنْ اَرْضِعِيهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيهِ فِى الْيَمِّ﴾ من دون بيان، سوى تسكين روعها، وتخفيف حزنها، وتطييب خاطرها، بردّه إليها، وجعله من المرسلين.

أمّا في آية طه، فبيّن طريقة إنقاذه، بأن تقذفه في التّابوت، وتقذف التّابوت في اليمّ، وأنّ اليمّ سوف يلقيه بالسّاحل، ثمّ ذكر التقاط فرعون له في السّورتين، وبسط فيها دور أُخت موسى في ردّه إلى أُمّه، مبيّنًا حنينها إليه بقوله:

﴿فَرَجَعْنَاكَ اِلٰى اُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَاتَحْزَنَ﴾ طه: ٤٠

﴿وَاَصْبَحَ فُؤَادُ اُمِّ مُوسٰى فَارِغًا اِنْ كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِ لَوْلَا اَنْ رَبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ القصص: ١٠

هذه قصّة الوحي إلى أُمّ موسى، وأمّا أُمّ عيسى فلم يُوح إليها إلّا في حديث الملائكة معها في موضعين:

﴿وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰئِكَةُ يَامَرْيَمُ اِنَّ اللهَ اصْطَفٰيكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰيكِ عَلٰى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ * يَامَرْيَمُ اقْنُتِى لِرَبِّكِ وَاسْجُدِى وَارْكَعِى مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

آل عمران: ٤٢، ٤٣

﴿اِذْ قَالَتِ الْمَلٰئِكَةُ يَامَرْيَمُ اِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اِسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِى الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَتْ رَبِّ اَنّٰى يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ قَالَ كَذٰلِكِ اللهُ يَخْلُقُ مَايَشَاءُ اِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٤٥ ـ ٤٧.

لقد كان الخطاب في هذين الموضعين موجّهًا من الملائكة إلى مريم، ولكنّ مريم وجّهت خطابها في الآية الأخيرة إلى الله: ﴿رَبِّ اَنّٰى يَكُونُ لِى وَلَدٌ﴾؟ فأجابها:

﴿كَذٰلِكِ اللهُ يَخْلُقُ مَايَشَاءُ...﴾، وليس فيها ذكر عن الملائكة، وهذا يعتبر وحيًا مباشرًا من الله إليها.

وهناك موضع ثالث، جرت فيه محادثة بين مريم ورسول الرّبّ بشأن حملها بعيسى:

﴿فَأَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا* قَالَتْ اِنِّى اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا* قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِاَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا* قَالَتْ اَنّٰى يَكُونُ لِى غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ اَكُ بَغِيًّا* قَالَ كَذٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ...﴾ مريم: ١٧ ـ ٢١

وجاءت الأمّ الحقيقيّة جمعًا (١١) مرّة:

١ـ ﴿اِذْ اَنْشَاَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَاِذْ اَنْتُمْ اَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ﴾ النّجم: ٣٢

٢ـ ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَاتٍ ثَلٰثٍ﴾ الزّمر: ٦

٣ـ ﴿وَاللهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَاتَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ النّحل: ٧٨

٤ـ ﴿وَلَاعَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ اَوْ بُيُوتِ اٰبَائِكُمْ اَوْ بُيُوتِ اُمَّهَاتِكُمْ﴾ النّور: ٦١

٥و٦و٧ـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ... وَاُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِى اَرْضَعْنَكُمْ... وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾. النّساء: ٢٣

٨ـ ﴿اَلنَّبِىُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦

٩ـ ﴿وَمَاجَعَلَ اَزْوَاجَكُمُ الّٰئِى تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ اُمَّهَاتِكُمْ﴾ الأحزاب: ٤

١٠و١١ـ ﴿اَلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَاهُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلَّا الّٰئِى وَلَدْنَهُمْ﴾ المجادلة: ٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ «الأُمّ» جُمِع على «أُمّهات»، وهو الجمع المعروف فيه، غير أنّ القياس يقتضي أن تكون «أُمّات» بلا هاء. ويبدو أنّ هذه اللّفظة القياسيّة «أُمّات» ندر استعمالها في فصيح اللّغة، حتّى عدّها بعضهم خاصّة بالحيوانات. فأمّا «الأُمّهات»، فيظهر أنّ الهاء قد لحقتها للتّخفيف اللّفظيّ، ولاستراحة جهاز النّطق إلى الهاء بين ميم مشدّدة وألف ساكنة. ولاننسى أنّ هذه «الهاء» قد ظهرت في بعض مواضع استعمالات المفرد، كما في «ياأُمّه» و«ياأبه»، وخُرّجت على أنّها هاء السّكت، وهي الهاء الّتي يستريح إليها النّطق.

وثانيًا: أنّ «الأُمّهات» جاءت في الجميع بمعنى الأُمّهات الحقيقيّة، أي الوالدات إلّا في أربع آيات، فالمراد بها الأُمّهات التّشريعيّة، وهنّ اللّاتي أُلحقن بالوالدات في الشّريعة، من جهة حرمة نكاحهنّ على الرّجل، فجاءت إثباتًا في آيتين:

﴿وَاُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِى اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ النّساء: ٢٣

﴿اَلنَّبِىُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦

فمعلوم أنّ الأُمّ المرضعة، وكذلك أزواج النّبيّ لسْنَ أُمّهات حقيقيّة، بل هنّ أُمّهات تشريعيّة، بمعنى أنّ الشّرع جعلهنّ بمنزلة الأُمّ في حرمة النّكاح، كما أنّ الأخوات من الرّضاعة حرّم نكاحهنّ، مثل الأخوات الحقيقيّة، وأُلحقن بهنّ حُكمًا في الشّريعة.

وجاءت نفيًا في آيتين أيضًا بشأن النّساء اللّاتي

يظاهرون منهنّ، فإنّ العرب المشركين كانوا يجعلونهنّ في تقاليدهم كالأُمّهات في حرمة النّكاح، فرفضه القرآن في آيتي الأحزاب والمجادلة السّابقتين.

الثّاني: الأمّ المجازيّة، بمعنى أصل الشّيء، ومايعود إليه، وقد جاءت مفردةً فقط (٧) مرّات:

١ـ ﴿مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧

٢ـ ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرّعد: ٣٩

٣ـ ﴿وَاِنَّهُ فِى اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزّخرف: ٤

٤ـ ﴿وَلِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الأنعام: ٩٢

٥ ـ ﴿لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الشّورى: ٧

٦ـ ﴿وَمَاكَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِى اُمِّهَا رَسُولًا﴾ القصص: ٥٩

٧ـ ﴿وَاَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ القارعة: ٨، ٩

يلاحظ أوّلًا: أنّ «أمّ» أُضيفت في الثّلاث الأُولى إلى الكتاب، والمراد بالكتاب في (١) القرآن، أي أنّ الآيات المحكمات هنّ المرجع لفهم الكتاب، والمتشابهات تُرجَع إليها، فالمحكمات منزلتها في الكتاب منزلة الأُمّ للإنسان، في كونها مرجعًا له يرجع إليها. وهذا هو الظّاهر من سياق الآية؛ حيث جعلت المتشابهات عِدلًا للمحكمات، وأنّ الّذين في قلوبهم زيغ هم الّذين يتّبعون المتشابهات، ابتغاء تأويلها، أي من دون إرجاعها إلى المحكمات.

وقد سبق في النّصوص قول الجصّاص: «الأُمّ هي الّتي منها ابتداؤه، وإليها مرجعه، فسمّاها أُمًّا، فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها، وردّه إليها».

وقول الفخر الرّازيّ: «فلمّا كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنّماتصير مفهومة بإعانة المحكمات، لاجرم صارت المحكمات كالأُمّ للمتشابهات». وفي قوله مسامحة في التّعبير، فإنّ المحكمات: (هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ) كلّه، دون المتشابهات فقط، والأمر سهل.

وقد سمّيت سورة الفاتحة (اُمُّ الْكِتَابِ) لكونها أصلًا في صلاة المصلّي، وسائر السّور والآيات تابعة لها، أو لاحتوائها على كلّ مافي الكتاب بالإجمال، لاحظ المنار (١: ٤٩).

وقيل: إنّ «الأُمّ» هنا بمعنى معظم الشّيء، ومابه قوامه، وهي من الإنسان رأسه، لأنّ به بقاءه، فالمحكمات هي معظم الكتاب وعماده، وقد فسّره ابن زَيْد ـ كما سبق في النّصوص ـ بقوله: «هنّ جمّاع الكتاب».

وثانيًا: بحث المفسّرون كثيرًا ـ كما في النّصوص ـ في وجه مجيء (اُمُّ الْكِتَابِ) مفردًا، وهو خبر (هُنَّ)، فلم يقل: «هنّ أُمّهات الكتاب». وخير ماقيل فيه: إنّ المحكمات بأجمعها أُمّ الكتاب، لاكلّ واحدة بمفردها. وهذا يتطلّب تفسير القرآن بعضه ببعض، باستيفاء الآيات في كلّ موضوع، دون الرّجوع إلى بعضها، فإنّه لايشفي الغليل، لأنّ فهم القرآن فقهٌ، والفقيه لايفتي بشيء إلّا بعد الرّجوع إلى كلّ ماله دخل فيه، ولذا عرّفوا

الاجتهاد بأنّه «استفراغ الوُسع لاستنباط الأحكام»، فلاتكفي مراجعة بعض الأدلّة. وكذلك لايصحّ البتّ بمفهوم آية إلّا بعد الرّجوع إلى سواها من الآيات، وكذلك إلى السّنّة ـ باعتبارها شارحة للكتاب ـ وإلى آراء الآخرين، اعتبارًا بفهمهم وتدبّرهم للكتاب والسّنّة.

وثالثًا: المراد بـ(أُمِّ الْكِتَاب) في الآيتين (٢) و(٣) حسب أشهر الأقوال وأسدّها هو اللّوح المحفوظ، أي العلم الأزليّ للحقّ تعالى الّذي لايتغيّر ولايتحوّل، وهو محجوب عن الخلق، حتّى عن الأنبياء والملائكة، وإنّما مصدر علمهم هو لوح، يتبدّل مافيه حسب مشيئة الله، ولكن ينتهي الأمر إلى ماثبت في اللّوح المحفوظ ولايخالفه. وقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرّعد: ٣٩، إشارة إلى هذين اللّوحَيْن، وهذا التّبدّل هو الّذي عبّر عنه أئمّة أهل البيت عليهم السلام بـ«البداء» وقالوا: إنّ البداء ليس عن جهل أو تغيير رأي لله، وإنّ لله عِلمين: علمٌ لايعلمه إلّا هو، لاتبديل فيه وهو «اللّوح المحفوظ» وعلم علّمه الملائكة والأنبياء، فيه التّبديل، ناشئًا عمّا ثبت في الأوّل، ويعبّر عنه بـ«لوح المحو والإثبات»، وهو بإزاء «اللّوح المحفوظ»، وفي هذا المجال قالوا: البداء في التّكوينيّات كالنّسخ في الشّرعيّات. لاحظ النّصوص، وشروح كتاب «الكافي» للشّيخ الكلينيّ المتوفّى (٣٢٩هـ) في الجزء الأوّل باب البداء.

وقد فسّر كثير منهم (أُمِّ الْكِتَابِ) في هذه الآية بما ثبت من القرآن عند الله، و«المحو والإثبات» بالنّاسخ والمنسوخ، احتجاجًا بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١، ٢٢، وليس هذا بعيدًا عن سياق الآيتين (٢) و(٣)، بملاحظة أنّ قبلهما ذكرًا للقرآن:

﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزّخرف: ١ ـ ٤

﴿وَكَذٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَاوَاقٍ * وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَاكَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِىَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُوا اللهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرّعد: ٣٧ ـ ٣٩

وقد وصف الله القرآن في الأُولى بـ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، وفي الثّانية بـ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾، ووصف ﴿أُمِّ الْكِتَابِ﴾ في الأولى بقوله: ﴿لَدَيْنَا﴾، وفي الثّانية بقوله: ﴿عِنْدَهُ﴾، فالسّياق في الآيتين واحد، يشابه قوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١، ٢٢، فوصف القرآن بـ﴿مَجِيدٌ﴾ في هذه، وبـ﴿لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ في آية الزّخرف.

ولك أن تجمع بين القولين بأنّ «القرآن» مَثَله مَثَل سائر مافي العالم، فلكلّ شيء صورة ثابتة عند الله، وصُوَر متبدّلة عند النّاس، يعلمها الملائكة والأنبياء عليهم السلام، وهذا الحكم يعمّ القرآن وغيره. ولهذا البحث دخل في المسألة المتنازع فيها: «قِدَم كلام الله أو حدوثه»، أو «القرآن مخلوق أو غير مخلوق». وليس هنا مجال للخوض فيها. لاحظ «ق ر أ». (قرآن)

ورابعًا: أُضيف (أُمّ) إلى (القُرى) في الآيتين رقم (٤) و(٥)، وأُريد بها مكّة، وإلى ضمير «ها» في (٦)، وأُريد بها «أُمّ القرى» عامّة، أي قصبتها. وسمّيت بذلك لأنّها رأس القرى ومرجعها، ترجع إليها أُمورها، وهي المعبّر عنها اليوم عند العرب بـ«النّاحية».

وخصّ الإنذار في الآيتين بمكّة، لأنّهما نزلتا يوم كان نطاق رسالة النّبيّ مكّة، وماحولها، فلادلالة فيهما على اختصاص رسالته بأُمّ القرى وماحولها، لأنّ طبيعة رسالته قد عمّت العالمين بالضّرورة من الدّين، وبالنّظر إلى آي من الذّكر الحكيم:

١ـ ﴿وَمَاأَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ: ٢٨

٢ـ ﴿وَمَاتَسْئَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ يوسف: ١٠٤

٣ـ ﴿وَمَاأَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: ١٠٧

٤ـ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ الفرقان: ١

٥ ـ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ صٓ: ٨٧، والتّكوير: ٢٧

٦ـ ﴿وَمَاهُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ القلم: ٥٢

٧ـ ﴿هٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ﴾ إبراهيم: ٥٢، ونظيرها آيات أُخرى.

وكلّ هذه الآيات مكّيّة، فالقرآن أعلن رسالته العامّة منذ اليوم الأوّل من نزوله.

إلّا أنّ أداء هذه الرّسالة العامّة تحقّق تدريجيًّا حسب الظّروف المستجدّة للرّسول ﷺ، فبدأت بدعوة عشيرته الأقربين، ثمّ توسّعت إلى أُمّ القرى وماحولها، ثمّ إلى العرب الأُمّيّين جميعًا، ثمّ إلى كلّ من بلغته الدّعوة من أهل العالم، وقد تصدّى القرآن لبيان تلك المراحل في آيات:

١ـ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشّعراء: ٢١٤

٢ـ ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الشّورى: ٧

٣ـ ﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الأنعام: ٩٢

٤ـ ﴿لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَاأُنْذِرَ اٰبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ يسٓ: ٦، ونظيره القصص: ٤٦، والسّجدة: ٣ وغيرها.

٥ ـ ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِهِ... وَاٰخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ الجمعة: ٢و٣

٦ـ ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ الأنعام: ١٩

فظهر أنّ إنذار أهل أُمّ القرى ومن حولها كانت مرحلة من مراحل أداء دعوة الرّسول، ولاتختصّ دعوته بهؤلاء، بل تعدّدت إلى الأعراب والأُمّيّين عامّة، ثمّ الآخرين الّذين لمّا يلحقوا بهم، حين نزول سورة الجمعة. وقد أعلن القرآن في قوله: ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، أنّ أداء هذه الرّسالة يكمل بمن بلغه هذا القرآن، أي أنّ من لم يبلغه القرآن لم تتحقّق فيه شروط الأداء؛ إذ لم تتمّ الحجّة عليه.

وخامسًا: اختلف المفسّرون في قوله في الآية رقم (٧): ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾، فقالوا: مأواه ومسكنه، أو ملاذه ومرجعه، تشبيهًا للنّار بالأُمّ في أنّها مفزع الولد، أو أنّها،

أي النّار تحيط به إحاطة رحم الأُمّ بالولد قبل الولادة، أو إحاطة حجرها به بعد الولادة. وعلى هذا، فإنّ فيه تهكّمًا بالمعذّب في النّار، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدّخان: ٤٩، ومثله كثير في القرآن. وقد تقدّم في النّصوص قول سيّد قطب: «وفي التّعبير أناقة ظاهرة، وتنسيق خاصّ، وفيه كذلك غموض، يُمهّد لإيضاح بعده، يزيد في عمق الأثر المقصود».

وقيل: المراد أُمّ رأسه، أي يُلقى في النّار منكوسًا على رأسه، وهو بعيد.

وقيل: هو من قولهم: هوت أُمّه، أي ثكلته؛ وعلى هذا الأخير فهو حقيقة، لامجاز، وفي سائر الآيات مجاز، أو حقيقة بمعنى الأصل، لو جعلناه المعنى الحقيقيّ للكلمة، لاحظ النّصوص.

وسادسًا: في ختام الملاحظات لكلمة «أُمّ» بمعانيها الحقيقيّة والمجازيّة، نلفت الأنظار إلى الفرق البيّن في القرآن بين لفظي «الأُمّ» و«الأب»، فالأُمّ رغم دورها البارز، وأثرها البالغ في وجود الإنسان جسمًا وروحًا وقلبًا وقالبًا، فقد جاء في القرآن بجميع معانيه (٣٥) مرّة، و«الأب» بكلّ معانيه (١١٧) مرّة، أي أكثر من ثلاثة أضعاف الأُمّ، بملاحظة ماهو الواقع في المجتمعات البشريّة قديمًا وحديثًا، وفيما تعرّض له القرآن بالذّات من القصص، وفيما شرّعه من الأحكام، من دور الرّجل، وتفوّقه على المرأة بمراحل.

ب ـ الأُمّيّ: ورد هذا اللّفظ (٦) مرّات: مرّتين بصيغة المفرد، في وصف رسول الله ﷺ، وأربع مرّات بصيغة الجمع: ثلاث مرّات في وصف من بُعث الرّسول إليهم، ومرّة واحدة بشأن جماعة من بني إسرائيل:

١ـ ﴿اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٧

٢ـ ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾ الأعراف: ١٥٨

٣ـ ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ آل عمران: ٢٠

٤ـ ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥

٥ ـ ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢

٦ـ ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ البقرة: ٧٨

يلاحظ أوّلًا: أنّ ظاهر اللّفظ منسوب إلى «الأُمّ»، وعلّلوه بأنّ النّبيّ ﷺ كان لايقرأ ولايكتب، فصحّت نسبته إلى «الأُمّ»، باعتبار أنّ الأغلب عليها عدم القراءة والكتابة، أو أنّه بقي على ماكان عليه حين ولدته أُمّه من الجهل بالكتابة، والافتقار إلى المعرفة. وقد أنكر بعض الدّارسين هذا قديمًا وحديثًا، كما سبق في النّصوص.

ثانيًا: نعتقد أنّ الأظهر الأصوب أنّ النّسبة إلى «الأُمّ» لم تتمّ بهذا الطّريق المباشر، وسبب التّعليل المذكور، ذلك أنّ القرآن العزيز يحدّد لنا الأُمّيّين، إذ يقول: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾، ويقول: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾.

فالأُمّيّون قد وقعت في مقابل أهل الكتاب،

و(الكتاب) هنا لايعني الكتابة، وإنّما يعني الكتاب السّماويّ. وقد انقسم المجتمع آنذاك إلى أهل كتاب، وغير أهل كتاب، وهؤلاء هم الّذين عُرفوا بالأُمّيين، لانسبةً مباشرة إلى الأُمّ، وإنّما عن طريق نسبتهم إلى الأُمّة الّتي لاتعرف الكتب السّماويّة. والرّاجح في الظّنّ أنّ اليهود هم الّذين نبزوا العرب بلقب الأُمّيّين، تحقيرًا لهم، وإكرامًا لأنفسهم. وكان بمثابة تعبير الأُمم الرّاقية عن الأُمم المتخلّفة بـ«بربر».

وصحّ وصف الرّسول ﷺ بهذا الوصف، لا لأنّه لايعرف القراءة والكتابة، وإنّما لأنّه لم يطّلع على الكتب السّماويّة الّتي كان اليهود والنّصارى قد حرّفوها وقصروها على أتباعهم وأُممهم.

ثالثًا: وبناء على هذا نقول: إنّ الأُمّة قد اشتقّت من الأُمّ، باعتبار أنّ الأُمّة تعود إليها وتنتسب، كما أنّ الأُمّيّ قد نُسب إلى الأُمّة على غير قياس، إذ أنّ تلك الأُمّة تتوحّد في كونها تجمّعًا أُمّيًّا، أي لم يطّلع على الكتب السّماويّة الّتي بأيدي غير الأُمّيّين، وهم اليهود والنّصارى. ولك أن تقول: إنّ «الأُمّة» لم تنحصر بالعرب كالأُمّيّة، وهذا يستبعد اشتقاق الأُمّة من «الأُمّ»، كاشتقاق الأُمّيّ منه، فلاحظ.

ج ـ الأُمّة: جاءت في القرآن (٦٤) مرّة: (٥١) مرّة مفردًا، و(١٣) مرّة جمعًا، فكان استعمال المفرد يمثّل الجمع مضروبًا في الرّقم أربعة تقريبًا، والأربعة تساوي الصّيغ الواردة فيها، وهي أُمّة، أُمّتكم، أُمَم، أُممًا:

١ـ ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ البقرة: ١٢٨

٢و٣ ـ ﴿تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَاكَسَبَتْ وَلَكُمْ مَاكَسَبْتُمْ﴾ البقرة: ١٣٤ و١٤١

٤ـ ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: ١٤٣

٥ ـ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠

٦ـ ﴿فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ النّساء: ٤١

٧ـ ﴿كَذٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ الأنعام: ١٠٨

٨ ـ ﴿وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ﴾ الأعراف: ٣٤

٩ـ ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ اُمَّةٌ لَعَنَتْ اُخْتَهَا﴾ الأعراف: ٣٨

١٠ـ ﴿وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ يونس: ٤٧

١١ـ ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ﴾ يونس: ٤٩

١٢ـ ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهَا وَمَايَسْتَأْخِرُونَ﴾ الحجر: ٥

١٣ـ ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ اُمَّةٍ رَسُولًا﴾ النّحل: ٣٦

١٤ـ ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ النّحل: ٨٤

١٥ـ ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ النّحل: ٨٩

١٦ـ ﴿وَلِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ الحجّ: ٣٤

١٧ـ ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ الحجّ: ٦٧

١٨ـ ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهَا وَمَايَسْتَأْخِرُونَ﴾ المؤمنون: ٤٣

١٩ـ ﴿كُلَّمَا جَاءَ اُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ المؤمنون: ٤٤

٢٠ـ ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوْجًا﴾ النّمل: ٨٣

٢١ـ ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ القصص: ٧٥

٢٢ـ ﴿وَاِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر: ٢٤

٢٣ـ ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾
المؤمن: ٥
٢٤ـ ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً﴾ الجاثية: ٢٨
٢٥ـ ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾ الجاثية: ٢٨
٢٦ـ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾
الأنعام: ٤٢
٢٧ـ ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾
الأعراف: ٣٨
٢٨ـ ﴿قِيلَ يَانُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ﴾ هود: ٤٨
٢٩ـ ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ هود: ٤٨
٣٠ـ ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾
النحل: ٦٣
٣١ـ ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ العنكبوت: ١٨
٣٢ـ ﴿لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ فاطر: ٤٢
٣٣ـ ﴿وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ فصّلت: ٢٥
٣٤ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ الأحقاف: ١٨
٣٥ـ ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ النحل: ١٢٠
٣٦ـ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ آل عمران: ١٠٤
٣٧ـ ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ آل عمران: ١١٣
٣٨ـ ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ﴾ المائدة: ٦٦
٣٩ـ ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾
الأعراف: ١٥٩
٤٠ـ ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾ الأعراف: ١٦٠
٤١ـ ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾
الأعراف: ١٦٨
٤٢ـ ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ﴾ الأعراف: ١٦٤
٤٣ـ ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾
الأعراف: ١٨١
٤٤ـ ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾ الرّعد: ٣٠
٤٥ـ ﴿تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾ النّحل: ٩٢
٤٦ـ ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ القصص: ٢٣
٤٧ـ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٢
٤٨ـ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٣
٤٩ـ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨
٥٠ـ ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ هود: ٨

٥١ ـ ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ يوسف: ٤٥

٥٢ ـ ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ﴾ البقرة: ٢١٣

٥٣ ـ ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ يونس: ١٩

٥٤ و٥٥ ـ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة: ٤٨ والنّحل: ٩٣

٥٦ ـ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ هود: ١١٨

٥٧ ـ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الشّورى: ٨

٥٨ ـ ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الزّخرف: ٣٣

٥٩ ـ ﴿وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ المؤمنون: ٥٢

٦٠ ـ ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ القرآن أطلق لفظ «الأُمّة» على النّاس الّذين يتجمّعون في العقيدة والمشاعر والمبادئ والغايات؛ بحيث يكوّنون كتلة متراصّة متماسكة، فيصلح أن يطلق عليهم هذا اللّفظ، كأن نقول: الأُمّة الإسلاميّة، ومالِيها. وهذا هو الأصل فيه، وقد جاء بهذا المعنى مفردًا وجمعًا في الآيات من رقم (١) إلى رقم (٣٤). وجاء بمعان أُخرى، كما سيأتي.

وثانيًا: أطلق القرآن ـ وهو أوّل من فعل ذلك ـ لفظ «الأُمّة» على شخص فرد، هو إبراهيم عليه السلام في الرّقم (٣٥): ﴿إِنَّ إِبْرٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾، أي أنّه كان وحده في صلابته وتفرّده بالإيمان عن مجموع قومه، وفي كونه أبا الأنبياء القادمين من بعده، فصحّ كونه أُمّة. وقد تقدّمت في النّصوص وجوه أُخر، منها أنّه كان مُعلّمًا للخير، ويقال للمُعلّم: الأُمّة. أو الأُمّة بمعنى الإمام والقُدوة.

وكذلك أطلق هذا اللّفظ مفردًا وجمعًا على جماعة مهتدية من إحدى الأُمم، كما جاء في الرّقم (٣٦): ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾، بشأن أُمّة الإسلام، ثمّ إلى رقم (٤٣)، وأكثرها في بني إسرائيل مثل: ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ...﴾ أو على جماعة غير متديّنة بدين، كما في الرّقم (٤٤): ﴿وَكَذٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِى أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ﴾. أو على جماعة من النّاس، كما في الرّقمين (٤٥) و(٤٦): ﴿أُمَّةٌ هِيَ أَرْبٰى مِنْ أُمَّةٍ﴾ و﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ﴾. أو على دين، كما في الرّقمين (٤٧) و(٤٨): ﴿إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى أُمَّةٍ﴾.

فنقول: أمّا الجماعة المهتدية من كلّ أُمّة، فهي الباقية على الاتّباع للأنبياء الّذين كانوا ملاك وجود الأُمّة، فإطلاق الأُمّة عليها طبق الأصل، وعلى بقيّة الأفراد بالتّبع. وفي مثل: ﴿أَرْسَلْنَاكَ فِى أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ﴾ بإطلاق الأُمّة على المشركين باعتبار المستقبل، مثل: «من قتل قتيلًا»، أو باعتبار اعتناقهم الشّرك، واتّباعهم لآبائهم، ومثلها: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾.

وأمّا في: ﴿أُمَّةٌ هِيَ أَرْبٰى مِنْ أُمَّةٍ﴾، و﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ﴾ فلأنّ اهتمامهم بأمر خاصّ، واجتماعهم لهدف واحد، اعتبر كونهم أُمّة.

وأمّا في: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ فجاءت (أُمّة) بمعنى الملّة والدّين. وفي قراءة (إِمّة) بكسر الهمزة ـ بمعنى الطّريقة أو المُلك والنّعيم ـ فهي مصدر من: أممتُ القوم.

وثالثًا: وتطلق الأُمّة أيضًا باعتبار الجنس ـ لاباعتبار الفكر والمبادئ والعقائد ـ على غير بني البشر، كقوله تعالى في رقم (٤٩): ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ﴾، قيل: باعتبار الجنس، وقيل: باعتبار التّسبيح، وقيل غير ذلك. والاحتمال الأقوى أنّ ذلك منظور فيه ماسبق ذكره من شروط الأُمّة، وبخاصّة أنّ القرآن الكريم قد حدّد الأُمّة في قوله: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾؛ حيث إنّ قوم موسى ليسوا أُمّة واحدة، بل أمم شتّى. فأمّا أتباعه الحقيقيّون المتمسّكون بتعاليمه فهم أُمّة، ولانرى فصل المعنى القرآنيّ للفظة عن ذلك المعنى المستمرّ في كلّ القرآن، حتّى يقوم دليل حاسم على ذلك الفصل.

ورابعًا: لقد استعمل القرآن لفظ «الأُمّة» دلالة على التّجمّع في غير النّاس على جماعة السّنين، كما في رقم (٥١): ﴿فَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾، ورقم (٥٠): ﴿إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾. وقد صحّ وصف قسم من الزّمان بأُمّة لأنّه متشابه في خصائص معيّنة خاصّة به، مثل تعاقب اللّيل والنّهار، وأيضًا وحدة الحدث الّذي وقع فيه، ففي قوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾، أي فترة من الزّمن لم يكن فيها مدّكرًا، فكأنّ عدم الادّكار قد وحّد هذه الفترة من الزّمن، فجعلها بمثابة الأُمّة من النّاس الّذين يتوحّدون بصفات محدّدة. وكذلك ﴿إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾، حيث إنّها تمتاز بأنّ العذاب مؤخّر إليها.

وخامسًا: أبان القرآن في الآيتين رقم (٥٢) و(٥٣) أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة، فاختلفوا بعد بعثة الأنبياء، وفي الآيات (٥٤) إلى (٥٧) أنّ الله لو شاء لجعل النّاس أُمّة واحدة، وفي الآية رقم (٥٨): ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ...﴾، وفي الآيتين (٥٩) و(٦٠): ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

وينبغي الوقوف عند هذه الآيات، لنعرف المراد بالأُمّة الواحدة فيها:

١ـ أمّا قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ...﴾، فقد طال البحث فيها، وجمعت الآراء الّتي دارت حولها ـ وقد سبق ذكرها في النّصوص ـ من قِبَل إمامين كبيرين، أحدهما: الإمام الشّيخ محمّد عبده، فإنّه بعد أن ناقش الآراء، اختار أنّ المراد بـ«الأُمّة الواحدة» هو ماعليه النّاس في كونهم مدنيّين بالطّبع واجتماعيّين بالفطرة، فيتعايشون ويتعاملون في حاجاتهم، وهذه مثار الاختلاف، فبعث الله النّبيّين لعلاج ماوقع ويقع بينهم من الاختلاف. وهو يصرّح بأنّ (كَانَ) هنا للثّبوت دون الماضي، مثل: ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، أي أنّ النّاس بمقتضى طبيعتهم دائمًا كذلك، فهم يحتاجون إلى الأنبياء دائمًا. واستدلّ على ذلك بآية أُخرى، وهو قوله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾، حيث إنّ مفادها أمر ثابت، ولايختصّ بزمان دون زمان.

وثانيهما: العلاّمة الطّباطَبائيّ، حيث انتقد هذه الآراء، وبضمنها رأي الإمام عبده لكونه أوّلاً: اعتبر المدنيّة طبعًا أوّليًا للإنسان، مع أنّها ليس كذلك ـ على ماسبق منه في التّفسير ـ بل هي أمر تصالحيّ، اضطرّ إليها الإنسان.

وثانيًا: أنّ تفريع بعث الأنبياء وإنزال الكتب بمجرّد كون الإنسان مدنيًّا بالطّبع، غير مستقيم، إلاّ بعد تقييده بكونه مؤدّيًا إلى الاختلاف، فلابدّ من تقدير الاختلاف، وهذا مانفاه الإمام عبده، لأنّه لم ير حاجة إلى تقديره، وقال: إنّه خلاف الظّاهر.

وثالثًا: أنّه مبنيّ على كون الاختلاف واحدًا، مع أنّ الآية تفيد اختلافين: اختلافًا قبل بعثة الأنبياء، واختلافًا بعدها. واختار هو في معناها أنّ النّاس كانوا أُمّة واحدة في بدء نشوء البشريّة؛ حيث كانت الحياة ساذجة، فلم يكن بينهم اختلاف.

فالآية دالّة على أنّه قد مرّ على نوع الإنسان في حياته زمان كانوا على الوفاق في الرّأي، والسّذاجة والبساطة في العيش، لااختلاف بينهم، لافي أُمور الحياة، ولافي المذاهب والآراء، ثمّ اختلفوا، فبعث الله النّبيّين لرفع الاختلاف. وهذا اختلاف قبل البعثة، وهناك اختلاف آخر بعد البعثة، نصّت عليه الآيتان.

ونقول: قد سبقه في ماذكره محمّد رشيد رضا في تفسير ﴿وَمَاكَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ كما تقدّم في النّصوص: ٣٣٣.

وعندنا أنّ هذين الرّأيين ينشأن عن مصدر واحد، ويصبّان في مصبّ واحد، وهو سبق وحدة البشر، إمّا لسذاجة الحياة البدائيّة ثمّ توسّعت، أو لكونهم مدنيّين دائمًا. وكلاهما مثار الاختلاف، فبعث الله الأنبياء لرفعه. فهناك وحدة قبل البعثة، وهناك اختلاف يتطلّب البعثة، وهذا أمر مشترك بينهما. أمّا وجود الاختلاف بعد البعثة، فقد نصّ عليه الطّباطَبائيّ، ولم ينكره عبده، والبحث في أنّ مدنيّة الإنسان طبيعيّة أو تصالحيّة خارج عن جوهر الموضوع. وربّما ماقاله الطّباطَبائيّ لاينكره عبده، وكذلك استمرار هذه الخصلة في الإنسان، سواء كانت طبيعيّة أو تصالحيّة، لاينكره الطّباطَبائيّ.

٢ـ وأمّا مادلّت من الآيات على أنّ الله لو شاء لجعل النّاس أُمّة واحدة، فالتّدبّر فيها يقودنا إلى أنّها مختلفة المغزى، فآية المائدة جاء قبلها مايوضّح المراد؛ حيث ذكر الله نزول التّوراة والإنجيل، وأنّ أتباع كلّ منهما يجب أن يحكموا بما في كتابهم، ثمّ أنزل القرآن على النّبيّ ﷺ، وأنّه يجب أن يحكم بما فيه، ولايتّبع الآخرين، فقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَاآتٰيكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...﴾ المائدة: ٤٨ و ٤٩.

فهاتان الآيتان لودلّتا على شيء، لدلّتا على تعدّديّة الأديان الإلٰهيّة، كما يُنادى بها الآن، وأنّ الله جعل لكلّ من اليهود والنّصارى والمسلمين شريعة ومنهاجًا، تلزم كلّ ملّة العمل بها، ولو شاء لجعلهم أُمّة واحدة ذات شريعة ومنهاج واحد، ولكنّه جعلهم على شرائع ليبلوهم، وليتسابقوا إلى الخيرات. ولادلالة فيها

على أنّ الله لو شاء لأجبرهم على الوحدة، بل تدلّ على أنّه لو شاء لجعل لهم جميعًا شريعة واحدة ومنهاجًا واحدًا.

وأمّا الآيات الثّلاث الأُخر، فمؤدّاها أنّ الله خيّر النّاس في الهداية والضّلالة، فهم الّذين يختارون أحد الطّريقين، فيختلفون في المصير، فريق في الجنّة، وفريق في السّعير، ولو شاء الله لجعلهم جبرًا أُمّة واحدة مهتدية، فلاحظ الآيات:

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ * وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ هود: ١١٧ ـ ١١٩.

﴿إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النّحل: ٩٢، ٩٣.

﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ * وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ الشّورى: ٧، ٨

فسياق الآيات التّركيز على حرّيّة الإنسان في تعيين مصيره من أجل تحقّق الابتلاء والمسؤوليّة، فلاوجه لحمل قوله: ﴿وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، وقوله: ﴿وَلَٰكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ على الجبر، فإنّ لهذه وأمثالها ـ وهي كثيرة في القرآن ـ بحثًا طويلًا، وليس هنا موضعه. والحقّ أنّ إضلال الله وهدايته تابعان لعمل العبد واختياره، وهما عبارة عن شرح صدر العبد أو تضييقه، كما قال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ الأنعام: ١٢٥، وهذا يعدّ جزاء أو عقوبة للعبد عقيب عمله.

٣ـ وأمّا آية الزّخرف، فمغزاها أنّ الله هو الّذي قسّم الأرزاق بين النّاس باختلاف، ولو شاء لسوّى بينهم، ولادخل لها باختلاف الشّريعة والمنهاج، ولابالهداية والضّلالة، فلاحظ ماقبلها ومابعدها من قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ ـ إلى ـ وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الزّخرف: ٣٢ ـ ٣٥.

٤ـ وأمّا قوله: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ في آيتين، ففيها خلاف من جهات:

أوّلًا: هل هي خطاب لأُمّة الإسلام بأنّها أُمّة واحدة إلى جانب سائر الأُمم، يجب عليهم اتّباع دينهم أو خطاب لمن ذكر قبلها من الأنبياء أو أُممهم، أي أنّكم جميعًا أُمّة واحدة موحّدة؟ وعليه فتدلّ على وحدة الأديان السّماويّة في مادّتها، كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ الشّورى: ١٣، وغيرها من الآيات. أو خطاب إلى النّوع الإنسانيّ بأنّكم معشر البشر أُمّة واحدة، وأنا ربّكم فاعبدوني واتّقوني، وأنّ الأُمّة الواحدة تتطلّب ربًّا واحدًا، لاأربابًا متعدّدة.

وثانيًا: هل الأُمّة جاءت هنا بمعناها المعروف، أي الجماعة التّابعة لدين ومسلك؟ أو هي بمعنى الملّة

والطّريقة، مثل: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾؟ أي إنّكم أيّها المسلمون ـ أو أنتم أيّها الأنبياء، أو أتباع الأنبياء ـ على ملّة وطريقة واحدة، ودين واحد، هو التّوحيد والتّسليم لله ربّ العالمين.

وثالثًا: اختلفوا في قراءة (أُمّة واحِدَة) بالنّصب، كما هو المجمع عليه على رأي الطّبَريّ، وهو حال من (أُمَّتُكُم)، أو بالرّفع بدل منه. وهناك قراءة بنصب (أُمّتكم) بدلًا، أو عطف بيان لـ(هٰذِهِ)، ورفع (أُمّة واحِدَة) خبر (إنّ)، لاحظ النّصوص.

ونحن نفضّل النّظر إلى كلّ من الآيتين على حدة وصولًا إلى اختيار ماهو أمسّ بسياقهما، فآية «المؤمنون» جاءت تِلْو آيات متوالية تحكي حال الرّسل عمومًا مع أُممهم، إلى أن ذكر بعث موسى وهارون إلى فرعون وملئه فاستكبروا، ثمّ قال: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ * يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ المؤمنون: ٤٩ ـ ٥٤. فيبدو لأوّل وهلة أنّ خطاب ﴿وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ لهؤلاء الرّسل في ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ﴾، لكن قوله: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾، لايصلح في شأن الرّسل إلّا باعتبار رجوع ضمير الجمع إلى أُممهم المذكورة قبلها، وهذا بعيد عن السّياق، ثمّ قوله بعدها: ﴿فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾، خطاب للنّبيّ، وهذا يرجّح كفّة من قال بأنّ (هذه أُمّتكم) خطاب لأُمّة الإسلام دون الرّسل أو أُممهم.

وأمّا آية الأنبياء، فجاءت عقيب حكاية جملة من الأنبياء مع أُممهم، بدءً بإبراهيم ولوط، ورجوعًا إلى نوح، وانتهاءً بداود وسليمان وأيّوب وإسماعيل وإدريس وذي‌الكفل وذي‌النّون وزكريّا ويحيى ثمّ مريم، فقال: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ * إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ * وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ الأنبياء: ٩١ ـ ٩٤.

وليس هنا خطاب للرّسل يرجّح رجوع ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾ إليهم، فرجوعها إلى أُمّة الإسلام أظهر، ولاسيّما أنّه يعقّبها قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ﴾، الظّاهر في المؤمنين من هذه الأُمّة، وكذلك وحدة السّياق في الآيتين، ومع ذلك ليس هناك مايقطع الاحتمال والخلاف.

ونقول: بناء على إرادة أُمّة الإسلام في الآيتين، فسوف تسفر عن هويّة اسلاميّة وحدة الشّعب الإسلاميّ ـ الّذي يتكوّن من قوميّات مختلفة ـ إلى جانب الطّوائف الدّينيّة والملل الأُخرى الّتي ورد ذكرها في القرآن. وهذا ـ أي الهويّة الإسلاميّة الواحدة ووحدة الشّعوب الإسلاميّة ـ ماأكّد عليه الإسلام، فعبّر عنه في آيات بـ(المؤمنين) إلى جانب غيرهم، منه قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ

رَبِّهِمْ﴾ البقرة: ٦٢، ونظيره المائدة: ٦٩، الحج: ١٧، وفيها: ﴿والصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾.

وقد أعلن النّبيّ ﷺ لدى هجرته إلى المدينة في كتاب كتبه للمهاجرين والأنصار «أنّهم ـ أي المسلمون ومن معهم ـ أُمّة واحدة من دون النّاس[1]»، وهذا يرجّح حمل «الأُمّة الواحدة» في الآيتين على أُمّة الإسلام، وهذه الأُمّة تضمن وحدتهم. بالهويّة الإسلاميّة، وهي فوق القوميّة والقَبَليّة والجنسيّة والحزبيّة، وغيرها ممّا يوجب الاختلاف والشّقاق. فيجب على الأُمّة الإسلاميّة تعهّدها، وصيانتها ممّا يشينها، كأن تطغى عليها القوميّة الّتي شاعت ـ مع الأسف ـ في هذا العصر عند كثير من الشّعوب المسلمة، متأثّرة بما ألقاه إليها المستعمرون، وهذا عندنا أحد أحابيل الاستعمار، ليوقع بين المسلمين، ويفرط به عقد وحدتهم، ويؤدّي إلى تفرّقهم، فيسهل عليه إذ ذاك التّغلّب عليهم، ونهب ثرواتهم.

وسادسًا: لم يترك القرآن «الأُمّة» هملًا، بل بيّن أهمّ خصائصها وسماتها، وهي:

أ ـ وحدة الدّين والمعتقد:

﴿أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ البقرة: ١٢٨

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾

آل عمران: ١٠٤، وغيرها.

﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢

ب ـ وحدة الحساب:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾

البقرة: ١٣٤، وغيرها.

ج ـ المنزلة بين النّاس:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: ١٤٣، بما يشعر بوجود أُمم في منازل أُخرى.

د ـ تتحقّق الأُمّة بمشيئة الله:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة: ٤٨

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾

هود: ١١٨

هـ ـ وحدة الموقف:

﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ الأنعام: ١٠٨

و ـ أجل محدّد:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ الأعراف: ٣٤

ز ـ الأمم أخوات:

﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف: ٣٨

ح ـ وحدة الأمم:

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾

يونس: ١٩

ط ـ وجود الرّسول:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ يونس: ٤٧

﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر: ٢٤

ي ـ لكلّ أُمّة زمان:

﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾

الرّعد: ٣٠

ك ـ في كلّ أُمّة شهيد عليها:

(١) ١ـ سيرة ابن هشام ٢: ١٤٧.

﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ النّحل: ٨٤

ل ـ وجود المناسك:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا﴾ الحجّ: ٣٤

م ـ تكذيب الرّسل:

﴿كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ المؤمنون: ٤٤

﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ المؤمن: ٥

ن ـ في كلّ أُمّة مكذّبون:

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾ النّمل: ٨٣

س ـ وحدة العمل:

﴿أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ القصص: ٢٣

ع ـ وحدة السّلوك:

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ الزّخرف: ٢٢

سابعًا: هناك ترابط وثيق بين «الإمام» و«الأُمّة» ناشئة عن اشتراك اللّفظين في معنى القصد بجدّ، فالإمام ـ وهو بمعنى المأموم، كالكتاب والمكتوب ـ هو المقصود بالطّاعة، والأُمّة هي القاصدة لإمامها، التّابعة له. فقد أُخذ في «الأُمّة» معنى الاتّباع والطّاعة والتّسليم للإمام، وهذا سرّ وحدتها، فلكلّ أُمّة إمام، ولكلّ إمام أُمّة.

ومن شدّة التّرابط بين اللّفظين، ربّما جاءت الأُمّة بمعنى الإمام، كما سبق.

د ـ الإمام: جاء في القرآن (١٢) مرّة: (٧) مرّات مفردًا، و(٥) مرّات جمعًا:

١ ـ ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤

٢ ـ ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ الفرقان: ٧٤

٣ ـ ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١

٤ ـ ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ الحجر: ٧٩

٥ ـ ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ يس: ١٢

٦ و٧ ـ ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ هود: ١٧، والأحقاف: ١٢

٨ ـ ﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ القصص: ٥

٩ ـ ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ السّجدة: ٢٤

١٠ ـ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣

١١ ـ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١

١٢ ـ ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ التّوبة: ١٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ لفظ «الإمام» الدّالّ على الشّخص المتّخذ قُدوة ـ والّذي يستعمل في المذكّر والمؤنّث على السّواء ـ مأخوذ من «أمّ» أي قصد، من حيث إنّه مقصود من قبل النّاس، ومن حيث كونه «أمامهم»، سواء كان «الأمام» هاهنا مادّيًّا مُبصرًا، كما في صلاة الجماعة، أم معنويًّا معقولًا، كأن تقول: إنّ رسول الله ﷺ إمام الأئمّة.

وقد يكون شخصٌ «أمام» غيره، لكنّه ليس «إمامًا» له، لأنّ المعوّل هنا على الشّخص المؤتمّ، أي المأموم، والّذي جوهر مشاعره تجاه ذلك الّذي هو أمامه، فإذا عدّه أُسوته ومحلّ محبّته وتوجّهه، وعزم على اتّباعه، فقد جعله إمامًا له، وعدا ذلك لايكون الإمام إمامًا، حتّى

لو كان أمام النّاس.

وثانيًا: مادام مردّ الأمر إلى اعتبارات المأموم، فلامانع من أن يكون الإمام إمامًا في الخير أو في الشّرّ، كما قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾، وهم الأشخاص الّذين يحتذيهم الأشرار فيقصدونهم ويجعلونهم قبلة أحلامهم وأفكارهم.

وثالثًا: كما أنّ «الإمام» ـ وهو المقصود بالاتّباع ـ قد يطلق على الكتاب بنفس المعنى.

ورابعًا: جاء جمع الإمام على «أئمّة» في القرآن، وهو المتداول فيه، وللصّرفيّين قول في أنّ أصله «أأممة»، وأنّ بضعة تغيّرات طرأت عليه، حتّى صار «أئمّة». ويبدو أنّ القضيّة تعود إلى العادات النّطقيّة، فإنّ «أأممة» ثقيل على اللّسان، فسُهّل ولُيّن، حتّى صار «أئمّة». وهناك من يتوسّع به أكثر، فيقول: «أيمّة»، مكتفيًا بهمزة واحدة.

وخامسًا: قيل في «الإمام»: إنّه مصدر ـ كصيام وقيام ـ من: أمّ إمامًا، مثل: صام صيامًا، وقام قيامًا. وقيل: إنّه اسم بمعنى المؤتمّ به، ككتاب بمعنى المكتوب. وقد جمع بهذا المعنى دون الأوّل، لأنّ المصدر لايجمع.

وسادسًا: بعد الحديث حول الأصل في «الإمام» و«الأئمّة»، نرجع إلى الآيات حسب أرقامها:

١ـ إنّ المراد بالأولى إبراهيم عليه السّلام. واختلفت الأقوال في تفسير إمامته: هل هي رسالته عامّة، أو قيادته السّياسيّة خاصّة؟ وهي الّتي وُهبت له بعد أن بُعث بالرّسالة، وهي الإمامة الّتي يقول بها الشّيعة، مستدلّين بهذه الآية وماشابهها من الآيات والرّوايات، وقد أنكرها الجمهور.

وإذا أمعنت النّظر في النّصوص الواردة في تفسير هذه الآية، وجدت فرقًا بيّنًا بين الفريقين، في تبيين إمامة إبراهيم عليه السّلام. فآراء الجمهور تتردّد بين كونها مطلق رسالته، أو كون إبراهيم من أُولي العزم وصاحب شريعة، لايتّبع غيره من الأنبياء، أو وجوب إطاعته في أمر الدّين والدّنيا، فتعمّ الخلفاء والقضاة وأئمّة الجمعة والجماعات، وكلّ مطاع في أمر من أُمور الدّين. بينما نجد رأي الإماميّة يتمحور ويرتكز على أنّ المراد بها الإمامة العامّة في أُمور الدّين والدّنيا، وهي خارجة عن إطار النّبوّة، مجعولة من قبل الله لبعض الأنبياء والأوصياء وغيرهم، ولأئمّة أهل البيت بالذّات، ولاتعمّ الخلفاء والقضاة وغيرهم.

وزاد العلّامة الطّباطبائيّ على هذا، اتّكالًا على ترتيب مانزل من الآيات بشأن إبراهيم، وأنّ هذه الإمامة وُهبت لإبراهيم في أواخر عهده، بعد البشارة له بإسحاق وإسماعيل، وبعد أن كان نبيًّا ينزل عليه الوحي قبل ذلك بأمد بعيد، وبعد أن أُعطي اليقين بإراءته الملكوت، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ الأنعام: ٧٥. ويستنتج من كلامه المسترسل حول الإمامة «أنّ الإمام يجب أن يكون إنسانًا ذايقين، مكشوفًا له عالم الملكوت، متحقّقًا بكلمات من الله سبحانه...». وهذا الّذي ذكره يزيد على مايقوله المتكلّمون من الإماميّة في تعريف الإمام وشروط

الإمامة، وهو أشبه بما عند العرفاء في معنى الولاية الإلهيّة العظمى، وكذلك يستنتج من بحثه اشتراط أمور سبعة في الإمام، فلاحظ النّصّ.

٢ـ قالوا في: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ ـ كما سبق في النّصوص ـ: جاء المفرد مكان الجمع، فلم يقل: «أئمّة»، لأنّ «الإمام» مصدر من قول القائل: أمّ فلان فلانًا إمامًا، كما يقال: قام قيامًا، وصام صيامًا. أو أنّه على الحكاية، يقال للرّجل: مَن أميركم؟ فيقول: هؤلاء أميرنا، ومثله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾ الشّعراء: ٧٧، و﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الشّعراء: ١٦. أو أنّ «الإمام» إذا ذهب مذهب الاسم وُحّد. أو معناه واجعل كلّ واحد منّا إمامًا، أو اجعلنا إمامًا واحدًا، لاتّحادنا واتّفاق كلمتنا. أو أنّه اكتفى بالواحد لدلالته على الجنس، ولعدم اللّبس، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ الحجّ: ٥. أو وُحّد رعاية لفواصل الآيات، فالرّويّ قبلها: متابًا، كرامًا، عُميانًا، وبعدها: سلامًا، مُقامًا، لِزامًا. أو أنّه جمع «آمّ» كصائم وصيام. وكلّ هذه الوجوه بين يديك، فاختر منها ماشئت. وعندنا أنّ لرعاية الفواصل دخلًا في ذلك، مهما اخترنا شيئًا منها.

٣ـ قالوا في: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١، أي بمن يأتمّون به من إمام هدى أو ضلالة، أو بنبيّهم، أو بكتابهم الّذي أُنزل إليهم، أو بكتاب أعمالهم، أو بأعمالهم المكتوبة، أو بإمام زمانهم ـ عند الإماميّة ـ أو بأُمّهاتهم، رعاية لحقّ عيسى، وإظهارًا لشرف الحسنين عليهما السّلام، وسترًا لأولاد الزّنى، وقد عدّه الزّمخشريّ من بِدَع التّفاسير. وعليه فالإمام جمع «أُمّ» مثل: خُفّ وخِفاف، وقُفّ وقِفاف، وجُلّ وجِلال.

ونرى أنّ من هذه الوجوه صحيفة الأعمال أمسّ بسياق الآية:

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ الإسراء: ٧١، حيث فُرّعت ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ﴾ على ماقبلها، وكذا «الباء» في (بِإِمَامِهِمْ)، بمعنى «مع»، والنّاس يومئذٍ يُحشرون مع كتاب أعمالهم، لامع كتاب ربّهم، أو مع نبيّهم، أو إمامهم، أو أُمّهاتهم. اللّهمّ إلّا أن تقول: ﴿نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ أي ندعوا كلّ فرقة باسم إمامهم، فينادى أتباع موسى وعيسى ومحمّد وغيرهم من الأنبياء، أو أتباع أئمّة الهداية والضّلالة، كلّ باسم إمامهم، فيقال لك: نعم. هذا ظاهر صدرها إلّا أنّ ذيل الآية يصرفنا عن ذلك، فلاحظ.

٤ـ قالوا في ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾: الإمام بمعنى الكتاب على لغة قريش أو حِمْيَر، أي أنّ قصّة قوم لوط وشعيب المذكورتين قبلها مكتوبتان في كتاب مبين، هو اللّوح المحفوظ. أو الإمام بمعنى الطّريق السّويّ؛ إذ يؤمّه كلّ أحد، أي أنّ لوطًا وشعيبًا هما على طريق واضح، هو طريق الجنّة، أو قريتيهما وقعتا في طريق واضح، تمرّون عليهما، كقوله تعالى في قوم لوط: ﴿ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ * وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾ الصّافّات: ١٣٦، ١٣٧، والأخير هو الأظهر، لأنّ تسجيل قصّتيهما في اللّوح المحفوظ لاتجدي القارئ شيئًا. وعلى أيّ من هذه الأقوال، فلرعاية الفواصل دخل في هذا السّياق فقبلها: للمتوسّمين، لَبِسبيلٍ مُقيم،

للمؤمنين، وبعدها: المرسلين، آمنين، وسياقها سياق قوله: ﴿وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ﴾ الحجر: ٧٦، فلاحظ.

٥ ـ جاء (إمام) في الآيات المرقّمة (٥) و(٦) و(٧) بمعنى الكتاب، أمّا في: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ الأحقاف: ١٢، فهو بهذا المعنى قولاً واحداً. وأمّا في: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ يس: ١٢، فأكثرهم فسّره باللّوح المحفوظ، باعتبار أنّه قُدوة للملائكة، يقابلون به مايحدث من الأُمور في العالم. وفسّره بعضهم بالمحكم من الكتاب، أو بالإمام الحقّ ـ كما في تأويلات الشّيعة ـ أو بصحائف الأعمال، كما عن الحسن، وهو أمسّ بسياق الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾. يس: ١٢.

٦ـ هذا كلّه في ماجاء (إمام) فيه مفرداً، وأمّا في ماجاء جمعًا ـ كما في الأرقام (٨) إلى (١٢) ـ فالأئمّة في الثّلاث الأُولى هم أئمّة الهدى، يهدون بأمر الله، وقد جعلهم الوارثين، وفي الأخيرتين هم أئمّة الضّلالة والكفر، يدعون إلى النّار.

هـ ـ الأمام: جاء مرّة واحدة في سورة مكّيّة:

﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ القيٰمة: ٥.

ويلاحظ أوّلاً: أنّ العلاقة بين «أمام» و«إمام» وثيقة، فالإمام موضعه أمام النّاس الّذين اجتمعوا إليه، ليأتمّوا به في الصّلاة، أو يقتدوا به في الدّين، وهذا القيد ـ أي الاقتداء ـ غير ملحوظ في «أمام» كما سبق. وارتباطه بـ«أمّ» بمعنى القصد، من جهة أنّ «الأمام» هو مقصد المرء، سواء كان ذلك «الأمام» مادّيًّا دالاً على مكان محدّد، أو كان معنويًّا، كأن تقول: القيامة أمامنا. وبهذا المعنى جاء في الآية، أي يكذّب بما أمامه يوم القيامة، ونظيره قولهم: بل يريد الإنسان ليكفر بالحقّ بين يدي القيامة، أو يكفر بما قُدّامه، ودليله قوله بعدها: ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيٰمَةِ﴾ القيٰمة: ٦، أو يريد أن يفجر ماامتدّ عمره في المستقبل، وليس في نيّته أن يرجع من ذنب، أو ليدوم على فجوره فيما بين يديه من الأوقات، وفيما يستقبله من الزّمان، لاينزع عنه، إلى غيرها ممّا سبق في النّصوص.

وثانيًا: قال أبو حيّان: «الأمام» ظرف مكان، استُعير هنا للزّمان، أي ليفجر فيما بين يديه ويستقبله من زمان حياته، ولئن وافقناه في الأصل، فلانوافقه في الاستعمال الشّائع، فإنّه يستعمل في المكان والزّمان معًا بكثرة، وعكسه «قبل» و«بعد» فإنّهما في الأصل للزّمان، ولكن يستعملان في المحاورات فيهما معًا.

وثالثًا: لك أن تسأل: ماهو وجه مجيئه مرّة واحدة في القرآن؟ فهل هو مجرّد اتّفاق، أو كان استعماله نادرًا، فجاء هنا رعاية لرويّ الآيات من أوّل السّورة إلى ستّ آيات، آخرها ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيٰمَةِ﴾، كما اخترنا في أمثاله، ولاسيّما أنّه تعبّر عن موضعه الأصليّ، وهو المكان؟ فلك الخيار في ذلك.

و ـ آمّين: جاء في القرآن مرّة واحدة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ... وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ المائدة: ٢.

ويلاحظ أوّلاً: أنّه جمع «آمّ»، وهو اسم فاعل،

أصله «آيم»، وجمعه على أصله آيمون، فأُدغمت الميم في الميم. وآمّين، وحاجّين، وقاصدين بمعنى واحد، كما جاء في النّصوص، وهُم ـ على رأي الزّمَخشَريّ ـ الحُجّاج والعُمّار، فهم أعمّ من الحُجّاج. ولعلّه من أجل ذلك عبّر به بدل الحاجّين ومابمعناه، ليعمّ الفريقين.

وربّما يخطر بالبال أنّ التّعبير به تمثيل لحالتهم النّفسيّة؛ حيث إنّهم يقصدون بيت الله، فهم يعيشون أحسن الحالات، ويحلّون أشرف المقامات. وهذا يتجلّى لنا لو التفتنا إلى أنّ «أمّ» ليس مطلق القصد، بل قصد تمركز في المقصود، وقد سبق.

وثانيًا: أنّه اللّفظ الوحيد الّذي جاء في القرآن من مادّة «أم م» بمعنى القصد، رغم أنّه المعنى الأصليّ للكلمة عند بعضهم، كما سبق. والقرآن قد أعطى الأولويّة لغيره من المعاني، وهي حسب عدد مجيئها في القرآن: الأُمّة، والأُمّ، والإمام، والأُمّيّ، والأمام، وآمّين. فما هو الوجه في ذلك؟ لعلّه من أجل شيوع لفظ آخر، مثل «قصد» و«رام» مكان «أمّ» يوم ذاك في مكّة، أو هو دليل على أصالة غيره في هذه المادّة، كالأُمّ أو الأُمّة، حسب المختار عندنا.

وثالثًا: جاءت هذه الكلمة مثل «أمام» أيضًا مرّة واحدة في القرآن، ولم تتكرّر، من دون ضرورة تقتضيها «الفواصل» الّتي علّلنا بها ماجاء من الكلمات مرّة واحدة، إذ هي جاءت وسط الآية دون آخرها، فما هو تخريج ذلك؟ لعلّه ماسبق من تجسيم وتمثيل حالتهم الرّوحيّة.

ورابعًا: (آمّين) عطف على ماقبلها من (شَعَآئِرَ) و(الشَّهْرَ الْحَرَام) و(الْهَدْىَ) و(الْقَلَآئِدَ)، فيتعلّق به (لَاتُحِلُّوا). ومعنى إحلالها التّعدّي عليها، وهتك حرمتها، وتضييعها. وعليه، فإحلال قاصدي البيت الحرام التّجاوز والتّعدّي عليهم قتلًا وإيذاءً وسخريّة ونحوها. وهذا تمثيل آخر لشرف هؤلاء أيضًا، حيث عُدّوا من جملة شعائر الله الّتي يجب تعظيمها، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ الحجّ: ٣٢، وأنّ الله قد جعل الصّفا والمروة والبُدْن وغيرها من شعائر الله، وهي أشياء ليس لها روح، فكيف بأُناس يحملون في قلوبهم الإيمان مع قصد بيت الله الحرام؟!

أ م ن

٦٨ لفاظًا، ٨٧٩ مرّة: ٣٥٨ مكّيّة، ٥٢١ مدنيّة

في ٧٧ سورة: ٥٣ مكّيّة، ٢٤ مدنيّة

أمِنَ ٤: ٣ ـ ١
أمِنوا ٢: ٢
أمِنتُم ٦: ٤ ـ ٢
أمِنتكم ١: ١
يأمَن ١: ١
يأمنوا ١: ـ ١
يأمنوكم ١: ـ ١
تأمَنْه ٢: ـ ٢
تأمَنّا ١: ١
آمنكم ١: ١
آمِنًا ٦: ٤ ـ ٢
آمنون ٢: ٢
آمنين ٧: ٦ ـ ١
الآمنين ١: ١
آمنة ١: ١

مأمون ١: ١
أمين ١١: ١١
الأمين ٣: ٣
مأمنَه ١: ـ ١
أمانته ١: ـ ١
الأمانة ١: ـ ١
أماناتهم ٢: ٢
أماناتكم ١: ـ ١
الأمانات ١: ـ ١
أمنًا ٢: ـ ٢
أمنَة ٢: ـ ٢
الأمْن ٣: ٢ ـ ١
آمَن ٣٣: ١٦ ـ ١٧
آمنهم ١: ١
آمَنوا ٢٥٨: ٧٢ ـ ١٨٦

آمنْتُ ٥: ٤ ـ ١
آمنتم ١٠: ٦ ـ ٤
آمنْتُ ٣: ٣
آمنّا ٣٣: ١٢ ـ ٢١
يؤمِن ٢٨: ١٤ ـ ١٤
ليؤمنَنّ ١: ـ ١
يؤمنون ٨٧: ٦٠ ـ ٢٧
يؤمنوا ١٨: ١٣ ـ ٥
ليؤمنُنّ ١: ١
يؤمنٌ ٢: ـ ٢
تؤمِن ٣: ١ ـ ٢
تؤمنون ٨: ١ ـ ٧
تؤمنوا ١٢: ٣ ـ ٩
لتؤمنُنّ ١: ـ ١
تؤمن ١٣: ٦ ـ ٧

لتؤمننّ ١: ١
آمِنْ ١: ١
آمِنوا ١٨: ٣ ـ ١٥
مؤمن ١٤: ٧ ـ ٧
المؤمن ١: ـ ١
مؤمنًا ٧: ٢ ـ ٥
مؤمنَيْن ١: ١
مؤمنون ٦: ٣ ـ ٣
المؤمنون ٢٩: ٤ ـ ٢٥
مؤمنين ٣٩: ٢٢ ـ ١٧
المؤمنين ١٠٥: ٣٩ ـ ٦٦
مؤمنة ٦: ـ ٦
مؤمنات ٣: ـ ٣
المؤمنات ١٩: ٢ ـ ١٧
إيمان ١: ١

الإيمان	١٧: ٤ ـ ١٣	إيمانهم	٧: ٤ ـ ٣
إيمانًا	٧: ١ ـ ٦	إيمانهنّ	١: ١ ـ ١
إيمانه	٢: ٢	إيمانكم	٧: ٧ ـ ٧
إيمانها	٣: ٣	أُوْتُمِن	١: ١ ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الأمن: ضدّ الخوف، والفعل منه: أمِنَ يأمَن أمنًا. والمأمَن: موضع الأمْن.

والأمَنَة من الأمْن: اسم موضوع من أمِنت. والأمان: إعطاءُ الأمَنَة.

والأمانة: نقيض الخيانة، والمفعول: مأمون وأمين، ومؤتَمَن من (ائتمنه).

والإيمان: التّصديق نفسه، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق.

والتّأمين من قولك: آمين، وهو اسم من أسماء الله.

وناقة أمُون: وهي الأمينة الوثيقة، وهذا فَعول جاء في معنى المفعول. ومثله: ناقة عضوب، يُعصب فخِذها حين تُحلب حتّى تدرّ. (٨: ٣٨٨)

أبو زَيْد: قالوا: ماأمَنتُ أن أجد صحابةً إيمانًا، أي ماوَثِقتُ أن أجد صحابةً إيمانًا، والإيمان: الثّقة.

وقال أبو الصّقر: ماآمَنتُ أن أجد صحابةً إيمانًا، فمعناه ماكِدْتُ أجدُ صحابةً. (١٩٣)

نحوه اللّحيانيّ. (الأزهَريّ ١٥: ٥١٦)

الأصمَعيّ: الأمين: المؤتَمَن والمؤتَمِن. [ثمّ استشهد بشعر] (الأضداد: ٥١)

مثله أبو حاتِم، وابن السّكّيت، والصّاغانيّ (الأضداد: ١٠٣، ٢٠٤، ٢٢٣).

اللّحيانيّ: أمِنَ فلان يأمَن أمْنًا، وأمَنًا وأمانًا وأمَنَةً، فهو آمِن، قال الله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ﴾ الأنفال: ١١.

رجل أُمَنَة: للّذي يأمَنه النّاسُ ولايخافون غائلته.

ويقال: رجل أمَنَة، بالفتح، للّذي يصدّق بكلّ مايسمع ولايكذّب بشيء. ورجل أُمَنَة أيضًا، إذا كان يطمئنّ إلى كلّ أحد.

وسمِعتُ أبازياد يقول: أنت في أمْنٍ من ذاك، أي في أمان.

ويقال: آمَن فلان العدوّ إيمانًا، فأمِن يأمَن، والعدوّ مُؤْمَن.

ويقال: ماكان فلان أمينًا، ولقد أمُن يأمُن أمانةً.

وإنّه لرجل أُمّان، أي له دِينٌ. [ثمّ استشهد بشعر]

رجل أمِن وأمين، بمعنى واحد، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ التّين: ٣، تأويله: الآمِن. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ١٥: ٥١٠)

ابن الأعرابيّ: الأمِن: المستجير ليأمَن على نفسه. (ابن منظور ١٣: ٢٢)

أبو نَصْرالباهِليّ: التّاجر الأُمّان هو الأمين. (الأزهَريّ ١٥: ٥١١)

ابن السّكّيت: المأمونة: المستراد لمثلها. (٣٣١)

ابن قُتَيْبَة: الأمَنَة: الأمن، يقال: وقعَتِ الأمَنَةُ في الأرض، ومنه يقال: أعطيته أمانًا، أي عهدًا يأمن به. (١١٤)

ثَعْلَب: الأمانة والأمَنَة: نقيض الخيانة، لأنّه يُؤمَن

أذاه، وقد أمِنَه وأمَّنه وأتمنه واتّمنه. (ابن‌منظور ١٣: ٢٢)

إذا دعوتَ قلتَ: أمين، بقصر الألف، وإن شئتَ طوّلتَ، وهو إيجاب: رَبِّ افعَلْ. (الأزهَريّ ١٥: ٥١٣)

الزّجّاج: في قول القارئ بعد الفراغ من قراءة فاتحة الكتاب: آمين: فيه لغتان:

تقول العرب: أمين بقصر الألف، وآمين بالمدّ. [ثمّ استشهد بشعر] ومعناهما: اللّهمّ استجب. وهما موضوعان في موضع اسم الاستجابة، كما أنّ «صَهْ» موضوع موضع «سكوتًا». وحقّهما من الإعراب الوقف، لأنّهما بمنزلة الأصوات؛ إذ كانا غير مشتقّين من فعل، إلّا أنّ النّون فتحت لالتقاء السّاكنين، ولم تُكسر النّون لثقل الكسرة بعد الياء، كما فتحوا: أينَ، وكيفَ.

(الأزهَريّ ١٥: ٥١٢)

نحوه أبو سَهْل الهَرَويّ. (٨٦)

ابن الأنباريّ: في الحديث: «آمينَ خاتَمُ ربِّ العالمين» فيه لغتان: آمينَ، مطوّلة الألف، مخفّفة الميم. وأمين على مثال «فعيل»، معناه أنّه طابَعُ الله على عباده، لأنّه يدفع به الآفات والبلايا، فكان كخاتم الكتاب الّذي يصونه ويمنع من إفساده وإظهارِ مافيه.

وفي حديث آخر: «آمينَ درجة في الجنّة»، معناه أنّه حرف يكتسب به قائله درجةً في الجنّة.

وفي الحديث: «نهران مؤمنان ونهران كافران»، جعلهما مؤمنَين، على التّشبيه، لأنّهما يفيضان على الأرض، فيسقيان الحَرْثَ بلامؤونة. وجعلهما كافرين، لأنّهما لاينفعان ولايسقيان. فهذان في الخير والنّفع كالمؤمنَيْن، وهذان في قلّة النّفع كالكافِرَين.

(الهَرَويّ ١: ٩٢)

الأزهَريّ: «التّاجرُ الأُمّان» هو الأمين. وقال بعضهم: الأُمّان: الّذي لايَكتُب، لأنّه أُمّيّ. وقال بعضهم: الأُمّان: الزّرّاع. [ثمّ استشهد بشعر]

وقرأتُ في نوادر الأعراب: أعطيت فلانًا مِن آمَنِ مالي، ولم يفسّر. كأنّ معناه مِن خالص مالي، ومن خالص دواء المَشْي. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ٥١١)

روي عن عدّة طُرق أنّ «الأمين» اسم من أسماء الله تعالى. (١٥: ٥١٣)

يقال: أمّن الإمام والدّاعي تأمينًا، إذا قال بعد الفراغ من أُمّ الكتاب: آمين. (١٥: ٥١٦)

الجَوهَريّ: الأمان والأمانة بمعنًى. وقد أمِنتُ فأنا آمِن. وآمنتُ غيري، من الأمنِ والأمان. والإيمان: التّصديق.

والله تعالى المؤمن، لأنّه آمَن عباده من أن يظلمهم.

وأصل «آمَن» أأمن بهمزتين، لُيّنت الثّانية. ومنه المُهَيْمِن، وأصله «مؤأمِن» لُيّنت الثّانية وقلبت ياءً، وقلبت الأُولى هاءً.

والأمْن: ضدّ الخوف. والأمَنَة بالتّحريك: الأمْن، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿أَمَنَةً نُعَاسًا﴾ آل عمران: ١٥٤.

والأمَنَة أيضًا: الّذي يثق بكلّ أحد، وكذلك الأُمَنَة مثال الهُمَزَة.

وأمِنْتُه على كذا وأتمنته بمعنًى. وقُرئ: ﴿مَالَكَ لَاتَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ يوسف: ١١، بين الإدغام وبين الإظهار. قال الأخفش: والإدغام أحسن.

وتقول: أُوْتُمن فلان، على مالم يُسمّ فاعله، فإن ابتدأتَ به صيّرتَ الهمزة الثّانية واوًا، لأنّ كلّ كلمة اجتمع في أوّلها همزتان وكانت الأُخرى منهما ساكنة فلك أن تصيّرها واوًا إن كانت الأُولى مضمومة، أو ياءً إن كانت الأُولى مكسورة نحو ائتمنه، أو ألفًا إن كانت الأُولى مفتوحة نحو آمَن.

واستأمن إليه، أي دخل في أمانه. وقوله تعالى: ﴿وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ التّين: ٣، قال الأخفش: يريد الآمِن، وهو من الأمْن. وقد يقال: الأمين: المأمون.

والأُمّان بالضّمّ والتّشديد: الأمين.

والأمُون: النّاقة الموثّقة الخلق، الّتي أُمنت أن تكون ضعيفة.

وآمينَ في الدّعاء يُمدّ ويقصّر، وتشديد الميم خطأ. ويقال: معناه كذلك فليكن، وهو مبنيّ على الفتح مثل «أينَ» و«كيفَ» لاجتماع السّاكنين وتقول منه: أمّن فلانٌ تأمينًا. (٥: ٢٠٧١)

ابن فارِس: الهمزة والميم والنّون أصلان متقاربان: أحدهما: الأمانة الّتي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر: التّصديق. والمعنيان -كما قلنا- متدانيان. يقال: أمِنت الرّجل أمْنًا وأمَنةً وأمانًا، وآمنني يُؤمنني إيمانًا.

والعرب تقول: رجل أُمّان، إذا كان أمينًا. وبيتٌ آمِن: ذوأمْن، قال الله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥.

أمّا قولهم: أعطيتُ فلانًا مِن آمَن مالي، فقالوا: معناه من أعزّه عليّ. وهذا وإن كان كذا فالمعنى معنى الباب كلّه، لأنّه إذا كان من أعزّه عليه فهو الّذي تسكن نفسه.

وفي المثل: «مِن مأمَنه يُؤتَى الحَذِر» ويقولون: «البلويُّ أخوك ولاتأمَنْه» يراد به التّحذير.

وأمّا التّصديق فقول الله تعالى: ﴿وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي مُصدِّق لنا.

وقال بعض أهل العلم: إنّ «المؤمن» في صفات الله تعالى هو أن يَصْدُق ماوعَدَ عبدَه من الثّواب.

وقال آخرون: هو مؤمنٌ لأوليائه يُؤمِنهم عذابه ولايظلمُهم، فهذا قد عاد إلى المعنى الأوّل.

ومن الباب الثّاني ـ والله أعلم – قولنا في الدّعاء: «آمين» قالوا: تفسيره اللّهمّ افْعَل، ويقال: هو اسم من أسماء الله تعالى. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٣٣)

أبو هِلال: الفرق بين الأمين والمأمون: أنّ الأمين الثّقة في نفسه، والمأمون الّذي يأمنه غيره. (١٨٩)

الفرق بين التّقيّ والمتّقيّ والمؤمن: أنّ الصّفة بالتّقيّ أمدح من الصّفة بالمتّقيّ، لأنّه عدل عن الصّفة الجارية على الفعل للمبالغة؛ والمتّقيّ أمدح من المؤمن، لأنّ المؤمن يطلق بظاهر الحال والمتّقيّ لايطلق إلّا بعد الخبرة، وهذا من جهة الشّريعة، والأوّل من جهة دلالة اللّغة؛ والإيمان: نقيض الكفر والفسق جميعًا، لأنّه لايجوز أن يكون الفعل إيمانًا فسقًا كما لايجوز أن يكون إيمانًا كفرًا إلّا أنّ تقابُلَ النّقيض في اللّفظ بين الإيمان والكفر أظهر. (١٨٣)

الهَرَويّ: وفي الحديث: «الأمانة غِنًى» أي سبب الغِنى. المعنى أنّ الرّجل إذا عُرِف بها كثر معاملوه، فصار ذلك سببًا لغناه.

وفي حديث عُقْبَة بن عامر: «أسْلَم النّاسُ وآمَنَ

عَمروبن العاص» كأنّ هذا إشارة إلى جماعة آمنوا معه خوفًا من السّيف ونافقوا، وأنّ عَمْرًا كان مخلصًا في إيمانه. وهذا من العامّ الّذي يراد به الخاصّ. (١: ٩٤)

ابن سِيدة: ماأحسَنَ أمنَتَكَ وإمْنَك، أي دينَك وخُلقَك. (ابن منظور ١٣: ٢٣)

الأمُون: النّاقة أُمنت أن تكون ضعيفة، هي ناقة أمُون. (الإفصاح ٢: ٧٣٠)

الطُّوسيّ: الأمْن: سكون النّفس إلى الحال المنافية لانزعاجها.

والأمْن والثّقة والطّمأنينة، نظائر في اللّغة. وضدّ الأمْن الخوف، وضدّ الثّقة الرّيبة، وضدّ الطّمأنينة الانزعاج.

والأمْن: الثّقة بالسّلامة من الخوف. (٤: ٥١٠)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٥٢)

الأمْن: هو اطمئنان النّفس إلى السّلامة من الخوف. والأمْن: عِلم بسلامة النّفس من الضّرر، يقال: أمِن يأمَن أمْنًا، وأمِنه يُؤمنه إيمانًا وأمانًا. (١٠: ٦٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٢٤٧)

الرّاغِب: أصل الأمن: طمأنينة النّفس وزوال الخوف. والأمْن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويُجعل الأمان تارةً اسمًا للحالة الّتي يكون عليها الإنسان في الأمْن، وتارةً اسمًا لما يُؤمَن عليه الإنسان، نحو قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، أي ماائتُمِنتم عليه.

و«آمَنَ» إنّما يقال على وجهين: أحدهما: متعدّيًا بنفسه، يقال: آمنتُه، أي جعلت له الأمْن. ومنه قيل لله: مؤمن. والثّاني: غير متعدّ، ومعناه صار ذاأمْن.

ويقال: رجل أمَنَةٌ وأُمَنَة: يثق بكلّ أحد، وأمين وأمان: يُؤمن به.

والأمُون: النّاقة يُؤمَن فتورها وعُثورها. (٢٥)

الزَّمَخْشَريّ: أمِنْتُه وآمَنْتُه غيري، وهو في أمْنٍ منه وأمَنَةٍ، وهو مُؤتَمَن على كذا، وقد ائتمنتُه عليه ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ﴾ البقرة: ٢٨٣، وبلّغه مأمَنَه.

واستأمَن الحربيّ: استجار ودخل دارَ الإسلام مستأمِنًا، وهؤلاء قومٌ مستأمِنة.

ويقول الأمير للخائف: لك الأمان، أي قد أمّنتُك.

﴿وَمَااَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق. وماأُومِن بشيءٍ ممّا يقول، أي ماأُصدّق وماأثق. وماأُومِن أن أجد صحابةً، يقوله ناوي السّفر، أي ماأثق أن أظفر بمن أُرافقه.

وفلان أمَنَة، أي يأمَن كلّ أحد ويثق به، ويأمَنه النّاس ولايخافون غائلته. وأمّن على دعائه.

وتقول: رأيت جماعةً مؤمنين: داعين لك مُؤمّنين.

ومن المجاز: فرسٌ أمين القُوى، وناقةٌ أمُون: قويّةٌ مأمون فتورها، جُعل الأمن لها وهو لصاحبها، كقولهم: ضَبُوتٌ وحَلُوبٌ.

وأعطيت فلانًا من آمَن مالي، أي من أعزّه عليّ وأنفَسِه، لأنّه إذا عزّ عليه لم يَعقِرْه، فهو في أمْن منه ﴿اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧، ذاأمن. (أساس البلاغة: ١٠)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى «المُؤمِن» هو الّذي يَصْدُق عباده وعده، فهو من الإيمان التّصديق، أو يُؤمّنهم

في القيامة من عذابه، فهو من الأمان، والأَمن: ضدّ الخوف.

ومنه الحديث: «لايزني الزّاني وهو مؤمن» قيل: معناه النّهي وإن كان في صورة الخبر. والأصل حذف الياء من «يزني» أي لايَزنِ المؤمنُ ولايسرق ولايَشرب، فإنّ هذه الأفعال لاتليق بالمؤمنين.

وقيل: هو وعيد يُقصَد به الرّدع، كقوله ﷺ: «لاإيمانَ لمن لاأمانة له»، «والمُسْلِمُ مَنْ سَلِم المسلمون من لسانه ويده».

وقيل: معناه لايزني وهو كامل الإيمان.

وقيل: معناه إنّ الهوى يغطّي الإيمان، فصاحب الهوى لايَرى إلّا هواه، ولاينظر إلى إيمانه النّاهي له عن ارتكاب الفاحشة، فكأنّ الإيمان في تلك الحالة قد انعدم.

وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: «الإيمان نَزِهٌ فإذا أذنب العَبْدُ فارَقَه».

ومنه الحديث الآخر: «إذا زنى الرّجل خرج منه الإيمان فكان فوق رأسه كالظُّلّة، فإذا أقلع رجع إليه الإيمان». وكلّ هذا محمول على المجاز، ونفي الكمال دون الحقيقة في رفع الإيمان وإبطاله.

وفي الحديث: «النّجوم أَمَنَةُ السّماء، فإذا ذهبت النّجوم أتى السّماء ماتُوعَد، وأنا أَمَنَةٌ لأصحابي، فإذا ذهبتُ أتى أصحابي مايُوعَدون، وأصحابي أَمَنَةٌ لأُمّتي، فإذا ذهبَ أصحابي أتى أُمّتي ماتُوعَد».

أراد بوَعْد السّماء: انشقاقها وذهابها يوم القيامة. وذهاب النّجوم: تكويرها وانكدارها وإعدامها. وأراد بوَعْد أصحابه: ماوقع بينهم من الفتَن. وكذلك أراد بوعد الأُمّة.

والإشارة في الجملة إلى مجيء الشّرّ عند ذهاب أهل الخير، فإنّه لمّا كان بين أظهُرِهم كان يبيّن لهم مايختلفون فيه، فلمّا تُوفّي جالت الآراء واختلفت الأهواء، فكان الصّحابة رضي الله عنهم يُسندون الأمر إلى الرّسول ﷺ في قول أو فعل أو دلالة حال، فلمّا فُقِد قلّت الأنوار وقويت الظُّلَمُ، وكذلك حال السّماء عند ذهاب النّجوم. «والأَمَنَة» في هذا الحديث جمع «أمين» وهو الحافظ.

وفي حديث نزول المسيح ﷺ: «وتقع الأَمَنَة في الأرض» الأمَنَة هاهنا: الأمن، كقوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ اَمَنَةً مِنْهُ﴾ الأنفال: ١١، يريد أنّ الأرض تمتلئ بالأمن، فلايخاف أحد من النّاس والحيوان.

وفي الحديث: «المؤذّنُ مؤتَمَنٌ» مؤتَمَن[1] القوم: الّذي يثقون إليه ويتّخذونه أمينًا حافظًا، يقال: أُوْتُمِن الرّجل فهو مؤتَمَنٌ، يعني أنّ المؤذّن أمين النّاس على صلاتهم وصيامهم.

وفيه: «المجالس بالأمانة» هذا نَدْبٌ إلى ترك إعادة مايجري في المجلس من قول أو فعل، فكأنّ ذلك أمانة عند مَن سَمِعه أو رآه. و«الأمانة» تقع على الطّاعة والعبادة والوديعة والثّقة والأمان، وقد جاء في كلّ منها حديث.

وفي حديث أشراط السّاعة: «والأمانة مَغْنَمًا» أي يرى مَن في يده أمانة أنّ الخيانة فيها غنيمة قد غَنِمها.

وفيه: «الزّرع أمانة والتّاجر فاجر» جعل الزّرع أمانةً لسلامته من الآفات الّتي تقع في التّجارة، من التّزيّد في القول والحَلِف وغير ذلك.

(١) الزّيادة في اللّسان ١٣: ٢٢.

وفيه: «أستَوْدِعُ اللهَ دِينَكَ وأمانَتَكَ» أي أهْلَكَ ومن تُخَلِّفُه بعدك منهم، ومالَكَ الّذي تُودِعُه وتَسْتَحْفِظُه أمينَك ووكيلَك. [وفيه أحاديث أُخر فراجع] (١: ٦٩)

الفَيُّوميّ: أمِن زيد الأسَدَ أمْنًا، وأمِن منه، مثل سَلِم منه، وزنًا ومعنًى. والأصل أن يُستعمل في سكون القلب، يتعدّى بنفسه وبالحرف. ويُعدّى إلى ثان بالهمزة، فيقال: آمنتُه منه. وأمِنتُه عليه بالكسر، وأتْمَنتُه عليه فهو أمين.

وأمِن البَلَد: اطْمَأنّ به أهله، فهو آمِنٌ وأمينٌ. وهو مأمون الغائلة، أي ليس له غور ولامكرٌ يُخشى.

وآمنتُ الأسير، بالمدّ: أعطيته الأمان فأمِن هو، بالكسر.

وآمنت بالله إيمانًا: أسلمت له.

وأمِن بالكسر أمانةً فهو أمين، ثمّ استُعمل المصدر في الأعيان مجازًا فقيل: الوديعة: أمانةٌ ونحوه، والجمع: أمانات.

و«أمين» بالقصر في لغة الحجاز وبالمدّ في لغة بني عامر، والمدّ إشباع بدليل أنّه لايُوجَد في العربيّة كلمةٌ على «فاعيل» ومعناه اللّهمّ استجب. وقال أبو حاتم: معناه كذلك يكون. وعن الحَسَن البصريّ: أنّه اسم من أسماء الله تعالى.

والموجود في مشاهير الأُصول المعتمَدة أنّ التّشديد خطأ. وقال بعض أهل العلم: التّشديد لغة، وهو وَهَمٌ قديم، وذلك أنّ أبا العبّاس أحمد بن يحيى قال: وآمين مثال عاصين لغةٌ، فتوهّم أنّ المراد صيغة الجمع، لأنّه قابله بالجمع، وهو مردود بقول ابن جنّيّ وغيره: أنّ المراد موازنة اللّفظ لاغير. قال ابن جنّيّ: وليس المراد حقيقة الجمع، ويؤيّده قول صاحب «التّمثيل» في الفصيح: والتّشديد خطأ، ثمّ المعنى غير مستقيم على التّشديد، لأنّ التّقدير: ولاالضّالّين قاصدين إليك، وهذا لايَرْتبط بما قبله، فافهمه.

وأمَّنْت على الدّعاء تأمينًا: قلت عنده: آمين.

واستأمَنَه: طلَبَ منه الأمان، واستأمن إليه: دخل في أمانه. (٢٤)

الفيروزاباديّ: الأمْنُ والآمِن كصاحب: ضدّ الخوف.

أمِن كفَرِح أمْنًا وأمانًا بفتحهما، وأمْنًا وأمَنَةً محرّكتين، وإمْنًا بالكسر، فهو أمِنٌ وأمينٌ كفَرِح وأمير.

ورجلٌ أُمَنَة كهُمَزة ويُحرَّك: يأمَنُه كلّ أحدٍ في كلّ شيء، وقد آمَنَه وأمَّنَه.

والأمِن ككَتِف: المستجير ليأمَن على نفسه.

والأمانةُ والأمَنَة: ضدّ الخيانة. وقد أمِنه كسمِع، أمَّنه تأمينًا وائتمَنَه واستأمنه، وقد أمُن ككرُم، فهو أمين.

وأُمّانٌ كرُمّان: مأمونٌ به ثِقةٌ.

وماأحسنَ أمْنَك، ويُحرَّك: دينَك وخُلُقَك.

وآمَن به إيمانًا: صدّقه، والإيمان: الثّقة، وإظهار الخضوع، وقبول الشّريعة. والأمين: القويّ، والمُؤْتَمِن والمُؤْتَمَن: ضدٌّ، وصفة الله تعالى.

وناقة أمُون: وثيقة الخَلْق، جمعه ككُتُب.

وأعطيته من آمَن مالي: من خالصه وشريفه.

وماأمِن أن يَجِد صحابةً: ماوَثِق أو ماكاد.

وآمينُ، بالمدّ والقصر وقد يشدّد الممدود ويُمالُ أيضًا عن الواحديّ في «البسيط»: اسم من أسماء الله تعالى،

ومعناه اللّهمّ استجب، أو كذلك فليكنْ، أو كذلك فافعَلْ.

والأُمّان كرُمّان: مَن لايكتب لأنّه أُمّيّ، والزّرّاع.

و﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ الأحزاب: ٧٢، أي الفرائض المفروضة، أو النّيّة الّتي يعتقدها فيما يُظهره باللّسان من الإيمان ويؤدّيه من جميع الفرائض في الظّاهر، لأنّ الله تعالى ائتمنَه عليها ولم يُظهرها لأحد من خَلْقه. فمن أضمَرَ من التّوحيد مثل ماأظهرَ، فقد أدّى الأمانة. (٤: ١٩٩)

الطُّرَيحيّ: أمِنْتُه على كذا وائتمنْتُه بمعنًى. [إلى أن قال:]

وفي الدّعاء «وأخرِجْني من الدّنيا آمنًا» أي من الذّنوب الّتي بيني وبينك، بأن توفّقني للتّوبة منها قبل الموت، ومن الّتي بيني وبين خلقك، بأن توفّقني للخلاص منها.

وفيه: «لاتؤمنّي مكرَك» قيل فيه: كالاستدراج ونحوه.

وفيه: «المجالس بالأمانة وليس لأحد أن يحدّث بحديث يكتمه صاحبه إلّا أن يكون لله أو ذاكرًا له بخير».

فقوله: «بالأمانة» أي كالوديعة الّتي يجب حفظها.

وفي «المجمع» في قوله: «المجالس بالأمانة» إلّا ثلاثة، كما إذا سمع في المجلس قائلًا يقول: أُريد أقتل فلانًا، وأُريد الزّنى بفلانة، أو آخذ ماله، فإنّه لايستره.

وفي حديث أبي عبد الله عليه السلام: «المجلس بالأمانة وليس لأحد أن يحدّث بحديث يكتمه صاحبه إلّا بإذنه إلّا أن يكون ثقةً أو ذاكرًا له بخير».

وفي حديث الرّضا عليه السلام مع الرّشيد: «المجالس بالأمانة، وخاصّةً مجلسك، فقال: لابأس عليك».

والأمين: المؤتَمن على الشّيء، ومنه محمّد صلّى الله عليه وآله أمين الله على رسالته.

وفي الحديث: «المؤذّنون أُمناء المسلمين على صلاتهم وصيامهم ولحومهم ودمائهم» أي ممّن يصدّقونهم ويأتمنونهم على ذلك كلّه.

قيل في شرح الحديث: أمّا في الصّلاة والصّيام فظاهر، وأمّا في اللّحوم والدّماء فقيل فيه: إنّ من صدر منه ذلك جاز استحلال لحمه الّذي يؤخذ منه، ولحمٌ يؤخذ من بلد هو فيه، وأمّا في الدّماء فمعناه أنّ من صدر منه إهراق دم جاز استحلاله، ومثله: «العلماء أُمناء مالم يدخلوا في الدّنيا».

والأمانُ: عدم الخوف.

وفي حديث النّبيّ صلّى الله عليه وآله: «كساهُ الله مِن حُلَل الأمان».

قال بعض الشّارحين: المراد أمان أُمّته من النّار، فإنّ الله تعالى قال له: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ الضّحى: ٥، وهو صلّى الله عليه وآله لايرضى بدخول أحد من أُمّته إلى النّار، كما ورد في الحديث.

وحُلَل الأمان: استعارة وذِكْر الكسوة ترشيح.

وآمين بالمدّ والقصر لغة، بمعنى اللّهمّ استجب، وعند بعضهم: فليكن كذلك.

وأمّنتُ على الدّعاء تأمينًا: قلت: عنده آمين. ومنه: «فلان يدعو وفلان يؤمّن على دعائه».

والرّجل المأمون: المتّصف بالأمانة، وكذا الحائض المأمونة. (٦: ٢٠٣ ـ ٢٠٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أمِن: وَثِق واطمأنّ

وصدّق، وآمنَ به: وَثِق به وركَنَ إليه فهو آمن ، وأمِنَه واثتمنه: اتّخذه أمينًا، وآمن إيمانًا: أذعن وصدّق.

والأمْن: ضدّ الخوف.

والأمانة: ضدّ الخيانة ، وهي أيضًا الوديعة، وهي الحقوق الّتي تجب مراعاتها والمحافظة عليها، من أمور الدّين أو الدّنيا.

والإيمان: الإذعان والتّصديق المطلق بالقلب، والإقرار باللّسان، وهو نقيض الكفر.

والأمين والمأمون: الموثوق به، والمأْمَن: موضع الأمْن.

والمؤمن: من أسماء الله الحسنى، بمعنى واهب الأمْن، أو أنّه سبحانه المؤمن بعزّته وجلاله. (٤٧)

مجمع اللُّغة: ١ـ أمِن صاحبه كفهِم، وأمِنه على ماله وأمِنه بماله: وثِق به. ومصدره الأمانة: ضدّ الخيانة.

٢ـ أمِن أمْنًا وأمَنَةً: لم يَخَفْ، فهو آمن وهي آمنة وهم آمنون.

٣ـ آمنه: جعل له الأمْن.

٤ـ آمَنَ يُؤمن إيمانًا: أذعن وصدّق، ومعاني المادّة كلّها ترجع إلى الاطمئنان.

٥ ـ ائْتمنه على حقّه: وثِق به وجعله أمينًا، حافظًا له.

٦ـ والآمِن: اسم فاعل ومؤنّثه آمنة، وهو المطمئنّ غير الخائف، أو هو الآمِن أصحابه، أو المنسوب إلى الأمن. وجمع آمِن: آمنون.

٧ـ والأمانة: مصدر أمِنه أمانة، وأُطلقت «الأمانة» على الحقوق المرعيّة الّتي يجب المحافظة عليها وأداؤها. وجمع الأمانة: أمانات.

٨ ـ والأَمْن والأَمَنَة: عدم الخوف.

٩ـ والأمين: هو الثّقة المؤْتَمن، وقد يكون الأمين بمعنى الآمن أو المأمون.

١٠ـ والإيمان: هو الإذعان والتّصديق.

١١ـ المأْمَن: هو مكان الأمْن.

١٢ـ ومأمون: اسم مفعول، وجاء من أمِنه، بمعنى وثق به واطمَأنّ إليه.

١٣ـ ومؤمن: اسم فاعل من آمن يُؤمن، بمعنى أذعن وصدّق، وجمعه: مؤمنون، ومؤنّثه مؤمنة، وجمعها: مؤمنات. والمؤمن من أسماء الله، ولم يجئ إلّا في قوله تعالى: ﴿لَاإِلٰـهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ الحشر: ٢٣. (١: ٥٥)

محمود شيت: ١ـ أ ـ أمِنَ أمْنًا وأمانًا، وأمانةً، وأمَنًا، وإمْنًا، وأمَنَةً: اطمَأنّ ولم يَخَفْ، فهو آمِنٌ وأمِنٌ وأمين. يقال: لك الأمان، أي قد آمنتُك. وأمِن البلد: اطمأنّ فيه أهله. وأمِن الشّرّ ومنه: سَلِم.

ب ـ أمُنَ أمانة: كان أمينًا.

ج ـ آمَن إيمانًا: صار ذاأمْن. وآمَن به: وثِق به، وصدّق. وآمن فلانًا: جعله يأمَن.

د ـ أمَّن على دعائه: قال: آمين. وأمَّن على الشّيء: دفع مالًا منجّمًا لينال هو أو ورثته قدرًا من المال متّفقًا عليه، أو تعويضًا عمّا فقد. يقال: أمّن على حياته أو على داره أو سيّارته. وأمّن فلانًا: جعله في أمْن.

هـ ـ ائتَمن فلانًا: أمِنَه، وائتمن فلانًا على الشّيء: جعله أمينًا عليه.

و ـ استأْمَن إليه: استجاره وطلب حمايته، ويقال:

استأمن الحربيّ: استجار ودخل دار الإسلام مستأمِنًا. واستأمن فلانًا: طلب منه الأمان.

ز ـ الأمانة: الوديعة، والأمانة: ضدّ الخيانة.

ح ـ الأمَنَة والأُمَنَة: مَن يؤمن بكلّ مايسمع، ويطمئنّ إلى كلّ أحد، والّذي يأمنه كلّ أحد في كلّ شيء.

ط ـ الأمَنَة: الّذي يأمنه كلّ أحد في كلّ شيء.

ي ـ الأمون: المطيّة المأمونة لاتعثُر ولاتفتُر، جمعه: أُمُن.

ك ـ أمين: آمين.

ل ـ الأمين: الحافظ الحارس، والأمين: المأمون، ومن يتولّى رقابة شيء أو المحافظة عليه، جمعه: أمناء.

م ـ الإيمان: التّصديق، والإيمان شرعًا: التّصديق بالقلب والإقرار باللّسان.

٢ـ أ ـ الأمْن: حماية الجيش من عدوّه، وكتمان أسراره ونيّاته. والأمْن: مبدأ من مبادئ الحرب، وهو توفير الحماية للجيش ولخطوط مواصلاته من المباغتة، ومنع العدوّ من الحصول على المعلومات عنه. والأمْن: دائرة للشُّرطة مسؤولة عن مراقبة المشبوهين من الشّعب ومن الأجانب. وحضيرة الأمْن: مسؤولة عن حماية القطعات من مباغتة العدوّ لها، ومكافحة الجواسيس والمخرّبين.

ب ـ تأمين السّلاح: تفريغه من عتاده أو قفله بصمّامات الأمان.

ج ـ الأمان، مسمار الأمان: هو قفل السّلاح لجعله أمينًا. ومسمار الأمان: هو مسمار متحرّك مثبت في الأسلحة الخفيفة، يمكن تأمين السّلاح به؛ وذلك يمنع تقدّم «الأقسام» ليحدث فعل الرّمي.

كِلاّب الأمان: كلاّب يُستخدم في المدافع والأسلحة الثّقيلة، يمكن تأمين السّلاح به؛ وذلك بمنع إبرة الرّمي من التّقدّم ليحدث فعل الرّمي.

منطقة الأمان: هي المنطقة الّتي تكون خارج منطقة انتشار القنابل ومنطقة المدفع.

صمّام الأمان: سِلْك من معدن خاصّ موجود على بدن الصّمّامة من الدّاخل ملفوف بعكس دوران القنبلة بعد خروجها من المدفع، يبدأ بالتّحرّر نتيجة دوران القنبلة، فإذا ماتمّ تحرّره أصبحت القنبلة جاهزة للانفلاق بعد اصطدامها بجسم صلب.

قفل الأمان: قفل موجود في صمّامات التّوقيت، وخاصّة في الصّمّامة (T.7)الرّوسيّة، والّذي يمنع القطّاس الموجود بداخل الصّمّامة من الحركة إلى مسمار الرّمي داخل الصّمّامة قبل الرّمي.

عامل الأمان: يُستخدم عند الرّمي تجاه الذّروات المحتلّة وغير المحتلّة، ويحدّد بالنّسبة لنوع المدفع؛ حيث يقوم ضابط الموضع بإضافة هذا العامل إلى المدَى.

المسافة الأمينة: هي عبارة عن مقدار التّصحيحات الّتي يستطيع الرّاصد إعطاءها على شكل «زِدْ أو نَقِّصْ» أو «اذْهَبْ يمينًا أو اذهَبْ يسارًا» في الأهداف القريبة.

المدَى الأصغريّ الأمين: هو المدَى الّذي يستخرجه ضابط الموضع باستعمال معلومات: زاوية النّظر، ومدَى الذّرْوَة، والمدَى إلى الهدف. وبمقارنة هذه المعلومات بما جاء في القسم الأوّل من جدول الرّمي، يستخرج المدَى الأصغريّ الأمين. ويتحدّد ضابط الموضع بهذا المدَى؛

حيث لايمكن رمي أيّ هدف يقع باتّجاه هذه الذَّرْوَة بأقلّ من هذا المدّى. (١: ٥٥)

العَدْنانيّ: أمَنْتُ فلانًا وآمنتُه.

ويخطّئون مَن يقول: آمَنْتُ فلانًا: جَعَلْتُه في أمْن، ويقولون: إنّ الصّواب هو: أمّنْتُه. وكِلا الفعلين صحيح، وثانيهما أكثر دورانًا على الألسنة.

فمن الّذين ذكروا الفعل «آمنتُه»: القرآن الكريم، إذ جاء في الآية الرّابعة من سورة قريش: ﴿اَلَّذِىٓ اَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَاٰمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

وممّن ذكروا الفعل «آمنتُه» أيضًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والتّهذيب، والصّحاح، والمحكم، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والأساس، والمختار، واللّسان والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والمعجم الكبير، والوسيط.

وأمّا الفعل «أمّنَه» فقد ذكرته جميع المعجمات، وفي الحديث: «كتب رسول الله ﷺ لبني قنان ابن يزيد الحارثيّين أنّ لهم مِذْوَدًا[1] وسواقِيَه ماأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة، وفارقوا المشركين، وأمّنوا السّبيل، واشهدوا على إسلامهم».

الأمين: ويخطّئون من يستعمل «الأمين» بمعنى الفاعل: المؤتمِن، ويقولون: إنّها لاتأتي إلّا بمعنى المفعول: المؤتَمَن، اعتمادًا على قول ابن السّكّيت، والتّهذيب، والقاموس.

ولكن: فسّر الأخفش قوله تعالى في الآية الثّالثة من سورة التّين: ﴿وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِينِ﴾ بقوله: يُريد الآمِن، وهو من الأمْن. وقد يقال: الأمين: المأمون. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن الأنباريّ في كتابه «الأضداد»: الأمين من حروف الأضداد، يقال: فلانٌ أميني، أي مُؤْتَمِني، وفلانٌ أميني: مُؤْتَمَني الّذي ائْتَمِنُه على أمري.

قال أبو الطّيّب اللّغويّ في «أضداده»، وابن فارس في «معجم مقاييس اللّغة»: تُستعمل الأمين بمعنى الفاعل، وبمعنى المفعول. ثمّ استشهدا بقول حسّان:

وأمينٍ حَدَّثْتُه سِرَّ نفسي
فوعاه حفظ الأمين الأمينا

وقالا: الأوّل بمعنى المفعول، والثّاني بمعنى الفاعل، كأنّه قال: كما حفِظ المؤتَمَن مُؤتَمِنَه.

وعلّق مؤلّف «التّضادّ» على ذلك بقوله: ويلاحظ أنّ الأمين الأُولى هي فعيل بمعنى مفعول، مشتقّةٌ مِن «أمِن» المتعدّي، كقتيل بمعنى مقتول، وأنّ الأمين الثّانية هي صفة مُشَبَّهة باسم الفاعل، مشتقّة مِن «أمِن» اللّازم، يقال: أمِن يأمَن فهو آمِنٌ وأمِنٌ وأمينٌ.

وقال الصّحاح والمحكم: إنّ الأمين تعني المأمون والمؤتَمَن كليهما.

وقال متن اللّغة: الأمين: حافظ الأمانة، جمعه: أُمناء. والأمين: القويّ المؤتِمن: المؤتَمَن، ضِدّ.

وقال المعجم الكبير: الأمين: مَن يتولّى رعاية الشّيء والمحافظة عليه، واستشهد ببيت حسّان. والأمين: الآمِن، واستشهد بالآية الكريمة المذكورة: ﴿وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِينِ﴾ التّين: ٣. والأمين: القويّ. والجمع: أُمناءُ وأُمَنَةٌ.

---

(١) المِذْوَد: جبل، أو موضع فيه نخل.

وفي الحديث: «النّجوم أمنةُ السّماء».

لذا استعمل الأمين بمعنى:

أ ـ الآمِن أو المُؤتَمِن.

ب ـ المأمون أو المُؤتَمَن. (٢٨)

المُصطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الأمْن والسّكون ورفع الخوف والوحشة والاضطراب. يقال: أمِن يأمَن أمْنًا، أي اطمأنّ وزال عنه الخوف، فهو آمِنٌ، وذاك مأمونٌ، ومأمون منه.

والأمانة: مصدر، ويُطلق على العين الخارجيّ الّذي يتعلّق به الأمْن، كالوديعة فهي مورد الأمْن والمأمون عليها.

والآمِن: هو المطمئنّ، وبلدة آمنةٌ، إذا لم تكن فيها خوف ولاوحشة.

والائتمان: هو أخذه أمينًا.

والإيمان: جعل نفسه أو غيره في الأمن والسّكون. والإيمان به: حصول السّكون والطّمأنينة به.

آمن بالله: حصل له الاطمئنان والسّكون بالله المتعال،، فهو مؤمنٌ، أي مطمئنّ. وفي هذا المورد يذكر المتعلّق بحرف الباء، وقد يحذف المتعلّق إذا كان معلومًا ﴿وَاَمَّا مَنْ اٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ الكهف: ٨٨، ﴿وَمَا اٰمَنَ مَعَهُ اِلَّا قَلِيلٌ﴾ هود: ٤٠، ﴿اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ البقرة: ٢٧٧، ﴿اِنَّ فِي ذٰلِكُمْ لَاٰيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام: ٩٩، ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ البقرة: ٢٢١، ومثلها إذا ذكر بحرف اللّام فإنّ المتعلّق فيه محذوف ﴿فَمَا اٰمَنَ لِمُوسٰى اِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾ يونس: ٨٣، ﴿فَاٰمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، أي آمن بالله لدعوة موسى عليه السلام.

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِاَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ المؤمنون: ٨، الظّاهر أنّ الأمانة والعهد بمعناهما الاسميّ، ويمكن أن يراد منهما معناهما المصدريّ.

﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ الأحزاب: ٧٢، بالمعنى المصدريّ وهو الطّمأنينة والسّكون وعدم الوحشة والاضطراب في قبال الحوادث والتّكاليف التّكوينيّة والتّشريعيّة والإطاعة والتّسليم. ومن الطّمأنينة والاستقرار في قبال التّكاليف التّكوينيّة: حمل النّبوّة، وقبول الخلافة، والاستعداد للولاية، والأهليّة لتوارد الفيوضات، والتّجلّيات الإلهيّة.

﴿ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً نُعَاسًا﴾ آل عمران: ١٥٤، مصدر كالغلبة، وهي بزيادة مبناها على الأمن، تدلّ على كثرة الأمن.

وأمّا «آمين» لايبعد أن تكون هذه الكلمة مأخوذةً من «آمِن» بصيغة الأمر، من باب الإفعال، ومعناه صدّق وأمِّن، واجعل في الأمن. ولايخفى أنّ هذه المادّة في العبريّة أيضًا قريبة منها لفظًا ومعنًى. (١: ١٣٨)

النُّصوص التّفسيريّة

اٰمِنَ

١ ـ وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ... البقرة: ٢٨٣

الطّوسيّ: معناه إن ائتمنه فلم يقبض منه رهنًا، ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ﴾ يعني الّذي عليه الدّين.

[إلى أن قال:]

ودلّ قوله : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ على أنّ الإشهاد والكتابة في المُداينة ليس بواجب، وإنّما هو على جهة الاحتياط. (٢: ٣٨١)

الزَّمَخْشَريّ: فإن أمِنَ بعض الدّائنين بعض المديونين لحسن ظنّه به.

وقرأ أُبَيّ (فإن أومِن) أي آمنه النّاس، ووصفوا المديون بالأمانة والوفاء والاستغناء عن الارتهان من مثله. (١: ٤٠٥)

نحوه النّيسابوريّ (٣: ٩٥)، والآلوسيّ (٣: ٦٢)، والبُرُوسَويّ (١: ٤٤٣)، وأبو السُّعود (١: ٢٠٦).

الطَّبْرِسيّ: فإن أمِنَ صاحب الحقّ الّذي عليه الحقّ ووثق به وائتمنه على حقّه ولم يستوثق منه بصكّ ولارهن. (١: ٤٠٠)

الفَخْر الرّازيّ: أمن فلان غيره، إذا لم يكن خائفًا منه، قال تعالى: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ﴾ يوسف: ٦٤، فقوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ أي لم يخف خيانته وجحوده. (٧: ١٣٠)

أبو حَيّان: أي إن وَثِقَ ربّ الدَّين بأمانة الغريم فدفع إليه ماله بغير كتاب ولاإشهاد ولارهن فليؤدّ الغريم أمانته ، أي ماائتمنه عليه ربّ المال. (٢: ٣٥٦)

٢ـ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ. الأعراف: ٩٧، ٩٨

الطُّوسيّ: وقوله: ﴿أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى﴾ إنّما قال هاهنا بالواو، وفي الآية الأُولى بالفاء، لأنّ الفاء تدلّ على أنّ الثّاني أدّى إليه الأوّل، كأنّه قيل: أفأمنوا أن يأتيهم بأسُ الله من أجل ماهم عليه من تضييع أمر الله، لأنّه يُشبه الجواب، وليس كذلك الواو بل هي لمجرّد العطف، وإنّما دخلت ألف الاستفهام عليها للإنكار على مابيّنّاه.

والواو مفتوحة في (أَوَ أَمِنَ) لأنّها واو العطف دخل عليها حرف الاستفهام ، وإنّما فُتحت لأنّها أخفّ الحركات، ولمثل ذلك فُتحت ألف الاستفهام وكُسرت باء الإضافة ولامها، لأنّهما حرفان لازمان لعمل الجرّ.

ومَن قرأ هذه القراءة قال: لأنّها أشبه بما قبلها، ومابعدها، لأنّه قال قبلها: (أَفَأَمِنَ) وقال بعدها: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ﴾ الأعراف: ١٠٠، ومن سكّن الواو أراد الإضراب عن الأوّل من غير أن يبطل الأوّل ، لكن كقوله: ﴿الم * تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيهُ...﴾ السّجدة: ١ـ٣، فجاء هذا على معنى أمنوا هذه الضّروب من معاقبتهم والأخذ لهم، وإن شئت جملته مثل «أو» الّتي في قولك: ضربت زيدًا أو عمرًا، كأنّك أردت أفأمنوا إحدى هذه العقوبات.

و«أو» حرف يستعمل على ضربين:

أحدهما: بمعنى أحد الشّيئين، كقولك: جاءني زيد أو عمرو، كما تقول: جاءني أحدهما، ومن ذلك قولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين، لأنّه مخيّر في مجالسة أيّهما شاء.

والثّاني: أن يكون بمعنى الإضراب بعد الخبر كقولك: أنا أخرج، ثمّ تقول: أو أُقيم. فتضرب عن الخروج وتثبت الإقامة، كأنّك قلت: لا، بل أُقيم. ومن ثمّ قال سِيبَوَيْه في قوله: ﴿وَلَاتُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ الدّهر: ٢٤، لو

قلت: ولاتطع كفورًا انقلب المعنى . وإنّما كان ينقلب المعنى، لأنّه لو كان للإضراب لجاز أن يطيع الآثم، وذلك خلاف المراد، لأنّ الغرض لاتطع هذا الضّرب، ولاتطع هؤلاء. (٤: ٥١٠)

نحوه الطُّبرسيّ (٢: ٤٥٢)، والفخر الرّازيّ (١٤: ١٨٥)، والقُرطُبيّ (٧: ٢٥٣).

الزَّمَخْشَريّ والفاء والواو في (اَفَاَمِنَ) و(اَوَ اَمِنَ) حرفا عطف دخلت عليهما همزة الإنكار.

فإن قلت: ماالمعطوف عليه، ولِمَ عطفت الأُولى بالفاء والثّانية بالواو؟

قلت: المعطوف عليه قوله: ﴿فَاَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾ الأعراف: ٩٥، وقوله: ﴿وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى ـ إلى ـ يَكْسِبُونَ﴾ الأعراف: ٩٦، وقع اعتراضًا بين المعطوف والمعطوف عليه. وإنّما عطف بالفاء، لأنّ المعنى فعلوا وصنعوا فأخذناهم بغتة، أبَعْدَ ذلك أمِنَ أهلُ القُرى أن يأتيهم بأسنا بياتًا وأمنوا أن يأتيهم بأسنا ضُحىً. وقُرئَ (أو اَمِنَ) على العطف بأو.

فإن قلت: فلِمَ رجع فعطف بالفاء قوله: ﴿اَفَاَمِنُوا مَكْرَ اللهِ﴾ الأعراف: ٩٩.

قلت: هو تكرير لقوله: ﴿اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى﴾ الأعراف: ٩٧. (٢: ٩٨)

نحوه النَّسَفيّ. (٢: ٦٦)

أبو حَيّان: الهمزة دخلت على (اَمِنَ) للاستفهام، على جهة التّوقيف والتّوبيخ والإنكار، والوعيد للكافرين المعاصرين للرّسول ﷺ أن ينزل بهم مثل مانزل بأولئك، والفاء لعطف هذه الجملة على ماقبلها. [ثمّ نقل كلام الزَّمَخْشَريّ وقال:]

وهذا الّذي ذكره الزَّمَخْشَريّ من أنّ حرف العطف الّذي بعد همزة الاستفهام وهو عاطف مابعدها على ماقبل الهمزة من الجمل، رجوع إلى مذهب الجماعة في ذلك، وتخريج لهذه الآية على خلاف ما قرّر هو من مذهبه في غير آية: أنّه يُقدّر محذوف بين الهمزة وحرف العطف يصحّ بتقديره عطف مابعد الحرف عليه، وأنّ الهمزة وحرف العطف واقعان في موضعها من غير اعتبار تقديم حرف العطف على الهمزة في التّقدير، وأنّه قدّم الاستفهام اعتناءً لأنّه له صدر الكلام. وقد تقدّم كلامنا معه على هذه المسألة. [إلى أن قال:]

وقرأ نافع والابنان[1] (اَوْ اَمِنَ) بسكون الواو، جعل (اَوْ) عاطفة، ومعناها التّنويع لا أنّ معناها الإباحة أو التّخيير، خلافًا لمن ذهب إلى ذلك. وحذف وَرْش همزة (اَمِنَ) ونقل حركتها إلى الواو السّاكنة. والباقون بهمزة الاستفهام بعدها واو العطف.

وتكرّر لفظ (اَهْلُ الْقُرٰى) لما في ذلك من التّسميع والإبلاغ والتّهديد والوعيد بالسّامع، مالايكون في الضّمير لو جاء (أو أمنوا) فإنّه متى قُصد التّفخيم والتّعظيم والتّهويل جيء بالاسم الظّاهر. (٤: ٣٤٨)

الآلوسيّ: الهمزة لإنكار الواقع واستقباحه، وقيل: لإنكار الوقوع ونفيه، وتعقّب بأنّ ﴿فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ اللهِ﴾ الأعراف: ٩٧ يأباه، والفاء للتّعقيب مع السّبب. [إلى أن قال:]

﴿اَوَ اَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى﴾ إنكار بعد إنكار للمبالغة في

(١) ابن عامر، وابن كثير.

التّوبيخ والتّشديد، ولم يقصد التّرتيب بينهما، فلذا لم يؤت بالفاء.

وقرأ نافع وابن كثير (أَوْ) بسكون الواو وهي لأحد الشّيئين ، والمراد التّرديد بين أن يأتيهم العذاب بياتًا، ومادلّ عليه قوله سبحانه: ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى﴾ الأعراف: ٩٨، أي ضحوة النّهار. (٩: ١١)

اَمِنْتُمْ

١ ـ ...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِهِ اَذًى مِنْ رَاْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ... البقرة: ١٩٦

ابن عَبّاس: من خوفكم من العدوّ المحصر.

مثله قَتادَة. (القُرطُبيّ ٢: ٣٨٦)

الرَّبيع: إذا أمِنَ من خوفه ، وبرأ من مرضه. (الطَّبَريّ ٢: ٢٤٣)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: معناه فإذا برأتم من مرضكم الّذي أحصركم عن حجّكم أو عُمْرتكم.

وقال آخرون: معنى ذلك فإذا أمِنتم من وجع خوفكم.

وعن الرّبيع: إذا أمِنَ من خوفه وبرأ من مرضه. وهذا القول أشبه بتأويل الآية، لأنّ «الأمن» هو خلاف الخوف، لاخلاف المرض، إلّا أن يكون مرضًا مخوفًا منه الهلاك، فيقال: فإذا أمِنتم الهلاك من خوف المرض وشدّته ، وذلك معنى بعيد.

وإنّما قلنا: إنّ معناه الخوف من العدوّ، لأنّ هذه الآيات نزلت على رسول الله ﷺ أيّام الحديبيّة وأصحابه من العدوّ خائفون، فعرّفهم الله بها ماعليهم إذا أحصرهم خوف عدوّهم عن الحجّ، وماالّذي عليهم إذا هم أمنوا من ذلك، فزال عنهم خوفهم. (٢: ٢٤٣)

الطُّوسيّ: معناه أمنتم أن يحصركم العدوّ أو أمنتم المرض. (٢: ١٥٨)

الطَّبْرِسيّ: فإذا أمنتم الموانع من العدوّ والمرض وكلّ مانع. (١: ٢٩١)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (٢: ٧٦)

الفَخْرالرّازيّ: لفظ «الأمن» إنّما يستعمل في الخوف من العدوّ لافي المرض، فإنّه يقال في المرض: شفي وعفا، ولايقال: أمِنَ.

فإن قيل: لانسلّم أنّ لفظ «الأمن» لايستعمل إلّا في الخوف، فإنّه يقال: أمِن المريض من الهلاك، وأيضًا خصوص آخر الآية لايقدح في عموم أوّلها.

قلنا: لفظ «الأمن» إذا كان مطلقًا غير مقيّد فإنّه لايفيد إلّا الأمن من العدوّ.

وقوله: خصوص آخر الآية لايمنع من عموم أوّلها، قلنا: بل يوجب، لأنّ قوله: ﴿فَاِذَا اَمِنْتُمْ﴾ ليس فيه بيان أنّه حصل الأمن ممّاذا، فلابدّ وأن يكون المراد حصول الأمن من شيء تقدّم ذكره، والّذي تقدّم ذكره هو الإحصار، فصار التّقدير: فإذا أمِنتم من ذلك الإحصار. ولمّا ثبت أنّ لفظ «الأمن» لايُطلق إلّا في حقّ العدوّ، وجب أن يكون المراد من هذا الإحصار منع العدوّ، فثبت بهذه الدّلائل أنّ الإحصار المذكور في الآية هو منع العدوّ فقط. (٥: ١٦١)

القُرطُبيّ: قيل: معناه بَرَأتم من المرض. وقيل: من

خوفكم من العدوّ المُحصِر، قاله ابن عبّاس، وقتادة. وهو أشبه باللّفظ، إلّا أن يتخيّل الخوف من المرض، فيكون الأمن منه. (٢: ٣٨٦)

الآلوسيّ: من الأمْن ضدّ الخوف، أو الأمنة زواله، فعلى الأوّل معناه فإذا كنتم في أمنٍ وسعة ولم تكونوا خائفين، وعلى الثّاني فإذا زال عنكم خوف الإحصار. ويفهم منه حكم من كان آمنًا ابتداءً بطريق الدّلالة. والفاء للعطف على (أُحْصِرْتُمْ) مفيدة للتّعقيب سواء أُريد حصر العدوّ أو كلّ منع في الوجود، ويقال للمريض إذا زال مرضه وبرئ: آمن، كما روي ذلك عن ابن مسعود، وابن عبّاس. (٢: ٨٢)

٢ـ ...فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ. البقرة: ٢٣٩

مُجاهِد: خرجتم من دار السّفر إلى دار الإقامة. (الطّبَريّ ٢: ٥٧٧)

الطّبَريّ: وتأويل ذلك: فإذا أمنتم أيّها المؤمنون من عدوّكم أن يقدر على قتلكم في حال اشتغالكم بصلاتكم الّتي فرضها عليكم، ومن غيره ممّن كنتم تخافونه على أنفسكم في حال صلاتكم، فاطمأننتم، فاذكروا الله في صلاتكم وفي غيرها، بالشّكر له، والحمدِ والثّناءِ عليه، على ماأنعم به عليكم...

عن مُجاهِد: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ خرجتم من دار السّفر إلى دار الإقامة.

وهذا القول الّذي ذكرنا عن مُجاهِد قول غيره أولى بالصّواب منه، لإجماع الجميع على أنّ الخوف متى زال فواجب على المصلّي المكتوبة وإن كان في سفر، أداءها بركوعها وسجودها وحدودها، وقائمًا بالأرض غير ماش ولاراكب، كالّذي يجب عليه من ذلك إذا كان مقيمًا في مصره وبلده، إلّا ماأُبيح له من القصر فيها في سفره، ولم يجر في هذه الآية للسّفر ذكر، فيتوجّه قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٣٩، إليه.

وإنّما جرى ذكر الصّلاة في حال الأمْن وحال شدّة الخوف، فعرّف الله سبحانه وتعالى عباده صفة الواجب عليهم من الصّلاة فيهما، ثمّ قال: فإذا أمنتم فزال الخوف، فأقيموا صلاتكم وذكري فيها وفي غيرها، مثل الّذي أوجبته عليكم قبل حدوث حال الخوف وبعده.

فلو كان جرى للسّفر ذكر ثمّ أراد الله تعالى ذكرُه تعريف خلقه صفة الواجب عليهم من الصّلاة بعد مُقامهم لقال: فإذا أقمتم فاذكروا الله كما علّمكم مالم تكونوا تعلمون، ولم يقل: فإذا أمنتم. وفي قوله تعالى ذكره: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ الدّلالة الواضحة على صحّة قول من وجّه تأويل ذلك إلى الّذي قلنا فيه، وإلى خلاف قول مُجاهِد. (٢: ٥٧٧)

أبو حَيّان: قال مُجاهِد: أي خرجتم من السّفر إلى دار الإقامة، وردّه الطّبَريّ.

قيل: ولاينبغي ردّه لأنّه شرَحَ الأمْن بحلّ الأمْن، لأنّ الإنسان إذا رجع من سفره وحلّ دار إقامته أمِن، فكان السّفر مظنّة الخوف، كما أنّ دار الإقامة محلّ الأمن.

وقيل: معنى ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ أي زال خوفكم الّذي ألجأكم إلى هذه الصّلاة.

وقيل: فإذا كنتم آمنين، أي متى كنتم على أمن قبلُ

أو بعدُ. (٢: ٢٤٤)

الطّباطَبائيّ: والفاء في قوله تعالى: ﴿فَاِذَآ اَمِنْتُمْ﴾ للتّفريع أي أنّ المحافظة على الصّلاة أمر غير ساقط من أصله، بل إن لم تخافوا شيئًا وأمكنت لكم وجبت عليكم، وإن تعسّر عليكم فقدّروها مايمكن لكم، وإن زال عنكم الخوف بتجدّد الأمن ثانيًا عاد الوجوب ووجب عليكم ذكر الله سبحانه. (٢: ٢٤٦)

تَأْمَنْهُ

وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَايُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ...

آل‌عمران: ٧٥

الطّبَريّ: وهذا خبر من الله عزّوجلّ، أنّ من أهل الكتاب ـ وهم اليهود من بني إسرائيل ـ أهل أمانة يؤدّونها ولايخونونها، ومنهم الخائن أمانته ، الفاجر في يمينه المُستحِلّ.

فإن قال قائل: وماوجه إخبار الله عزّوجلّ بذلك نبيّه ﷺ وقد علمت أنّ النّاس لم يزالوا كذلك ، منهم المؤدّي أمانته ، والخائن لها؟

قيل: إنّما أراد جلّ وعزّ ـ بإخباره المؤمنين خبرهم على مابيّنه في كتابه بهذه الآيات ـ تحذيرهم أن يأتمنوهم على أموالهم، وتخويفهم الاغترار بهم، لاستحلال كثير منهم أموال المؤمنين.

فتأويل الكلام: ومن أهل الكتاب الّذي إن تأمنه يامحمّد على عظيم من المال كثير، يؤدّه إليك ولايخنك فيه، ومنهم الّذي إن تأمنه على دينار يخنك فيه، فلايؤدّه إليك إلّا أن تُلحّ عليه بالتّقاضي والمطالبة. والباء في قوله: (بِدِينَارٍ) و(على) يتعاقبان في هذا الموضع، كما يقال: مررت به ومررت عليه. (٣: ٣١٧)

الشّريف الرّضيّ: كيف خصّ تعالى أهل الكتاب بهذه الصّفة وقد علمنا أنّ في غيرهم أيضًا الخائن والأمين والثّقة والظّنين؟

فالجواب: أنّه سبحانه إنّما أخبرنا عن أهل الكتاب بما أخبرنا به، لنحذرهم على أموالنا ولانغترّ بظاهر إحسانهم لنا وتقرّبهم إلينا، ثمّ أعلمنا مع ذلك أنّ فيهم من يُؤدّي الأمانة ولو في الشّيء الكثير، كما أنّ منهم من يخونها ولو في الشّيء القليل، لئلّا يبخسهم تعالى حقًّا يجب لهم، على كفرهم به وإلحادهم في دينه، وهو الشّهادة بما يعلمه الله من بعضهم: من أداء الأمانة والبُعد عن الخيانة، ولنعتقد ذلك فيهم أيضًا، فلاتمنعنا المشاقّة لهم والانحراف عنهم، من أن نشهد أنّ فيهم الثّقة وإن كانت الظّنّة أغلب عليهم، وأنّ فيهم الأمين وإن كانت الخيانة أشبه بطرائقهم. وبيّن تعالى تأويلهم في خيانة أماناتهم، فقال: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيّٖنَ سَبِيلٌ﴾ آل عمران: ٧٥، يعنون: العرب الّذين أسلموا، أي لاحرج علينا في الذّهاب بأموالهم وانتهاك حُرُماتهم، لخلافهم علينا ومباينة دينهم لديننا. (حقائق التّأويل: ٢٤٤)

الطّوسيّ: والفرق بين (تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ)،وتأمنه على قنطار: أنّ معنى «الباء» إلصاق الأمانة، ومعنى «على» استعلاء الأمانة، وهما يتعاقبان في هذا الموضع، لتقارب المعنى، كما يقال: مررت به، ومررت عليه. [ثمّ قال: نحو الشّريف الرّضيّ] (٢: ٥٠٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٤٦٢)

الفَخْرالرّازيّ: الآية دالّة على انقسامهم إلى قسمين: بعضهم أهل الأمانة، وبعضهم أهل الخيانة، وفيه أقوال:

الأوّل: أنّ أهل الأمانة منهم هم الّذين أسلموا، أمّا الّذين بقوا على اليهوديّة فهم مُصرّون على الخيانة، لأنّ مذهبهم أنّه يحلّ لهم قتل كلّ من خالفهم في الدّين وأخذ أموالهم. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ آل عمران: ١١٣، مع قوله: ﴿مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: ١١٠.

الثّاني: أنّ أهل الأمانة هم النّصارى، وأهل الخيانة هم اليهود، والدّليل عليه ماذكرنا أنّ مذهب اليهود أنّه يحلّ قتل المخالف، ويحلّ أخذ ماله بأيّ طريق كان.

الثّالث: قال ابن عبّاس: أودع رجلٌ عبد الله بن سلام ألفًا ومائتي أوقية من ذهب فأدّى إليه، وأودع آخر فنحاص بن عازوراء دينارًا فخانه، فنزلت الآية.

ويقال: أمنته بكذا وعلى كذا، كما يقال: مررت به وعليه، فمعنى «الباء» إلصاق الأمانة، ومعنى «على» استعلاء الأمانة، فمن أُؤتمن على شيءٍ فقد صار ذلك الشّيء في معنى المُلتصق به، لقربه منه واتّصاله بحفظه وحياطته، وأيضًا صار المُودَع كالمستعلي على تلك الأمانة والمستولي عليها، فلهذا حَسُن التّعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين.

وقيل: إنّ معنى قولك: أمنتك بدينار، أي وثقت بك فيه. وقولك: أمنتك عليه، أي جعلتك أمينًا عليه وحافظًا له. (٨: ١٠٦)

نحوه المَراغيّ. (٣: ١٨٩)

القُرطُبيّ: قرأ ابن وثّاب، والأشهب العقيليّ (مَنْ إنْ تِيْمَنْه) على لغة من قرأ (نِستعين) وهي لغة بَكْر وتميم. (٤: ١١٥)

النَّيسابوريّ: [نحو الفَخْر الرّازيّ وأضاف:]

وقال أهل الحقيقة: هي فيمن يؤتى كثيرًا من الدّنيا، فيخرج عن عهدته بعدم الالتفات إليه، وقطع النّظر عنه؛ ثقةً بالله وتوكّلًا عليه واكتفاءً به، وفيمن يُمتحَن بالدّنيا فيكون همّه مقصورًا عليها مُعرِضًا عمّا سواها، غير مؤدٍّ حقوقَها. (٣: ٢٢٨)

أبو حَيّان: قرأ أُبَيّ بن كعب (تِيْمَنْه) في الحرفين و(تِيْمنّا) في يوسف: ١١. وقرأ ابن مَسعود والأشهب العقيليّ وابن وثّاب (تِيْمَنْه) بتاء مكسورة وياء ساكنة بعدها. قال الدّانيّ: وهي لغة تميم، وأمّا إبدال الهمزة ياءً في (تِيمنه) فلكسرة ماقبلها، كما أبدلوها في بِئر.

وقال ابن عَطيّة، حين ذكر قراءة أُبَيّ: وماأراها إلّا لغة قرشيّة وهي كسر نون الجماعة كـ«نِستعين» وألف المتكلّم كقول ابن عمر «لاإخاله» وتاء المخاطب كهذه الآية، ولايكسرون الياء في الغائب، وبها قرأ أُبَيّ في (تِيْمَنه) انتهى. ولم يبيّن مايُكسر فيه حروف المضارعة بقانون كلّيّ، وماظنّه من أنّها لغة قرشيّة ليس كما ظنّ، وقد بيّنّا ذلك في نستعين. [إلى أن قال:]

والباء في (بِقِنْطَار) وفي (بِدينَار) قيل: للإلصاق، وقيل: بمعنى «على» إذ الأصل أن تتعدّى بـ«على» كما قال: ﴿مَالَكَ لَاتَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ يوسف: ١١، وقال:

﴿هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰى اَخِيهِ﴾ يوسف: ٦٤، وقيل: بمعنى «في» أي في حفظ قنطار وفي حفظ دينار. (٢: ٤٩٩، ٥٠٠)

الطّباطبائيّ: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ ـ إلى قوله ـ مِنْ سَبِيلٍ﴾ إشارة إلى اختلافهم في حفظ الأمانات والعهود اختلافًا فاحشًا آخذًا بطرفي التّضادّ، وأنّ هذا وإن كان في نفسه رذيلة قوميّة ضارّة إلّا أنّه ناشئ بينهم فاش في جماعتهم من رذيلة أُخرى اعتقاديّة، وهي مايشتمل عليه قولهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ فإنّهم كانوا يسمّون أنفسهم بأهل الكتاب، وغيرهم بالأُمّيّين، فقولهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ معناه نفي أن يكون لغير إسرائيليّ على إسرائيليّ سبيل، وقد أسندوا الكلمة إلى «الدّين»، والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ إلخ.

فقد كانوا يزعمون ـ كما أنّهم اليوم على زعمهم ـ أنّهم هم المخصوصون بالكرامة الإلهيّة لاتتعدوهم إلى غيرهم، بما أنّ الله سبحانه جعل فيهم نبوّةً وكتابًا وملكًا، فلهم السّيادة والتّقدّم على غيرهم، واستنتجوا من ذلك أنّ الحقوق المشرّعة عندهم اللّازمة المراعاة عليهم كحرمة أخذ الرّبا وأكل مال الغير، وهضم حقوق النّاس، إنّما هي بينهم معاشرَ أهل الكتاب، فالمحرّم هو أكل مال الإسرائيليّ على مثله، والمحظور هضم حقوق يهوديّ على أهل ملّته. وبالجملة إنّما «السّبيل» على أهل الكتاب لأهل الكتاب، وأمّا غير أهل الكتاب فلاسبيل له على أهل الكتاب، فلهم أن يحكموا في غيرهم ماشاؤوا، ويفعلوا في من دونهم ماأرادوا، وهذا يؤدّي إلى معاملتهم مع غيرهم معاملة الحيوان العجم كائنًا من كان.

وهذا وإن لم يوجد فيما عندهم من الكتب المنسوبة إلى الوحي كالتّوراة وغيرها، لكنّه أمر أخذوه من أفواه أحبارهم فقلّدوهم فيه، ثمّ لمّا كان الدّين الموسويّ لايعدو بني إسرائيل إلى غيرهم جعلوه جنسيّة بينهم، وتولّد من ذلك أنّ هذه الكرامة والسّؤدد أمر جنسيّ خصّ بذلك بنو إسرائيل خاصّةً. فالانتساب الإسرائيليّ هو مادّة الشّرف وعنصر السّؤدد، والمنتسب إلى إسرائيل له التّقدّم المطلق على غيره. وهذه الرّوح الباغية إذا دبّت في قالب قوم بعثتهم إلى إفساد الأرض وإماتة روح الإنسانيّة وآثارها الحاكمة في الجامعة البشريّة.

نعم أصل هذه الكلمة ـ وهو سلب الحقوق العامّة عن بعض الأفراد والجوامع ـ ممّا لامناص عنه في الجامعة الإنسانيّة، لكن الّذي يعتبره المجتمع الإنسانيّ الصّالح: هو سلب الحقوق عمّن يريد إبطال الحقوق وهدم المجتمع، والّذي يعتبره الإسلام في ثبوت الحقّ: هو دين التّوحيد من الإسلام أو الذّمّة. فمن لا إسلام له ولا ذمّة، فلاحقّ له من الحياة، وهو الّذي ينطبق على النّاموس الفطريّ الّذي سمعت أنّه المعتبر إجمالًا، عند المجتمع الإنسانيّ. (٣: ٢٦١)

تَأْمَنَّا

قَالُوا يَا اَبَانَا مَالَكَ لَاتَأْمَنَّا عَلٰى يُوسُفَ...

يوسف: ١١

الزَّجّاج: قُرِئت على أربعة أوجهٍ: على إشمامِ الميم الضّمّ[1] (تَأْمَنُّا)، وعلى الإدغام وترك الإشمام (تَأمَنّا)، وقرئت (تَأمَنُنا) بنونين وضمّة بينهما، وقرأ يحيى بن وثّاب (تِيْمَنّا). وقراءة يحيى تخالف المُصحف، وهي في العربيّة جائزة بكسر التّاء في كلّ ماماضيه على «فَعِلَ» نحو أمِنَ. والإدغام، لأنّ الحرفين من جنس واحد.

والإشمام يدلّ على الضّمّة المحذوفة، وترك الإشمام جيّدٌ، لأنّ الميم مفتوحة فلاتُغيَّر. والإظهار في (تَأْمَنُنا) جيّد، لأنّ النّونين من كلمتين. (٣: ٩٤)

نحوه القُرطُبيّ. (٩: ١٣٨)

الطُّوسيّ: كلّهم قرأ (تأمَنّا) بفتح الميم وإدغام النّون الأُولى في الثّانية، والإشارة إلى إعراب النّون المدغمة بالضّمّ اتّفاقًا.

قال أبو عليّ: وجه ذلك أنّ الحرف المُدغم بمنزلة الموقوف عليه من حيث جمعهما السّكون، فمن حيث أشمّوا الحرف الموقوف عليه إذا كان مرفوعًا في الإدراج أشمّوا النّون المدغمة في (تأمنّا) وليس ذلك بصوت خارج إلى اللّفظ، وإنّما هي هيئة العضو لإخراج ذلك الصّوت به، ليعلم بذلك أنّه يريد ذلك المتهيّأ له. (٦: ١٠٤)

المَيْبُديّ: أي لِمَ تخافنا عليه فلاتخرجه معنا إلى الصّحراء. قرأ عامّتهم (لاتأمَنّا) بإشمام نون المُدغمة الضّمّ للإشعار بالأصل، لأنّ الأصل (لاتأمَنُنا) بنونين، الأُولى مرفوعة، فأُدغمت في الثّانية لتماثلهما طلبًا للخفّة، وأُشِمَّت الضّمّ ليعلم أنّ محلّ الكلمة رفع على الخبر، وليس بجزم على النّهي. (٥: ١٧)

نحوه الزّمَخشَريّ (٢: ٣٠٥)، وأبو البركات (٢: ٣٤).

ابن عَطيّة: قرأ الزُّهريّ وأبو جعفر (لاتأمَنّا) بالإدغام دون إشمام، ورواها الحُلوانيّ عن قالون.

وقرأ السّبعة بالإشمام للضّمّ، وقرأ طلحة بن مُصرِّف (لاتَأمَنُنا)، وقرأ ابن وثّاب والأعمش (لاتيمَنّا) بكسر تاء العلامة. (٣: ٢٢٣)

الطَّبْرِسيّ: [نحو ابن عَطيّة في اختلاف القراءة وأضاف:]

أي مالك لاتثق بنا ولاتعتمدنا في أمر يوسف. (٣: ٢١٤)

النَّسَفيّ: أي لِمَ تخافنا عليه ونحن نريد له الخير ونشفق عليه، وأرادوا بذلك لمّا عزموا على كيد يوسف استنزاله عن رأيه وعادته في حفظه منهم. وفيه دليل على أنّه أحسّ منهم بما أوجب أن لايأمنهم عليه. (٢: ٢١٣)

أبوحَيّان: وفي قولهم: ﴿مَالَكَ لَاتَأْمَنَّا﴾ دليل على أنّهم تقدّم منهم سؤال في أن يخرج معهم، وذكروا سبب الأمن وهو النّصح، أي لِمَ لاتأمنّا عليه وحالتنا هذه والنّصح دليل على الأمانة؟ ولهذا قرأنا في قوله: ﴿نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ الأعراف: ٦٨، وكان قد أحسّ منهم قبلُ ماأوجب أن لايأمنهم عليه. و(لاتَأمَنّا) جملة حاليّة، وهذا الاستفهام صحبه التّعجّب. [ثمّ ذكر اختلاف القراءة كما تقدّم] (٥: ٢٨٥)

الطُّرَيحيّ: وقرأ مالك (لَاتَأْمَنّا عَلىٰ يُوسف) بين الإدغام والإظهار، وعن الأخفش: الإدغام أحسن. (٦: ٢٠٣)

---

(١) لعلّه إشمام النّون.

البُرُوسَويّ: أيّ أيّ عذر لك في ترك الأمن، أيّ في الخوف على يوسف...

قوله: (لَاتَأْمَنَّا) حال من معنى الفعل في (مَالَكَ) كما تقول: مالك قائمًا، بمعنى ما تصنع قائمًا. (٤: ٢٢١)

الآلوسيّ: لاتجعلنا أُمناء...

قرأ الجمهور (لَاتَأْمَنَّا) بالإدغام والإشمام، وفسّر بضمّ الشّفتين مع انفراج بينهما إشارة إلى الحركة، مع الإدغام الصّريح كما يكون في الوقف، وهو المعروف عندهم، وفيه عسر هنا، ويطلق على إشراب الكسرة شيئًا من الضّمّة كما قالوا في «قيل»، وعلى إشمام أحد حرفين شيئًا من حرف آخر كما قالوا في «الصّراط».

وقرأ زيد بن عليّ رضي الله تعالى عنهما، وأبو جعفر، والزّهريّ، وعمرو بن عُبَيْد بالإدغام من غير إشمام، وإرادة النّفي ظاهرة.

وقرأ ابن هرمز بضمّ الميم مع الإدغام، وهذه الضّمّة منقولة إلى الميم من النّون الأُولى بعد سلب حركتها.

وقرأ أُبيّ، والحسن، وطلحة بن مُصرّف، والأعمش (لَاتَأْمَنُنا) بالإظهار وضمّ النّون على الأصل، وهو خلاف خطّ المصحف، لأنّه بنون واحدة.

وقرأ ابن وثّاب، وأبو رزين (لاتيمنّا) بكسر حرف المضارعة على لغة تميم. وسهّل الهمزة بعد الكسرة ابن وثّاب، ولم يسهّل أبو رزين.

وأخرج ابن المنذر، وأبو الشّيخ عن عاصم أنّه قرأ بذلك بمحضر عبيد بن فضلة، فقال له: لحنتَ، فقال أبورزين: مالحن من قرأ بلغة قومه. (١٢: ١٩٣)

الطّباطَبائيّ: أصل (لَاتَأْمَنَّا) لاتأمنُنا، ثمّ أُدغم بالإدغام الكبير. (١١: ٩٧)

أمِنًا

١ـ وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ... البقرة: ١٢٦

النّبيّ ﷺ: إنّ الله تعالى حرّم مكّة يوم خلق السّماوات والأرض فهي حرام إلى أن تقوم السّاعة، لم تحلّ لأحد قبلي ولاتحلّ لأحد من بعدي، ولم تحلّ لي إلّا ساعة من النّهار. (الطّبْرِسيّ ١: ٢٠٦)

ابن عبّاس: يريد حرامًا محرّمًا لايُصاد طيره ولايُقطَع شجرُه، ولايُختلى خلاؤُه. (الطّبْرِسيّ ١: ٢٠٦)

الإمام الصّادق عليه السلام: مَن دخل الحرم مستجيرًا به فهو آمن مِن سخط الله عزّوجلّ، ومَن دخله من الوحش والطّير كان آمِنًا من أن يُهاج أو يُؤذَى حتّى يخرج من الحرم. (الطّبْرِسيّ ١: ٢٠٦)

الطّبَريّ: يعني بقوله: (اٰمِنًا) آمنًا من الجبابرة وغيرهم أن يسلّطوا عليه، ومِن عقوبة الله أن تناله، كما تنال سائر البُلدان من خسف وانتقال وغرق، وغير ذلك من سخط الله ومَثُلاته الّتي تصيب سائر البلاد غيره. [إلى أن قال:]

فإن قال لنا قائل: أوَ ما كان الحرم آمنًا إلّا بعد أن سأل إبراهيم ربّه له الأمان؟

قيل له: لقد اختلف في ذلك، فقال بعضهم: لم يزل الحرم آمنًا من عقوبة الله وعقوبة جبابرة خلقه، منذ خلقت السّماوات والأرض.

وقال آخرون: كان الحرم حلالًا قبل دعوة إبراهيم كسائر البلاد غيره، وإنّما صار حرامًا بتحريم إبراهيم إيّاه،

كما كانت مدينة رسول الله ﷺ حلالًا قبل تحريم رسول الله ﷺ إيّاها.

والصّواب من القول في ذلك عندنا: أنّ الله تعالى ذِكرُه جعل مكّة حرمًا حين خلقها وأنشأها، كما أخبر النّبيّ ﷺ أنّه حرّمها يوم خلق السّماوات والأرض بغير تحريم منه لها، على لسان أحد من أنبيائه ورسله. (الطّبريّ ١: ٥٤١)

القفّال: معناه مأمونًا فيه، وكانوا قبل أن تغزوهم العرب في غاية الأمن حتّى أنّ أحدهم إذا وجد بمفازة أو بريّة لايتعرّض إليه عند مايعلم أنّه من سكّان الحرم. (أبوحيّان ١: ٣٨٣)

الطّوسيّ: فإن قيل: هل كان الحرم آمنًا قبل دعوة إبراهيم عليه السلام؟ قيل: فيه خلاف:

قال مُجاهِد عن ابن عبّاس، وأبو شُريح الخزاعيّ: كان آمنًا لقول النّبيّ ﷺ حين فتح مكّة: «هذه حرم حرّمها الله يوم خلق السّماوات والأرض» وهو الظّاهر في رواياتنا.

وقال قوم: كانت قبل دعوة إبراهيم كسائر البلاد، وإنّما صارت حرمًا بعد دعوته عليه السلام كما صارت المدينة، لما روي أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إنّ إبراهيم عليه السلام حرّم مكّة، وإنّي حرّمت المدينة».

وقال بعضهم: كانت حرامًا، والدّعوة بوجه غير الوجه الّذي صارت به حرامًا بعد الدّعوة.

والأوّل: بمنع الله إيّاها من الاصطلام، والانتقام، كما لحق غيرها من البلاد، وبما جعل في النّفوس من تعظيمها، والهيبة لها.

والوجه الثّاني: بالأمر على ألسنة الرّسل فأجابه الله إلى ماسأل. وإنّما سأل أن يجعلها آمنًا من الجدب، والقحط، لأنّه أسكن أهله بوادٍ غير ذي زرع ولاضرع، ولم يسأله أمنه من انتقال وخسف، لأنّه كان آمنًا من ذلك.

وقال قوم: سأله الأمرين على أن يديمهما له وإن كان أحدهما مستأنفًا، والآخر كان قبل.

ومعنى قوله: ﴿بَلَدًا اٰمِنًا﴾ أي يأمنون فيه، كما يقال: ليل نائم، أي النّوم فيه. (١: ٤٥٦)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ٢٠٦)

الزّمخشريّ: ذاأمن، كقوله: ﴿عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ القارعة: ٧، أو آمنًا من فيه، كقوله: ليل نائم. (١: ٣١٠)

ابن عَطيّة: معناه من الجبابرة والمسلّطين، والعدوّ المستأصل والمثُلات الّتي تحلّ بالبلاد. وكانت مكّة ومايليها حين ذلك قفرًا لاماء فيه ولانبات، فبارك الله فيما حولها كالطّائف وغيره، ونبتت فيها أنواع الثّمرات.

وروي أنّ الله تعالى لمّا دعاه إبراهيم أمر جبرئيل صلوات الله عليه فاقتلع فلسطين، وقيل: قطعة من الأُردن، فطاف بها حول البيت سبعًا وأنزلها بوجّ، فسمّيت الطّائف بسبب ذلك الطّواف.

واختُلف في تحريم مكّة متى كان؟

فقالت فرقة: جعلها الله حرامًا يوم خلق السّماوات والأرض.

وقالت فرقة: حرّمها إبراهيم.

والأوّل قاله النّبيّ ﷺ في خطبته ثاني يوم الفتح، والثّاني قاله أيضًا النّبيّ ﷺ في «الصّحيح» عنه: «اللّهمّ

إنّ إبراهيم حرّم مكّة، وإنّي حرّمت المدينة، مابين لابتيها حرام».

ولاتعارضَ بين الحديثين، لأنّ الأوّل إخبار بسابق علم الله فيها وقضائه، وكون الحرمة مدّة آدم وأوقات عمارة القُطر بإيمان، والثّاني إخبار بتجديد إبراهيم لحرمتها وإظهاره ذلك بعد الدّثور.

وكلّ مقال من هذين الإخبارين حسن في مقامه، عظّم الحُرمة ثانيَ يوم الفتح على المؤمنين، بإسناد التّحريم إلى الله تعالى، وذكر إبراهيم عند تحريمه المدينة مثالاً لنفسه، ولامحالة أنّ تحريم المدينة هو أيضًا من قبل الله تعالى، ومن نافذِ قضائه وسابقِ علمه. (١: ٢٠٩)

الفَخر الرّازيّ: هاهنا مسائل:

المسألة الأُولى: المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكّان مكّة بالأمن والتّوسعة بما يجلب إلى مكّة، لأنّها بلد لازرعَ ولاغرسَ فيه، فلولا الأمن لم يجلب إليها من النّواحي وتعذّر العيش فيها، ثمّ إنّ الله تعالى أجاب دعاءه، وجعله آمنًا من الآفات، فلم يصل إليه جبّار إلّا قصمه الله، كما فعل بأصحاب الفيل.

وهاهنا سؤالان:

السّؤال الأوّل: أليس أنّ الحَجّاج حارب ابن الزّبير وخرّب الكعبة، وقصد أهلها بكلّ سوء وتمّ له ذلك؟

الجواب: لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها، بل كان مقصوده شيئًا آخر.

السّؤال الثّاني: المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنًا كثير الخصب، وهذا ممّا يتعلّق بمنافع الدّنيا، فكيف يليق بالرّسول المعظّم طلبها؟

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: أنّ الدّنيا إذا طلبت ليتقوّى بها على الدّين، كان ذلك من أعظم أركان الدّين، فإذا كان البلد آمنًا وحصل فيه الخصب تفرّغ أهله لطاعة الله تعالى، وإذا كان البلد على ضدّ ذلك، كانوا على ضدّ ذلك.

وثانيها: أنّه تعالى جعله مثابةً للنّاس، والنّاس إنّما يمكنهم الذّهاب إليه إذا كانت الطُّرق آمنة والأقوات هناك رخيصة.

وثالثها: لايبعد أن يكون الأمن والخصب ممّا يدعو الإنسان إلى الذّهاب إلى تلك البلدة، فحينئذ يشاهد المشاعر المعظّمة، والمواقف المكرّمة، فيكون الأمن والخصب سبب اتّصاله في تلك الطّاعة.

المسألة الثّانية: ﴿بَلَدًا آمِنًا﴾ يحتمل وجهين:

أحدهما: مأمون فيه، كقوله تعالى: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ القارعة: ٧، أي مرضيّة.

والثّاني: أن يكون المراد أهل البلد، كقوله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢، أي أهلها وهو مجاز، لأنّ الأمن والخوف لايلحقان البلد.

المسألة الثّالثة: اختلفوا في «الأمن المسؤول» في هذه الآية على وجوه:

أحدها: سأله الأمن من القحط، لأنّه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولاضرع.

وثانيها: سأله الأمن من الخسف والمسخ.

وثالثها: سأله الأمن من القتل، وهو قول أبي بكر الرّازيّ.

واحتجّ عليه بأنّه عليه‌السلام سأله الأمن أوّلًا، ثمّ سأله

الرّزق ثانيًا، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرّزق بعده تكرارًا ، فقال في هذه الآية: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة: ١٢٦، وقال في آية أُخرى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، ثمّ قال في آخر القصّة: ﴿رَبَّنَا اِنّي اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتي بِوَادٍ غَيْرِ ذي زَرْعٍ ـ إلى قوله ـ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ إبراهيم: ٣٧.

واعلم أنّ هذه الحجّة ضعيفة فإنّ لقائل أن يقول: لعلّ «الأمن المسؤول» هو الأمن من الخسف والمسخ، أو لعلّه الأمن من القحط، ثمّ الأمن من القحط قد يكون بحصول مايحتاج إليه من الأغذية، وقد يكون بالتّوسعة فيها، فهو بالسّؤال الأوّل طلب إزالة القحط، وبالسّؤال الثّاني طلب التّوسعة العظيمة.

المسألة الرّابعة: اختلفوا في أنّ مكّة هل كانت آمنة محرّمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنّما صارت كذلك بدعوته؟

فقال قائلون: إنّها كانت كذلك أبدًا لقوله عليه السلام: «إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السّماوات والأرض»، وأيضًا قال إبراهيم: ﴿رَبَّنَا اِنّي اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتي بِوَادٍ غَيْرِ ذي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ إبراهيم: ٣٧، وهذا يقتضي أنّها كانت محرّمة قبل ذلك، ثمّ إنّ إبراهيم عليه السلام أكّده بهذا الدّعاء.

وقال آخرون: إنّها إنّما صارت حرمًا آمنًا بدعاء إبراهيم عليه السلام، وقبله كانت كسائر البلاد، والدّليل عليه قوله عليه السلام: «اللّهمّ إنّي حرّمت المدينة كما حرّم إبراهيم مكّة».

والقول الثّالث: إنّها كانت حرامًا قبل الدّعوة بوجه غير الوجه الّذي صارت به حرامًا بعد الدّعوة، فالأوّل: بمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل في النّفوس من التّعظيم، والثّاني: بالأمر على ألسنة الرّسل.

المسألة الخامسة: إنّما قال في هذه السّورة: ﴿بَلَدًا اٰمِنًا﴾ على التّنكير، وقال في سورة إبراهيم: ﴿هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، على التّعريف لوجهين:

الأوّل: أنّ الدّعوة الأُولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدًا، كأنّه قال: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا، لأنّه تعالى حكى عنه أنّه قال: ﴿رَبَّنَا اِنّي اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتي بِوَادٍ غَيْرِ ذي زَرْعٍ﴾ إبراهيم: ٣٧، فقال هاهنا: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا. والدّعوة الثّانية وقعت وقد جعل بلدًا، فكأنّه قال: اجعل هذا المكان الّذي صيّرته بلدًا ذا أمن وسلامة، كقولك: جعلت هذا الرّجل آمنًا.

الثّاني: أن تكون الدّعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدًا، فقوله: ﴿اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، تقديره: اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا، كقولك: كان اليوم يومًا حارًّا. وهذا إنّما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة، لأنّ التّنكير يدلّ على المبالغة، فقوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ معناه اجعله من البلدان الكاملة في الأمن. وأمّا قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، فليس فيه إلّا طلب الأمن لاطلب المبالغة. (٤: ٥٩)

نحوه النّيسابوريّ (١: ٤٤٥)، والقُرطُبيّ (٢: ١١٧).

الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال هنا: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ وقال في سورة إبراهيم: ٣٥، صلوات الله عليه: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾؟

قلنا: في الدّعوة الأُولى كان مكانًا قفرًا فطلب منه أن يجعله بلدًا وآمنًا. وفي الدّعوة الثّانية كان بلدًا غير آمن فعرّفه وطلب له الأمن، أو كان بلدًا آمنًا فطلب له ثبات الأمن ودوامه. وكون هذه السّورة مدنيّة وسورة إبراهيم مكّيّة لاينافي هذا، لأنّ الواقع من إبراهيم صلوات الله عليه بلغته على التّرتيب الّذي قلنا، والإخبار عنه في القرآن على غير ذلك التّرتيب، أو أنّ المكّيّ منه مانزل قبل الهجرة فيكون المدنيّ متأخّرًا عنه، ومنه مانزل بعد فتح مكّة فيكون متأخّرًا عن المدنيّ، فلِمَ قلتم: إنّ سورة إبراهيم عليه السلام من المكّيّ الّذي نزل قبل الهجرة؟ (٨)

الآلوسيّ: الإشارة إلى الوادي المذكور بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ...﴾ إبراهيم: ٣٧، أي اجعل هذا المكان القفر بلدًا إلخ فالمدعوّ به البلديّة مع الأمن، وهذا بخلاف مافي سورة إبراهيم: ٣٥، ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ أٰمِنًا﴾ ولعلّ السّؤال متكرّر، ومافي تلك السّورة كان بَعدُ.

والأمن المسؤول فيها إمّا هو الأوّل، وأعاد سؤاله دون البلديّة رغبةً في استمراره، لأنّه المقصد الأصليّ أو لأنّ المعتاد في البلديّة الاستمرار بعد التّحقّق بخلافه. وإمّا غيره بأن يكون المسؤول أوّلًا مجرّد الأمن المصحّح للسّكنى، وثانيًا الأمن المعهود.

ولك أن تجعل (هٰذَا الْبَلَدَ) في تلك السّورة إشارة إلى أمر مقدّر في الذّهن، كما يدلّ عليه ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ...﴾ إبراهيم: ٣٧، فتطابق الدّعوتان حينئذٍ، وإن جعلتَ الإشارة هنا إلى (البَلَد) تكون الدّعوة بعد صيرورته بلدًا، والمطلوب كونه آمنًا على طبق مافي السّورة من غير تكلّف إلّا أنّه يفيد المبالغة، أي بلدًا كاملًا في الأمن، كأنّه قيل: اجعله بلدًا معلوم الاتّصاف بالأمن مشهورًا به، كقولك: كان هذا اليوم يومًا حارًّا.

والوصف بـ(آمنًا) إمّا على معنى النّسب، أي ذا أمنٍ على حدّ ماقيل: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٢١، وإمّا على الاتّساع والإسناد المجازيّ، والأصل: آمنًا أهله، فأسند ماللحالّ للمحلّ، لأنّ الأمن والخوف من صفات ذوي الإدراك.

وهل الدّعاء بأن يجعله آمنًا من الجبابرة والمتغلّبين، أو من أن يعود حرمه حلالًا، أو من أن يخلو من أهله أو من الخسف والقذف، أو من القحط والجدب أو من دخول الدّجّال، أو من دخول أصحاب الفيل؟ أقوال، والواقع يردّ بعضها، فإنّ الجبابرة دخلته وقتلوا فيه ـ كعمرو بن لُحَيّ الجُرْهُميّ والحَجّاج الثّقفيّ والقرامطة وغيرهم ـ وكون البعض لم يدخله للتّخريب بل كان غرضه شيئًا آخر، لايجدي نفعًا، كالقول بأنّه ماآذى أهله جبّار إلّا قصمه الله تعالى، ففي المثل:

* إذا متُّ عطشانًا فلانزل القطر * (١: ٣٨١)

القاسميّ: (أٰمِنًا) أي من الخوف، أي لايُرعَب أهله. وقد أجاب الله دعاءه، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أٰمِنًا﴾، وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا أٰمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ يَكْفُرُونَ﴾ العنكبوت: ٦٧، إلى غير ذلك من الآيات. وصحّت أحاديث متعدّدة بتحريم القتال فيه.

وفي صحيح مسلم عن جابر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لايحلّ لأحد أن يحمل بمكّة السّلاح» فهو آمِن من الآفات، لم يصل إليه جبّار إلّا قصمه الله، كما فعل بأصحاب الفيل.

وقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، بتعريف (البَلَد) مع جعله صفة لـ(هٰذَا) ، خلاف ماهنا: إمّا أن يحمل على تعدّد السّؤال، بأن تكون الدّعوة الأُولى المذكورة هنا وقعت ولم يكن المكان قد جُعل بلدًا، كأنّه قال: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا، لأنّه تعالى حكى عنه أنّه قال: ﴿رَبَّنَا اِنّيٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتي بِوَادٍ غَيْرِ ذي زَرْعٍ﴾، فقال هاهنا: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا. والدّعوة الثّانية وقعت وقد جُعل بلدًا، فكأنّه قال: اجعل هذا المكان الّذي صيّرته بلدًا ذا أمن وسلامة.

وإمّا أن يحمل على وحدة السّؤال وتكرّر الحكاية، كما هو المتبادر.

فالظّاهر أنّ المسؤول كلا الأمرين. وقد حكى ذلك هنا، واقتصر هناك على حكاية سؤال الأمن، اكتفاءً عن حكاية سؤال البلديّة، بحكاية سؤال: اجعل أفئدة [من] النّاس تهوي إليه، هذا خلاصة ماحقّقوه.

وعندي أنّ السّؤال والمسؤول واحد، إلّا أنّه تفنّن في الموضعين، فحذف من كلّ ماأثبته في الآخر احتباكًا، والأصل: ربّ اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا. وبه تتطابق الدّعوتان على أبدع وجه وأخلصه من التّكلّف، على مافيه من إفادة المبالغة، أي بلدًا كاملًا في الأمن، كأنّه قيل: اجعله بلدًا معلوم الاتّصاف بالأمن، مشهورًا به، كقولك: كان هذا اليوم يومًا حارًّا. (٢: ٢٥٣)

رَشيد رضا: هذه الآية معطوفة على ما قبلها، مسوقة لبيان مِنّةٍ أو منن أُخرى على أهل الحرم، وهي ماتضمّنه دعاء إبراهيم من جعل البلد آمنًا في نفسه، وهو غير ماسبقت به المنّة من جعل البيت آمنًا.

وقد فسّر «الجلال» (اٰمِنًا) بقوله: ذا أمن، مع أنّ المعنى ظاهر، وهو أن يكون محفوظًا من الأعداء الّذين يقصدونه بالسّوء، وهو غير معنى كونه ذا أمن، أي إنّ من يكون فيه يكون آمنًا ممّن يسطو عليه فيظلمه أو ينتقم منه.

وقد استجاب الله دعاء إبراهيم في ذلك، ومن تعدّى على البيت لم يطل زمن تعدّيه، بحيث يقال: إنّه قد مرّ زمن طويل لم يكن البيت فيه آمنًا، بل لم ينجح أحد تعدّى عليه لذاته، وإنّما كان التّعدّي القصير هو التّعدّي العارض على بعض من اعتصم فيه. (١: ٤٦٣)

الصّابونيّ: من مزايا البيت العتيق، ذلك الأمن الّذي جعله الله فيه، وذلك ببركة دعاء إبراهيم عليه السلام، حيث قال: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ وقد كان النّاس يتخطّفون من أطراف الأرض وأهل مكّة في أمن واستقرار، وقد امتنّ الله تعالى عليهم بقوله: ﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ العنكبوت: ٦٧. (١: ٤١٠)

٢ـ وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَاجْنُبْني وَبَنِيَّ اَنْ نَعْبُدَ الْاَصْنَامَ. إبراهيم: ٣٥

الطَّبَريّ: يعني الحرم بلدًا آمنًا أهله وسكّانه. (١٣: ٢٢٨)

عبد الجبّار: كيف يصحّ أن يسأل ربّه هذين الأمرين ثمّ يوجد خلاف ذلك، فإنّا نجد البلد يجري فيه الخوف العظيم، ونجد في أولاده مَن يعبد الأصنام؟

وجوابنا: أنّ قوله: (آمِنًا) لايدلّ على كلّ شيء، فقد يكون آمِنًا من ضروب الخوف غير آمن من سواه، ومعلوم مايحصل بمكّة من الأمن. ويحتمل أنّه دعا ربّه أن يجعله آمنًا في أيّامه حتّى يؤمن بعضهم ويتألّفوا على طاعته. والمراد بقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ﴾ من هو موجود منهم... (٢١٠)

الطُّوسيّ: (آمِنًا) يعني يأمن النّاس فيه على نفوسهم وأموالهم. (٦: ٢٩٨)

الزَّمَخْشَريّ: ذاأمن. فإن قلت: أيّ فرق بين قوله: ﴿اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، وبين قوله ﴿اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾؟ إبراهيم: ٣٥.

قلت: قد سأل في الأوّل أن يجعله من جملة البلاد الّتي يأمن أهلها ولايخافون، وفي الثّاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدّها من الأمن، كأنّه قال: هو بلد مخوف فاجعله آمنًا. (٢: ٣٧٩)

مثله البَيْضاويّ. (١: ٥٣٢)

ابن عَطيّة: معناه فيه أمن، فوصفه بالأمن تجوّزًا، كما قال: ﴿فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ إبراهيم: ١٨. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٤٠)

الفَخْر الرّازيّ: [ذكر مثل الزَّمَخْشَريّ وأضاف:]

المسألة الثّانية: لقائل أن يقول: الإشكال على هذه الآية من وجوه:

أحدها: أنّ إبراهيم عليه السلام دعا ربّه أن يجعل مكّة آمنًا، وماقبل الله دعاءه، لأنّ جماعة خرّبوا الكعبة وأغاروا على مكّة...

والجواب من وجهين:

الأوّل: أنّه نُقل أنّه عليه السلام لمّا فرغ من بناء الكعبة ذكر هذا الدّعاء، والمراد منه جعل تلك البلدة آمنة من الخراب.

والثّاني: أنّ المراد جعل أهلها آمنين، كقوله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢، أي أهل القرية، وهذا الوجه عليه أكثر المفسّرين، وعلى هذا التّقدير فالجواب من وجهين:

الوجه الأوّل: مااختصّت به مكّة من حصول مزيد في الأمن، وهو أنّ الخائف كان إذا التجأ إلى مكّة أمِن، وكان النّاس مع شدّة العداوة بينهم يتلاقون بمكّة فلايخاف بعضهم بعضًا. ومن ذلك أمن الوحش، فإنّهم يقربون من النّاس إذا كانوابمكّة، ويكونون مستوحشين عن النّاس خارج مكّة، فهذا النّوع من الأمن حاصل في مكّة، فوجب حمل الدّعاء عليه.

والوجه الثّاني: أن يكون المراد من قوله: ﴿اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ أي بالأمر والحكم بجعله آمنًا، وذلك الأمر والحكم حاصل لامحالة. (١٩: ١٣١)

النَّيسابوريّ: إنّما قدّم طلب الأمن على سائر المطالب، لأنّه لولاه لم يفرغ الإنسان لشيء آخر من مهمّات الدّين والدّنيا، ومن هنا جاز التّلفّظ بكلمة الكفر عند الإكراه.

وسُئل بعض الحكماء أنّ الأمن أفضل أم الصّحّة؟

فقال: الأمن. دليله أنّ شاةً لو انكسَرَتْ رِجْلها فإنّها تصحّ بعد زمان، ثمّ إنّها تُقبل على الرّعي والأكل، وإنّها لو

رُبطَتْ في موضع ورُبط بالقرب منها ذِئب، فإنّها تُمسِك عن العلف ولاتتناول شيئًا إلى أن تموت؛ فدلّ ذلك على أنّ الضّرر الحاصل من الخوف أشدّ من الألم الحاصل للجسد. (١٣: ١٢٣)

البُرُوسَويّ: (آمِنًا) أهله بحيث لايخاف فيه من المخاوف والمكاره كالقتل والغارة والأمراض المنفّرة، من البَرَص والجُذام ونحوهما.

فإسناد الأمن إلى البلد مجاز لوقوع الأمن فيه، وإنّما الآمن في الحقيقة أهل البلد. (٤: ٤٢٤)

الآلوسيّ: أي ذاأمن، فصيغة «فاعل» للنّسب كـ«لابن وتامر»، لأنّ «الآمن» في الحقيقة: أهل البلد. ويجوز أن يكون الإسناد مجازيًّا من اسناد ماللحالّ إلى المحلّ كنهرٍ جارٍ. [وبعد نقله قول الزّمخشريّ قال:]

وتحقيقه أنّك إذا قلت: اجعل هذا خاتمًا حسنًا، فقد أشرت إلى المادّة طالبًا أن يسبك منها خاتم حَسَن. وإذا قلت: اجعل هذا الخاتم حسنًا، فقد قصدتَ الحُسن دون الخاتميّة، وذلك لأنّ محطّ الفائدة هو المفعول الثّاني لأنّه بمنزلة الخبر. وإلى هذا يرجع ماقيل في الفرق: إنّ في الأوّل سؤال أمرين: البلديّة والأمن، وهاهنا سؤال أمر واحد وهو الأمن.

واستشكل هذا التّفسير بأنّه يقتضي أن يكون سؤال البلديّة سابقًا على السّؤال المحكيّ في هذه السّورة، وأنّه يلزم أن تكون الدّعوة الأُولى غير مستجابة.

قال في «الكشف»: والتّفصّي عن ذلك إمّا بأنّ المسؤول أوّلًا صلوحه للسّكنى بأن يؤمن فيه أهله في أكثر الأحوال على المستمرّ في البلاد، فقد كان غير صالح لها بوجه على ماهو المشهور في القصّة، وثانيًا: إزالة خوفٍ عرض، كمايعتري البلاد الآمنة أحيانًا. وإمّا بالحمل على الاستدامة وتنزيله منزلة العاري عنه مبالغة، أو بأنّ أحدهما أمْن الدّنيا والآخر أمْن الآخرة، أو أنّ الدّعاء الثّاني صدر قبل استجابة الأوّل. وذكر بهذه العبارة إيماءً إلى أنّ المسؤول الحقيقيّ هو الأمن. والبلديّة توطئة، لاأنّه بعد الاستجابة عراه خوف. وكأنّه بنى الكلام على التّرقّي، فطلب أوّلًا أن يكون بلدًا آمنًا من جملة البلاد الّتي هي كذلك، ثمّ لتأكيد الطّلب جعله مخوفًا حقيقة فطلب الأمن، لأنّ دعاء المضطرّ أقرب إلى الإجابة، ولذا ذيّله عليه السّلام بقوله: ﴿إِنِّي أَسْكَنْتُ...﴾ إبراهيم: ٣٧. انتهى.

وهو مبنيّ على تعدّد السّؤال وإن حمل على وحدته وتكرير الحكاية كما استظهره بعضهم، واستظهر آخرون الأوّل لتغاير التّعبير في المحلّين. فالظّاهر أنّ المسؤول كلا الأمرين وقد حكى أوّلًا واقتصر هاهنا على حكاية سؤال الأمن، لأنّ سؤال البلديّة قد حُكي بقوله: ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ إبراهيم: ٣٧، إذ المسؤول هويها إليهم للمساكنة ـ كما روي عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما ـ لاللحجّ فقط، وهو عين سؤال البلديّة وقد حُكي بعبارة أُخرى على مااختاره بعض الأجلّة، أو لأنّ نعمة الأمن أدخل في استيجاب الشّكر، فذِكره أنسب بمقام تقريع الكفرة على إغفاله، على ماقيل. (١٣: ٢٣٣)

الطّباطَبائيّ: قد حكى الله سبحانه نظير هذا الدّعاء على اختصار فيه عن إبراهيم عليه السّلام في موضع آخر

بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة: ١٢٦.

ومن الممكن أن يستفاد من اختلاف المحكيّين في التّعبير، أعني قوله: ﴿اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ وقوله: ﴿اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، أنّهما دعاءان دعاعليه‌السلام بهما في زمانين مختلفين، وأنّه بعد ماأسكن إسماعيل وأمّه أرض مكّة ورجع إلى أرض فلسطين ثمّ عادإليهما وجد من إقبال جُرْهُمْ إلى مجاورتها مكانًا مّا، سرَّ بذلك، فدعا عند ذلك مشيرًا إلى مكانهم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾، فسأل ربّه أن يجعل المكان بلدًا ولم يكن به، وأن يرزق أهله المؤمنين من الثّمرات، ثمّ لمّا عاد إليهم بعد ذلك بزمان وجد المكان بلدًا فسأل ربّه أن يجعل البلد آمنًا.

وممّا يؤيّد كونهما دعاءين مافيهما من الاختلاف من غير هذه الجهة، ففي آية البقرة الدّعاء لأهل البلد بالرّزق من الثّمرات، وفي الآيات المبحوث عنها الدّعاء بذلك لذرّيّته خاصّة مع أمور أُخرى دعا بها لهم.

وعلى هذا يكون هذا الدّعاء المحكيّ عن إبراهيم‌عليه‌السلام في هذه الآيات آخر ماأورده الله تعالى في كتابه من كلام إبراهيم‌عليه‌السلام ودعائه، وقد دعا به بعد ماأسكن إسماعيل وأُمّه بها وجاورتها قبيلة جُرْهُم، وبنى البيت الحرام، وبنيت بلدة مكّة بأيدي القاطنين هناك، كما تدلّ عليه فقرات الآيات.

وعلى تقدير أن يكون المحكيّان دعاءً واحدًا يكون قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ...﴾ تقديره: ربّ اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا، وقد حذف في إحدى الآيتين المشار إليه وفي الأُخرى الموصوف اختصارًا.

والمراد بـ«الأمن» الّذي سأله‌عليه‌السلام الأمن التّشريعيّ دون التّكوينيّ ـ كما تقدّم في تفسير آية البقرة ـ فهو يسأل ربّه أن يشرّع لأرض مكّة حكم الحرمة والأمن، وهو ـ على خلاف ماربّما يتوهّم ـ من أعظم النّعم الّتي أنعم الله بها على عباده، فإنّا لو تأمّلنا هذا الحكم الإلهيّ الّذي شرّعه إبراهيم‌عليه‌السلام بإذن ربّه، أعني حكم الحرمة والأمن، وأمعنّا فيما يعتقده النّاس من تقديس هذا البيت العتيق وماأحاط به من حرم الله الآمن ـ وقد ركز ذلك في نفوسهم منذ أربعة آلاف سنة حتّى اليوم ـ وجدنا مالايُحصى من الخيرات والبركات الدّينيّة والدّنيويّة عائدةً إلى أهلها وإلى سائر أهل الحقّ ممّن يحنّ إليهم ويتعلّق قلبه بهم، وقد ضبط التّاريخ من ذلك شيئًا كثيرًا ومالم يضبط أكثر، فجعله تعالى مكّة بلدًا آمنًا من النّعم العظيمة الّتي أنعم الله بها على عباده. (١٢: ٦٨)

مكارم الشّيرازيّ: أمن البلد الأمين «مكّة».

مايسترعي الانتباه أنّ أوّل ماطلبه إبراهيم من الله في هذه الأرض هو الأمن، وهذا يدلّ على أنّ نعمة الأمن أوّل شرط لحياة الإنسان وسكناه في صقع من الأصقاع، ولأيّ عمران وحضارة وتطوّر وتقدّم، وهو كذلك حقًّا.

وإن لم يكن المكان ذاأمن، فلايمكن المقام به، وإن كان مُرعًا مُخصبًا، إذ المدينة أو الدّيار أو البلاد الّتي لاتنعم بالأمن سوف لاتتمتّع بأيّ نعمة من النّعم.

وينبغي الالتفات هنا إلى هذا الأمر أيضًا، وهو أنّ الله قد استجاب دعوة إبراهيم حول أمن «مكّة» في جانبين: الأمن التّكوينيّ، لأنّها أصبحت مدينة قلّما شهدت

طيلة تاريخها حوادث أخلّت بأمنها.

والأمن التّشريعيّ، أي أنّ الله قضى أن يكون جميع النّاس والحيوان أيضًا بأمن في هذه الأرض، فيمنع صيد حيواناتها، ولايجوز تعقيب من يلوذ بالحرم من المجرمين، إلّا أنّه يمكن قطع المؤونة عنهم، لكي يخرجوا ويستسلموا وتنفّذ العدالة في حقّهم. (١٠: ٣٦٦)

٣ـ فِيهِ اٰيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ اِبْرٰهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا... آل عمران: ٩٧

ابن عبّاس: مَن أحْدَثَ حدثًا في غير الحرم، ثمّ لجأ إلى الحرم، لم يُعرَض له ولم يُبايَع ولم يكلَّم ولم يُؤوَ، حتّى يخرج من الحرم، فإذا خرج من الحرم، أُخذ فأُقيم عليه الحدّ.

ومن أحدث في الحرم حدثًا أُقيم عليه الحدّ.

مثله الشّعبيّ. (الطّبريّ ٤: ١٢)

نحوه عَطاء، ومُجاهِد، والحسَن، وقَتادَة. (الطّبريّ ٤: ١٢)، وهو المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام.

(الكاشانيّ ١: ٣٣٣)

مُجاهِد: قال ابن عبّاس: إذا أصاب الرّجل الحدّ قتل أو سرق، فدخل الحرم لم يبايع، ولم يُؤوَ حتّى يتبرّم، فيخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ.

فقلت لابن عبّاس: ولكنّي لاأرى ذلك، أرى أن يُؤخذ برُمّته، ثمّ يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ، فإنّ الحرم لايزيده إلّا شدّة.

نحوه ابن الزّبير. (الطّبريّ ٤: ١٢)

قَتادَة: هذا كان في الجاهليّة، كان الرّجل لو جرّ كلّ جريرة على نفسه، ثمّ لجأ إلى حرم الله، لم يُتناوَل، ولم يُطلب. فأمّا في الإسلام، فإنّه لايمنع من حدود الله، مَن سَرَق فيه قُطع، ومَن زنى فيه أُقيم عليه الحدّ، ومن قَتَل فيه قُتِل. (الطّبريّ ٤: ١٢)

الإمام الباقر عليه السلام: عن محمّد بن مسلم قال: سألته عن قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا﴾؟ قال: يأمن فيه كلّ خائف مالم يكن عليه حدّ من حدود الله، ينبغي أن يُؤخذ به. قال: وسألته عن طائر يدخل الحرم؟ قال: لايؤاخذ ولايمسّ، لأنّ الله يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا﴾. (العَروسيّ ١: ٣٦٨)

إنّ من دخله عارفًا بجميع ماأوجبه الله عليه كان آمنًا في الآخرة من العذاب الدّائم. (الكاشانيّ ١: ٣٣٣)

السُّدّيّ: فلو أنّ رجلًا قتل رجلًا، ثمّ أتى الكعبة فعاذبها، ثمّ لقيه أخو المقتول، لم يحلّ له أبدًا أن يقتله. (الطّبريّ ٤: ١٤)

الإمام الصّادق عليه السلام: في «العِلل»: أنّه قال لأبي حنيفة: أخبرني عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا﴾ أينَ ذلك من الأرض؟ قال: الكعبة، قال: أفتعلم أنّ الحَجّاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزّبير في الكعبة فقتله كان آمنًا فيها؟ قال: فسكت، فسأله عن الجواب، فقال: من بايع قائمنا ودخل معه ومسح على يده ودخل في عُقْدة أصحابه كان آمنًا. (الكاشانيّ ١: ٣٣٢)

من دخله وهو عارف بحقّنا كما هو عارف به خرج من ذنوبه وكُفي هَمّ الدّنيا والآخرة. (الكاشانيّ ١: ٣٣٢)

مَن دُفن في الحرم أمِن من الفزع الأكبر من برّ النّاس وفاجرهم. (الكاشانيّ ١: ٣٣٢)

قال عبد الله بن سنان: سمعته يقول: فيما أُدخِل الحرم

ممّا صيدَ في الحِلّ، قال: إذا دخل الحرم فلايُذبَح إنّ الله يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾. (البَحرانيّ ١: ٣٠١)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: تأويله: الخبر عن أنّ كلّ من جرّ في الجاهليّة جريرةً ثمّ عاذ بالبيت، لم يكن بها مأخوذًا.

وقال آخرون: معنى ذلك: ومَن يدخله يكن آمنًا بها، بمعنى الجزاء، كنحو قول القائل: من قام لي أكرمته، بمعنى: من يقم لي أكرمه. وقالوا: هذا أمر كان في الجاهليّة، كان الحرم مَفْزَعَ كلّ خائف، ومَلْجأ كلّ جان، لأنّه لم يكن يُهاج به ذو جريرة، ولايعرض الرّجل فيه لقاتل أبيه وابنه بسوء. قالوا: وكذلك هو في الإسلام، لأنّ الإسلام زاده تعظيمًا وتكريمًا.

وقال آخرون: معنى ذلك: ومن دخله يكن آمنًا من النّار.

وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصّواب قول ابن الزّبير، ومُجاهِد، والحَسَن، ومن قال: معنى ذلك ومن دخله من غيره، ممّن لجأ إليه عائذًا به، كان آمنًا ماكان فيه، ولكنّه يخرج منه، فيقام عليه الحدّ إن كان أصاب مايستوجبه في غيره، ثمّ لجأ إليه، وإن كان أصابه فيه أُقيم عليه فيه.

فتأويل الآية إذن: فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم ومن يدخله من النّاس مستجيرًا به، يكن آمنًا ممّا استجار منه ماكان فيه، حتّى يخرج منه. (٤: ١١ ـ ١٤)

الشّريف الرّضيّ: واختلف النّاس في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾، فبعض العلماء ذهب إلى أنّه أمان كان وانقطع، وبعضهم ذهب إلى أنّه أمن مستمرّ غير منقطع.

ثمّ اختلفوا، فنهم من يقول: إنّه أمان على الخصوص، ومنهم من يقول: أمان على العموم، ومنهم من جعله من جملة الآيات وتفسيرًا لما أجمله تعالى من قوله: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾، ومنهم من جعله ابتداء حكم.

واختلفوا بعد ذلك: فنهم من جعله خبرًا، ومنهم من جعله تعبّدًا وأمرًا.

فن قال: إنّ هذا «الأمان» إنّما كان في الجاهليّة دون الإسلام، فإنّما عنى به دفع الله سبحانه عن ساكنه وداخله ظلم الظّالمين واعتداء الجبّارين، وماوقص[1] تعالى من رقاب البغاة دونه، وجذّ من أيدي الظّلمة عنه، حتّى أنّ ذلك كالعادة المستمرّة: تجري على اتّساق، وتسري بلاانقطاع، وتُستبطأ إذا تأخّرت بعض التّأخّر، ثقة بأنّها جارية على أذلالها وواقعة على عاداتها، لاشكّ في ذلك وإن أبطأت يسيرًا وجنحت قليلًا.

وقال أيضًا صاحب هذا القول: «إنّ الله سبحانه جعل أمن من دخله ـ على ذلك العهد ـ من الإنس والوحش، آية لإبراهيم عليه السلام عند قومه، ليزدادوا إيمانًا به وتعظيمًا للبيت الحرام من أجله، وإنّه في ذلك مباين لبيت المَقْدِس وغيره، لأنّ هذا المعنى من الأمن لايحصل فيه».

وقد ذكرنا في ماتقدّم: أنّ هذا النّظام اختلّ في الإسلام للعلل الّتي أومأنا إليها وهتفنا ببعضها، فصار هذا الأمان ـ على قول صاحب هذا القول ـ ممّا كان فانقطع لاممّا دام واستمرّ.

---

(١) وقص رقبته: كسرها.

ومن قال منهم: «إنّه أمان مستمرّ غير منقطع في الجاهليّة والإسلام» فإنّما عنى به أنّ مَن دخله ـ وهو خائف على نفسه من ظلم ظالم أو غشم غاشم ـ أمِن على نفسه لما يجب من تعظيم الحرم وإيجاب حرمته وتكريم بقعته وترك ترويع من لجأ إلى ظلّه واعتصم بحبله، وهذا من طريق الحكم والأمر والتمييز لبقعته من بقاع الأرض. وأمّا من جنى الجنايات واستوجب البوار والقصاص، فإنّ أمانه فيه غير مطلق، بل هو بشروط وقيود، وعلى أوصاف وحدود، نحن بمشيئة الله نشير إليها ونذكر طرفًا منها.

ومن قال: «إنّه أمان على الخصوص»، فإنّه يذهب إلى أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ الخبر، لأنّه كالوصف، وهو الغرض المقصود، دون تعريف الأحكام والشّروط. وإذا كان كذلك ـ ولم يكن أن يكون قوله تعالى: ﴿كَانَ آمِنًا﴾ محمولاً على كلّ آمن، لأنّ المتعالم فيمن دخله أنّه لايأمن من الظّلم ولايأمن من قِبَل الله تعالى البلوى بالشّدائد والفقر وإنزال الأمراض والموت إلى غير ذلك ـ فالمراد به إذن أمن مخصوص، وهو دفاع الله عنه من يريد انتهاك حرمته واخفار ذمّته وإبطال ماخصّه الله تعالى به من التعظيم لقدره والإشادة بذكره، إذ يقول عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الحجّ: ٢٥.

ومن قال: «إنّه أمان عامّ للنّاس وغيرهم» فإنّما جوّز أن يدخل في صفة الأمن به الوحش والطّير أيضًا، لأنّ لفظة (مَن) إذا أُريد بها مايعقل ومالايعقل صحّ أن يعبّر بها عن الجنسين جميعًا، إذا جاز دخولها تحتها، كما ذكرنا في مامضى من كلامنا، وذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ النّور: ٤٥، فقال: (مِنْهُمْ) وهي عبارة عمّا يعقل، ثمّ قال: ﴿يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ و ﴿عَلَى أَرْبَعٍ﴾، وهما صفتان لما لايعقل.

وقد أتى فيهما بـ(مَن)، وإنّما جاز ذلك لتغليب مايعقل على مالايعقل عند الاشتراك في الصّفات، فإنّه سبحانه لمّا قال: (فَمِنْهُمْ) وهي كناية عمّا يعقل، جاز أن يعبّر بـ(مَن) عمّا لايعقل، لوقوع الاشتراك. وهذا يدلّك أيضًا على قوّة غلبة صفات مايعقل لصفات مالايعقل في كلامهم، وإن كان جنس مايعقل في اللّفظ المذكور أقلّ من جنس مالايعقل؛ ألا ترى أنّه تعالى في هذه الآية جاء بثلاث صفات: واحدة منها يختصّ بها مايعقل، واثنتان يختصّ بها مالايعقل.

وفي النّاس أيضًا من ذهب في هذا «الأمن» إلى العموم من وجه آخر، وهو أنّه حمل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ على البيت خصوصًا، لاعلى المسجد والحرم، وحرّم أن يقام الحدّ عليه في نفس البيت. فحمل الكلام على عمومه في كلّ جان إذا اعتصم به ولجأ إليه.

وقال قاضي القضاة أبو الحسن: قد ظنّ بعضهم أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ لايجوز أن يكون خبرًا، لأنّه لو كان كذلك لوجب ألّا يوجد مخبره على خلافه، فأوجب من هذا الوجه أن يكون تعبّدًا وأمرًا. وهذا بعيد، لأنّ الخبر قد يجوز أن يختصّ ـ كما يجوز ذلك في الأمر وقد يدخله الشّرط ـ فما الّذي يمنع أن يجعل ذلك خبرًا إلّا أن يثبت بالدّليل خلافه. وممّا يبيّن أنّه

لاظاهر لذلك أنّ العبد لايخلو من خوف، فلايصحّ أن يوصف بأنّه آمن على الإطلاق، وماهذه حاله من الأوصاف لابدّ أن يكون في حكم المجمل المحتاج إلى البيان.

وقال بعض العلماء: لمّا كانت الآيات المذكورة عقيب قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ٩٦، موجودة في جميع الحرم، ثمّ قال سبحانه: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ وجب أن يكون مراده بذلك جميع الحرم، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ القصص: ٥٧، وبقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ العنكبوت: ٦٧، وهذا نصّ على أمان الحرم كلّه.

ومعنى قوله تعالى: (آمِنًا)، أي يؤمن فيه، لأنّ الحرم نفسه يستحيل أن يوصف بالخوف أو الأمن، وإنّما يأمن أهله ويخافون. وهذا كثير في كلامهم، كما قالوا: ليل نائم، أي يُنام فيه، ويوم ساكن، أي يُسكن فيه، وعيش غافل، أي يغفل فيه، وشباب أبله، أي يتبلّه صاحبه فيه ذهولاً في سكرته ورسوبًا في غمرته، قال الرّاجز:

لمّا رأتني خلِقَ المموَّهِ برّاق أصلاد الجبين الأجلَه
بعد غُدانيّ الشّباب الأبلهِ

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب بعض المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ الإسراء: ٦٠، فقال المراد بذلك الملعون آكلها، لأنّ (الشّجرة) نفسها يستحيل أن تُلعن وتُذمّ. وهذا من غرائب التّفسير، وإن كان كثير من العلماء على خلافه؛ إذ حملوا اللّفظ على غير ظاهره، فيتأوّلون (الشّجرة) هاهنا على أنّها كناية عن بني أُميّة، بأخبار كثيرة ينصّونها إلى الرّسول ﷺ، وقد يُعبّر بـ(الشّجرة) عن جماع القوم ومجتمع أصلهم وجمهور نسبهم وقبيلتهم، كما يقال: شجرة بني فلان، إذا أرادوا بها ذلك؛ فكأنّه تعالى قال: والقبيلة الملعونة، فيكون «اللّعن» حينئذٍ متوجّهًا إلى من يجوز أن يستحقّه.

وقال صاحب القول الّذي ذكرناه: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ يقتضي أمنه على نفسه، سواء كان جانيًا قبل دخوله، أو جنى بعد دخوله، إلّا أنّ الفقهاء متّفقون على أنّه مأخوذ بجنايته في الحرم في النّفس ومادونها؛ ومعلوم أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ هو أمر، وإن كان في صورة الخبر، كأنّه قال سبحانه: هو آمن في حكم الله وفيما أمر به، فكان في ذلك أمر لنا بإيمانه، وحَظْر دمه في مكانه؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ البقرة: ١٩١، فأخبر بجواز وقوع القتل فيه، وأمرنا بقتل المشركين إذا قاتلونا عنده.

قال: ولو كان قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ خبرًا، لما جاز ألّا يوجد مخبره على ماأخبر به؛ فثبت بذلك أنّ قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ هو أمر لنا بحقن دمه، ونهيٌ لنا عن قتله.

ولايخلو ذلك من أن يكون أمرًا لنابأن نؤمنه من الظّلم والقتل اللّذين لايُستحقّها، أو أن نؤمنه من قتل يستحقّه بجناية جناها. فلمّا كان حمله على الإيمان من قتل

غير مستحقّ بل بفعل على وجه العدوان والظّلم يسقط فائدة تخصيص الحرم ـ لأنّ الحرم وغيره في ذلك سواء؛ إذا كانت الأماكن والبقاع كلّها لاتختلف في ذلك أحكامها، ونحن متعبّدون بالمنع من إيقاع الظّلم في جيمها، من قِبلنا وقِبل غيرنا، إذا كان ذلك ممكنًا لنا ـ علمنا أنّ المراد بذلك الأمر بإيمانه من قتل مستحقّ.

والظّاهر يقتضي أن نؤمنه من القتل المستحقّ بجنايته في الحرم وفي غيره، إلّا أنّ الدّلالة قد قامت باتّفاق العلماء على أنّه إذا قتل في الحرم قُتل، وقال تعالى: ﴿وَلَاتُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ البقرة: ١٩١، ففرّق تعالى بين الجاني في الحرم، وبين الجاني في غيره إذا لجأ إليه واعتصم به.

فصل: حكم الجاني خارج الحرم:

وقد اختلف الفقهاء فيمن جنى في غير الحرم ثمّ لجأ إليه، فقال أهل العراق ـ أبو حنيفة، وأصحابه أبو يوسف، ومحمّد بن الحسن، وزفر، والحسن بن زياد اللّؤلؤيّ ـ: إذا قتل في غير الحرم ثمّ دخل الحرم لم يقتصّ منه مادام فيه، ولكنّه لايبايع ولايشارَى ولايُطعم ولايُسقى، إلى أن يخرج من هناك فيُقتصّ منه، وإن قتل في الحرم قُتل فيه، وإن جنى فيما دون النّفس في الحرم أو في غيره ثمّ دخله، اقتُصّ منه فيه.

وقال أهل المدينة ـ مالك، والشّافعيّ ـ: يُقتصّ منه في الحرم في ذلك كلّه.

وأهل العراق يعتمدون ـ فيما يذهبون إليه: من ترك قتل من جنى في غير الحرم ثمّ لجأ إليه ـ على مارُوي عن ابن عبّاس، وابن عمر، وعبيد بن عمير، وسعيد بن جُبَير، وعطاء، وطاووس، والشّعبيّ، فيمن قتل ثمّ لجأ إلى الحرم أنّه لايقتل.

قال ابن عبّاس: «ولكنّه لايجالَس ولايُؤوَى، ولايُبايَع ولايُشارَى، حتّى يخرج من الحرم، فيُقتَل؛ فإن فعل ذلك في الحرم أُقيم عليه الحدّ فيه». ولم يختلف السّلف ومن بعدهم من الفقهاء، في أنّه إذا جنى في الحرم كان مأخوذًا بجنايته، ويقام عليه الحدّ فيما يستحقّه من قتل أو غيره.

وأمّا الجناية فيما دون النّفس وأخذ الجاني بها ـ وإن لجأ إلى الحرم ـ فإنّهم يقيسونها على الدّين يكون عليه، فيقولون: ألا ترى أنّه لو كان عليه دَين فلجأ إلى الحرم حُبس به، والحبس في الدّين عقوبة، لقوله ﷺ: «ليّ الواجد يُحلّ عِرضه وعقوبته»، وفُسّر إحلال العرض هاهنا: باستحلال ذمّه، والعقوبة بالحبس له؛ فجعل ﷺ الحبس عقوبة، وهو فيما دون النّفس. فكلّ حقّ وجب عليه فيما دون النّفس أُخذ به وإن لجأ إلى الحرم، قياسًا على الحبس في الدّين، وفي ماذكرناه من ذلك كاف بحمد الله تعالى. (حقائق التّأويل: ٣٠٧)

الطّوسيّ: قيل فيه قولان:

أحدهما: الدّلالة على ماعطف عليه قلوب العرب في الجاهليّة، من أمر مَن جنى جناية ثمّ لاذ بالحرم، ومن تبعة تلحقه أو مكروه ينزل به. فأمّا في الإسلام فمن جنى فيه جناية أُقيم عليه الحدّ إلّا القاتل، فإنّه يُخرَج منه، فيُقتل في قول الحسن، وقَتادة. وعندنا أنّه إذا قتل في الحرم قُتل فيه.

الثّاني: أنّه خبر، والمراد به الأمر، ومعناه أنّ من وجب عليه حدّ فلاذ بالحرم والتجأ إليه، فلايُبايَع ولايُشارى ولايُعامل حتّى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ ـ في قول ابن عبّاس، وابن عمر ـ وهو المرويّ عن أبي عبد الله وأبي جعفر عليهما السلام.

وأجمعت الصّحابة على أنّ من كانت له جناية في غيره ثمّ عاذَ به أنّه لايؤاخذ بتلك الجناية فيه. وأجمعوا أيضًا أنّ من أصاب الحدّ فيه أنّه يقام عليه الحدّ فيه، وإنّما اختلفوا فيما به يُخرج ليقام عليه الحدّ.

وروي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: من دخله عارفًا بجميع ماأوجب الله عليه كان آمنًا في الآخرة من أليم العقاب الدّائم. (٢: ٥٣٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٤٧٨)

الرّاغِب: أي آمنًا من النّار، وقيل: من بلايا الدّنيا الّتي تُصيب مَن قال فيهم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ التوبة: ٥٥، ومنهم من قال: لفظه خبر ومعناه أمر، وقيل: يأمَن الاصطلام، وقيل: آمِن في حكم الله، وذلك كقولك «هذا حَلالٌ وهذا حَرام» أي في حكم الله، والمعنى لايجب أن يُقتصّ منه ولايُقتل فيه إلّا أن يخرج. وعلى هذه الوجوه: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧، وقال: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥، وقوله: ﴿أَمَنَةً نُعَاسًا﴾ آل‌عمران: ١٥٤، أي أمنًا. (٢٦)

ابن عَطيّة: واختلف النّاس في معنى قوله: ﴿كَانَ آمِنًا﴾، فقال الحسَن، وقتادة، وعطاء، ومُجاهِد وغيرهم: هذه وصف حال كانت في الجاهليّة أنّ الّذي يجرّ جريرة ثمّ يدخل الحرم، فإنّه كان لايتناول ولايُطلب. فأمّا في الإسلام وأمن جميع الأقطار، فإنّ الحرم لايمنع من حدّ من حدود الله، مَن سَرق فيه قُطع، ومن زنى رُجم، ومن قتَل قُتِل. واستحسن كثير ممّن قال هذا القول أن يُخرَج من وجب عليه القتل إلى الحِلّ فيُقتل هنالك.

وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: «من أحدث حدثًا ثمّ استجار بالبيت فهو آمن، وإنّ الأمن في الإسلام كما كان في الجاهليّة، والإسلام زاد البيت شرفًا وتوقيرًا، فلايعرض أحد بمكّة لقاتل وليّه، إلّا أنّه يجب على المسلمين ألّا يبايعوا ذلك الجاني ولايكلّموه ولايُؤْووه حتّى يتبرّم، فيخرج من الحرم فيقام عليه الحدّ. وقال بمثل هذا عُبَيد بن عمير، والشّعبيّ، وعطاء بن أبي رباح، والسُّدّيّ وغيرهم، إلّا أنّ أكثرهم قالوا هذا فيمن يقتل خارج الحرم ثمّ يعوذ بالحرم، فأمّا من يقتل في الحرم، فإنّه يقام عليه الحدّ في الحرم.

وإذا تؤمّل أمر هذا الّذي لايُكلّم ولايُبايع، فليس بآمن.

وقال يحيى بن جعدة: معنى الآية ومن دخل البيت كان آمنًا من النّار. وحكى النّقّاش عن بعض العبّاد قال: كنت أطوف حول الكعبة ليلًا فقلت: ياربّ إنّك قلت: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾، فمن ماذا هو آمن ياربّ؟ فسمعت مكلّمًا يكلّمني وهو يقول: من النّار، فنظرت وتأمّلت فما كان في المكان أحد. (١: ٤٧٦)

ابن العربيّ: وفيه من الآيات أنّ مَنْ دخله خائفًا عادَ آمنًا؛ فإنّ الله سبحانه قد كان صرف القلوب عن القصد إلى معارضته، وصَرَف الأيدي عن إذايته،

وجمَعَها على تعظيم الله تعالى وحرمته.

وهذا خبرٌ عمّا كان، وليس فيه إثبات حُكْم، وإنّما هو تنبيهٌ على آيات، وتقرير نِعَم متعدّدات، مقصودها وفائدتها وتمام النّعمة فيه بعثه محمّداً ﷺ فمن لم يشهد هذه الآيات ويرى مافيها من شرف المقدّمات لحرمة مَنْ ظهر من تلك البقعة، فهو من الأموات.

المسألة الخامسة: قال أبو حنيفة: إنّ من اقترف ذنبًا واستوجب به حدًّا، ثمّ لجأ إلى الحرَم عصمَه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾. فأوجب الله سبحانه الأمْنَ لمن دخله، وروي ذلك عن جماعة من السّلف، منهم ابن عبّاس وغيره من النّاس.

وكلّ مَنْ قال هذا فقد وهم من وجهين:

أحدهما: أنّه لم يفهم معنى الآية أنّه خبرٌ عمّا مضى، ولم يُقصد بها إثبات حكم مستقبل.

الثّاني: أنّه لم يعلم أنّ ذلك الأمْن قد ذهب، وأنّ القتل والقتال قد وقع بعد ذلك فيها، وخبر الله سبحانه لايقع بخلاف مخبره؛ فدلّ على أنّه في الماضي.

هذا، وقد ناقض أبوحنيفة فقال: إنّه لايُطعَم ولايُسق ولايُعامل ولايُكلَّم حتّى يخرج، فاضطراره إلى الخروج ليس يصحّ معه أمْن.

وروي عنه أنّه قال: يقع القصاص في الأطراف في الحرم، ولاأمْن أيضًا مع هذا، وقد مهّدناه في مسائل الخلاف.

المسألة السّادسة: قال بعضهم: مَنْ دخله كان آمنًا من النّار؛ ولايصحّ هذا على عمومه، ولكنّه مَنْ حجّ فلم يَرْفُث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أُمّه، والحجّ المبرور ليس له جزاء إلّا الجنّة. قال ذلك كلّه رسول الله ﷺ فيكون تفسيرًا للمقصود، وبيانًا لخصوص العموم، إن كان هذا القصْد صحيحًا.

هذا، والصّحيح ماقدّمناه من أنّه قصد به تعديد النّعم على مَنْ كان بها جاهلًا ولها مُنكرًا من العرب، كما قال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ يَكْفُرُونَ﴾ العنكبوت: ٦٧. (١: ٢٨٤)

الفَخْر الرّازيّ: لهذه الآية نظائر: منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥، وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧، وقال إبراهيم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، وقال تعالى: ﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

قال أبو بكر الرّازيّ: لمّا كانت الآيات المذكورة عقيب قوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ٩٦، موجودة في الحرم، ثمّ قال: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧، وجب أن يكون مراده جميع الحرم. وأجمعوا على أنّه لو قَتل في الحرم، فإنّه يُستوفَى القصاص منه في الحرم، وأجمعوا على أنّ الحرم لايفيد الأمان فيما سوى النّفس. إنّما الخلاف فيما إذا وجب القصاص عليه خارج الحرم، فالتجأ إلى الحرم، فهل يُستوفَى منه القصاص في الحرم؟ قال الشّافعيّ: يُستوفَى وقال أبو حنيفة: لايُستوفَى، بل يُمنع منه الطّعام والشّراب والبيع والشّراء والكلام حتّى يخرج، ثمّ يُستوفَى منه القصاص. والكلام في هذه المسألة قد تقدّم في تفسير قوله: ﴿وَإِذْ

جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥.

واحتجّ أبو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية، فقال: ظاهر الآية الإخبار عن كونه آمنًا، ولكن لايمكن حمله عليه؛ إذ قد يصير آمنًا فيقع الخُلف في الخبر، فوجب حمله على الأمر وترك العمل به في الجنايات الّتي دون النّفس، لأنّ الضّرر فيها أخفّ من الضّرر في القتل، وفيما إذا وجب عليه القصاص لجناية أتى بها في الحرم، لأنّه هو الّذي هتك حرمة الحرم، فيبقى في محلّ الخلاف، على مقتضى ظاهر الآية.

والجواب: أنّ قوله: ﴿كَانَ آمِنًا﴾ إثبات لمسمّى الأمن، ويكفي في العمل به إثبات الأمن من بعض الوجوه، ونحن نقول به، وبيانه من وجوه:

الأوّل: أنّ من دخله للنُّسك تقرّبًا إلى الله تعالى كان آمنًا من النّار يوم القيامة، قال النّبيّ ﷺ: «من مات في أحد الحرمين بُعث يوم القيامة آمنًا»، وقال أيضًا: «مَن صَبَر على حرّ مكّة ساعةً من نهار تباعدت عنه جهنّم مسيرة مائتي عام»، وقال: «من حجّ ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أُمّه».

والثّاني: يحتمل أن يكون المراد: ماأودع الله في قلوب الخلق من الشّفقة على كلّ من التجأ إليه ودفع المكروه عنه. ولمّا كان الأمر واقعًا على هذا الوجه في الأكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقًا، وهذا أولى ممّا قالوه لوجهين:

الأوّل: أنّا على هذا التّقدير لانجعل الخبر قائمًا مقام الأمر، وهم جعلوه قائمًا مقام الأمر.

والثّاني: أنّه تعالى إنّما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت؛ وذلك إنّما يحصل بشيء كان معلومًا للقوم، حتّى يصير ذلك حجّة على فضيلة البيت. فأمّا الحكم الّذي بيّنه الله في شرع محمّد ﷺ، فإنّه لايصير ذلك حجّة على اليهود والنّصارى في إثبات فضيلة الكعبة.

الوجه الثّالث: في تأويل الآية: أنّ المعنى من دخله عام عُمرة القضاء مع النّبيّ ﷺ كان آمنًا، لأنّه تعالى قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ الفتح: ٢٧.

الرّابع: قال الضّحّاك: من حجّ حجّة كان آمنًا من الذّنوب الّتي اكتسبها قبل ذلك.

واعلم أنّ طُرق الكلام في جميع هذه الأجوبة شيءٌ واحد، وهو أنّ قوله: ﴿كَانَ آمِنًا﴾ حكم بثبوت الأمن؛ وذلك يكفي في العمل به إثبات الأمن من وجه واحد وفي صورة واحدة. فإذا حملناه على بعض هذه الوجوه، فقد عملنا بمقتضى هذا النّصّ فلايبقى للنّصّ دلالة على ماقالوه، ثمّ يتأكّد ذلك بأنّ حمل النّصّ على هذا الوجه لايفضي إلى تخصيص النّصوص الدّالّة على وجوب القصاص، وحمله على ماقالوه يُفضي إلى ذلك، فكان قولنا أولى. (٨: ١٦١)

نحوه القُرطُبيّ. (٤: ١٤٠)

أبوحَيّان: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ الضّمير في ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ﴾ عائد على البيت إذ هو المحدَّث عنه والمقيّد بتلك القيود من البركة والهدى والآيات البيّنات من مقام إبراهيم وغيره، ولايمكن أن يعود على مقام إبراهيم إذا فسّرناه بالحجر.

وظاهر الآية وسياق الكلام أنّ هذه الجملة هي

مفسّرة لبعض آيات البيت، ومذكّرة للعرب بما كانوا عليه في الجاهليّة من احترام هذا البيت، وأمن من دخله من ذوي الجرائم. وكانت العرب يُغير بعضها على بعض ويتخطّف النّاس بالقتل وأخذ الأموال وأنواع الظّلم إلّا في الحرم، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ وذلك بدعوة إبراهيم ﷺ ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾.

فأمّا في الإسلام فمن أصاب حدًّا فإنّ الحرم لايعيذه، وإلى هذا ذهب عطاء، ومُجاهِد، والحسَن، وقَتادة وغيره: فمن زنى أو سَرق أو قتَل أُقيم عليه الحدّ. واستحسن كثير ممّن قال هذا القول أن يُخرَج من وجب عليه القتل إلى الحِلّ فيُقتل فيه.

وقال ابن عبّاس: من أحدث حدثًا واستجار بالبيت فهو آمن، والأمر في الأسلام على ماكان في الجاهليّة فلايعرض أحد لقاتل وليّه إلّا أنّه يجب على المسلمين أن لايبايعوه ولايكلّموه ولايُؤووه حتّى يتبرّم، فيخرج من الحرم فيقام عليه الحدّ.

وقال بمثل هذا عطاء أيضًا والشّعبيّ، وعُبَيْد بن عمير، والسُّدّيّ، وابن جُبَيْر وغيرهم، إلّا أنّ أكثرهم قالوا: هذا فيمن يَقتُل خارج الحرم ثمّ يعوذ بالحرم، أمّا من قتَل فيه فيقام عليه الحدّ فيه.

واختلف فقهاء الأمصار إذا جنى في غير الحرم ثمّ التجأ إليه، فقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمّد، وزفر، والحسن بن زياد، وأحمد في رواية حنبل عنه: إن كانت الجناية في النّفس لم يقتصّ منه ولايخالط. أو مافيها دون النّفس اقتصّ منه في الحرم.

وقال مالك في رواية: لايقتصّ منه فيه لابقتل ولافيما دون النّفس ولايخالط. قالوا: وانعقد الإجماع على أنّ من جنى فيه لايؤمن، لأنّه هتك حرمة الحرم وردّ الأمان، فبقي حكم الآية فيمن جنى خارجًا منه ثمّ التجأ إليه. وقالوا هذا خبر معناه الأمر، أي ومن دخله فأمّنوه، وهو عامّ فيمن جنى فيه أو في غيره ثمّ دخله. لكن صدّ الإجماع عن العمل به فيمن جنى فيه، وبقي حكم الآية مختصًّا بمن جنى خارجًا منه ثمّ دخله.

وقال يحيى بن جعدة في آخرين: آمنًا من النّار، ولابدّ من قيد في ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ أي ومن دخله حاجًّا أو من دخله مخلصًا في دخوله.

وقيل: المعنى ومن دخله عام عمرة القضاء مع النّبيّ ﷺ لقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ الفتح: ٢٧.

وقال جعفر الصّادق: «من دخله ورقى على الصّفا أمن أمن الأنبياء». وظاهر الآية مابدأنا به أوّلًا، وكلّ هذه الأقوال سواه متكلّفات وينبو اللّفظ عنها، ويخالف بعضها ظواهر الآيات وقواعد الشّريعة. (٣: ٩)

الفاضل المقداد: قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ ليس معطوفًا على (مَقَامُ) ليكونا عطف بيان لما عرفت من ضعفه، بل هو عطف على ما سبق من كونه (هُدًى) و(فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ) وشرف آخر له وهو كونه: آمنًا لمن دخله. وحينئذ يحتمل أن يكون خبرًا عن إجابة دعاء إبراهيم في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾، فإنّ الله تعالى ألان قلوب العرب لحصول هذا الغرض، حتّى أنّ الرّجل منهم لو جنى أيّ جناية في غير الحرم ثمّ التجأ

إلى الحرم لم يُطلب.

ويحتمل أن يكون أمرًا، أي من دخله فليكن آمنًا، وذلك أيضًا لايخرجه عن الشّرف، لأنّ هذا الأمر معلّل بشرف ذلك المكان، ولذلك حكم أصحابنا بأنّ من وجب عليه حدٌّ أو تعزير أو قتل ثمّ التجأ إلى الحرم لم يتعرّض، بل يضيّق عليه مَطعمًا ومشربًا حتّى يخرج، وبه قال أبو حنيفة خلافًا للشّافعيّ.

وعن الباقر عليه السلام: «من دخله عارفًا بجميع ماأوجبه الله عليه كان آمنًا في الآخرة من العذاب الدّائم».

(كنز العرفان ١: ٢٦٢)

الطُّرَيحيّ: أي من العقاب إذا قام بحقوق الله تعالى، وقيل: آمنًا من القتل، وقيل: إنّ مكّة كانت أمنًا قبل دعوة إبراهيم عليه السلام من لدن آدم عليه السلام من الخسف والزّلازل والطّوفان وغيرها من أنواع المهلكات، وإنّما تأكّد ذلك بدعائه عليه السلام، وقيل: الأمان للصّيد. (٦: ٢٠٣)

الطَّباطَبائيّ: الحقّ أنّ قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا﴾ مسوق لبيان حكم تشريعيّ لاخاصّة تكوينيّة، غير أنّ الظّاهر أن تكون الجملة إخباريّة يخبر بها عن تشريع سابق للأمن، كما ربّما استفيد ذلك من دعوة إبراهيم المذكورة في سورتَي إبراهيم والبقرة، وقد كان هذا الحقّ محفوظًا للبيت قبل البعثة بين عرب الجاهليّة، ويتّصل بزمن إبراهيم عليه السلام.

وأمّا كون المراد من «حديث الأمن» هو الإخبار بأنّ الفتن والحوادث العظام لاتقع ولاينسحب ذيلها إلى الحرم فيدفعه وقوع ماوقع من الحروب والمقاتلات واختلال الأمن فيه، وخاصّة ماوقع منها قبل نزول هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ العنكبوت: ٦٧، لايدلّ على أزيد من استقرار الأمن واستمراره في الحرم، وليس ذلك إلّا لما يراه النّاس من حرمة هذا البيت، ووجوب تعظيمه الثّابت في شريعة إبراهيم عليه السلام، وينتهي بالأخرة إلى جعله سبحانه وتشريعه.

وكذا ماوقع في دعاء إبراهيم المحكيّ في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥ وقوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، حيث سأل الأمن لبلد مكّة، فأجابه الله بتشريع الأمن وسوق النّاس سوقًا قلبيًّا إلى تسليم ذلك، وقبوله زمانًا بعد زمان. (٣: ٣٥٤)

٤- ...اَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا اٰمِنًا يُجْبٰى اِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَايَعْلَمُونَ.

القصص: ٥٧

الطُّوسيّ: قيل في وجه جعله الحرم آمِنًا وجهان:

أحدهما: بما طبع النّفوس عليه من السّكون إليه بترك النّفور ممّا ينفرّ عنه في غيره، كالغزال مع الكلب، والحَمام مع النّاس، وغيرهم.

والوجه الآخر: بما حكم به على العباد وأمرهم أن يؤمّنوا من يدخله ويلوذ به، ولايتعرّض له.

وفائدة الآية إنّا جعلنا الحرم آمنًا لحرمة البيت مع أنّهم كفّار يعبدون الأصنام حتّى أمنوا على نفوسهم وأموالهم، فلو آمنوا لكان أحرى بأن يؤمّنهم الله، وأولى بأن يمكّنهم من مراداتهم. (٨: ١٦٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٢٥٨)

الفخر الرّازيّ: أي أعطيناكم مسكنًا لاخوف لكم

فيه، إمّا لأنّ العرب كانوا يحترمون الحرم وماكانوا يتعرّضون ألبتّة لسكّانه، فإنّه يُروى أنّ العرب خارج الحرم كانوا مشتغلين بالنّهب والغارة، وماكانوا يتعرّضون ألبتّة لسكّان الحرم، أو لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾. (٢٥: ٣)

القُرطُبيّ: أي ذاأمن؛ وذلك أنّ العرب كانت في الجاهليّة يُغير بعضهم على بعض، ويقتل بعضهم بعضًا، وأهل مكّة آمنون حيث كانوا بحرمة الحرم، فأخبر أنّه قد أمّنهم بحرمة البيت، ومنع عنهم عدوّهم، فلايخافون أن تستحلّ العرب حرمة في قتالهم. (١٣: ٣٠٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٦: ٤١٧)

أبوحَيّان: ووَصْف الحَرَم بالأمن مجاز، إذ الآمنون فيه هم ساكنوه. (٧: ١٢٦)

مثله الطَّباطَبائيّ. (١٦: ٦٠)

الآلوسيّ: أي ألم نعصمهم ونجعل مكانهم حرمًا ذاأمن بحرمة البيت الّذي فيه تتاجر العرب حوله وهم آمنون فيه، فالعطف على محذوف و(نُمَكِّن) مضمّن معنى الجعل، ولذا نصب (حَرَمًا) و(آمِنًا) للنّسب كـ(لابن وتامِر).

وجعل أبوحَيّان الإسناد فيه مجازيًّا، لأنّ الآمن حقيقةً ساكنوه، فيستغني عن جعله للنّسب، وهو وجه حسن. (٢٠: ٩٧)

آمِنِينَ

١ـ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ. يوسف: ٩٩

أبوالعالية: آمنين من فرعون. (الماوَرْديّ ٣: ٨١)

السُّدّيّ: آمنين من القحط والجدْب. (الماوَرْديّ ٣: ٨١)

الطَّبَريّ: ممّا كنتم فيه في باديتكم من الجدْب والقحط. (١٣: ٦٧)

الطُّوسيّ: الأمن: سكون النّفس إلى الأمر، والخوف: انزعاج النّفس من الأمر، والأمن التّامّ: الأمن من كلّ جهة، فأمّا الأمن من جهة دون جهة فهو أمن ناقص. (٦: ١٩٦)

الطَّبْرِسيّ: الاستثناء يعود إلى الأمن، وإنّما قال: (آمنين) لأنّهم كانوا فيما خلا يخافون ملوك مصر ولايدخلونها إلّا بجوازهم. (٣: ٢٦٤)

الفَخْرالرّازيّ: معنى قوله: (آمِنِين) يعني على أنفسكم وأموالكم وأهليكم لاتخافون أحدًا، وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر. وقيل: آمنين من القحط والشّدّة والفاقة، وقيل: آمنين من أن يضرّهم يوسف بالجرم السّالف. (١٨: ٢١١)

نحوه النَّيسابوريّ. (١٣: ٤٨)

القُرطُبيّ: من القحط، أو من فرعون، وكانوا لايدخلونها إلّا بجوازه. (٩: ٢٦٣)

البُرُوسَويّ: من الجوع والخوف وسائر المكاره قاطبة، لأنّهم كانوا قبل ولاية يوسف يخافون ملوك مصر ولايدخلونها إلّا بإجازتهم لكونهم جبابرة. والمشيئة متعلّقة بالدّخول والأمن معًا كقولك للغازي: ارجع سالمًا غانمًا إن شاء الله. فالمشيئة متعلّقة بالسّلامة

والغنم ممّا، والتّقدير: ادخلو مصر آمنين، وذوالحال هو فاعل (ادْخُلُوا). (٤: ٣٢٠)

نحوه الآلوسيّ. (١٣: ٥٧)

الطّباطَبائيّ: وقد أبدع عليه السلام في قوله: ﴿إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ﴾ حيث أعطاهم الأمن وأصدر لهم حكمه على سنّة الملوك، وقيّد ذلك بمشيئة الله سبحانه، للدّلالة على أنّ المشيئة الإنسانيّة لاتؤثّر أثرها كسائر الأسباب إلّا إذا وافقت المشيئة الإلهيّة على ماهو مقتضى التّوحيد الخالص. وظاهر هذا السّياق أنّه لم يكن لهم الدّخول والاستقرار في مصر إلّا بجواز من ناحيه الملك، ولذا أعطاهم الأمن في مبتدإ الأمر. (١١: ٢٤٦)

٢ـ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ. الحجر: ٤٦

الطّبَريّ: من عقاب الله، أو أن تُسلبوا نعمة أنعمها الله عليكم، وكرامة أكرمكم بها. (١٤: ٣٦)

الطّوسيّ: ومعنى (آمِنِينَ) أي ساكني النّفس إلى انتفاء الضّرر، والأمانة: الثّقة بالسّلامة من الخيانة. (٦: ٣٣٩)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٣: ٣٣٨)

المَيْبُديّ: من المرض والموت فيها والخروج منها. (٥: ٣٢٠)

الفَخْرالرّازيّ: المراد أُدخلوا الجنّة مع السّلامة من كلّ الآفات في الحال، ومع القطع ببقاء هذه السّلامة، والأمن من زوالها. (١٩: ١٩٢)

القُرطُبيّ: أي من الموت والعذاب والعزل والزّوال. (١٠: ٣٢)

٣ـ وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ.

الحجر: ٨٢

الفَرّاء: أن تخرّ عليهم، ويقال: آمنين للموت. (٢: ٩١)

الطّبَريّ: من عذاب الله. وقيل: آمنين من الخراب أن تخرب بيوتهم الّتي نحتوها من الجبال، وقيل: آمنين من الموت. (١٤: ٥٠)

مثله الطّوسيّ (٦: ٣٥١)، والمَيْبُديّ (٥: ٣٢٨)، والطّبْرِسيّ (٣: ٣٤٤)، والقُرطُبيّ (١٠: ٥٣).

الزّمَخْشَريّ: لوثاقة البيوت واستحكامها من أن تتهدّم ويتداعى بنيانها، ومن نقب اللّصوص ومن الأعداء وحوادث الدّهر، أو آمنين من عذاب الله، يحسبون أنّ الجبال تحميهم منه. (٢: ٣٩٦)

نحوه البَيضاويّ (١: ٥٤٦)، والنّيسابوريّ (١٤: ٣٣).

ابن عَطيّة: قيل: معناه من انهدامها، وقيل: من حوادث الدّنيا، وقيل: من الموت لاغترارهم بطول الأعمال.

وهذا كلّه ضعيف، وأصحّ مايظهر في ذلك أنّهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة. فكانوا لايعملون بحسبها، بل كانوا يعملون بحسب الأمن منها. (٣: ٣٧٢)

أبوحَيّان: قيل: من الانهدام، وقيل: من حوادث الدّنيا. وقيل: من الموت لاغترارهم بطول الأعمار، وقيل: من نقب اللّصوص ومن الأعداء، وقيل: من عذاب الله، يحسبون أنّ الجبال تحميهم منه. (٥: ٤٦٤)

الطَّباطَبائيّ: أي كانوا يسكنون الغيران والكهوف المنحوتة من الحجارة، آمنين من الحوادث الأرضيّة والسّماويّة بزعمهم. (١٢: ١٨٦)

٤ـ ...سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ. سبأ: ١٨

الطُّوسيّ: لاتخافون جوعًا ولاعطشًا ولاظلمًا من أحد، كأنّه قيل لهم: سيروا كذا. (٨: ٣٨٩)

نحوه المَيْبُديّ. (٨: ١٢٩)

الفَخْرالرّازيّ: وقوله: (آمنين) إشارة إلى كثرة العمارة، فإنّ خوف قُطّاع الطّريق والانقطاع عن الرّفيق لايكون في مثل هذه الأماكن. (٢٥: ٢٥٢)

البُرُوسَويّ: أصل الأمن: طمأنينة النّفس وزوال الخوف، أي آمنين من كلّ ماتكرهونه من الأعداء واللّصوص والسّباع بسبب كثرة الخلق، ومن الجوع والعطش بسبب عمارة المواضع، لايختلف الأمن فيها باختلاف الأوقات. أو سيروا فيها آمنين وإن تطاولت مدّة سفركم وامتدّت لياليَ وأيّامًا كثيرة. أو سيروا فيها لياليَ أعماركم وأيّامها لاتلقون فيها إلّا الأمن، لكن لاعلى الحقيقة بل على تنزيل تمكينهم من السّير المذكور وتسوية مباديه وأسبابه على الوجه المذكور منزلة أمرهم بذلك. (٧: ٢٨٥)

نحوه الآلوسيّ. (٢٢: ١٣٠)

٥ـ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ. الدّخان: ٥٥

قَتادَة: أمنوا من الموت والأوصاب والشّيطان. (الطَّبَريّ ٢٥: ١٣٧)

الطَّبَريّ: من انقطاع ذلك عنهم ونفاده وفنائه، ومن غائلة أذاه ومكروهه، يقول: ليست تلك الفاكهة هنالك كفاكهة الدّنيا الّتي نأكلها، وهم يخافون مكروه عاقبتها، وغِبّ أذاها، مع نفادها من عندهم، وعدمها في بعض الأزمنة والأوقات. (٢٥: ١٣٧)

نحوه القُرطُبيّ. (١٦: ١٥٤)

المَيْبُديّ: من الزّوال والانقطاع وتولّد ضرر من الإكثار. (٩: ١١٤)

الطَّبْرِسيّ: أي يستدعون فيها، أيّ ثمرة شاؤوا واشتهوا غير خائفين فوتها، آمنين من نفادها ومضرّتها، وقيل: آمنين من التُّخَم والأسقام والأوجاع. (٥: ٦٩)

أمِينٌ

١ـ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ. الأعراف: ٦٨

الضَّحّاك: أي ثقة مأمون في تأدية الرّسالة فلاأكذب ولاأغيّر.

مثله الجُبّائيّ. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٣٧)

الكَلْبيّ: معناه كنت مأمونًا فيكم فكيف تكذّبونني؟ (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٣٧)

الطَّبَريّ: أمين على وحي الله، وعلى ماائتمنني الله عليه من الرّسالة، لاأكذب فيه، ولاأزيد ولاأبدّل، بل أُبلّغ ماأُمرت به كما أُمرت. (٨: ٢١٦)

الطُّوسيّ: الأمين: المأمون من أن يكون منه تغيير له أو تبديل. وفي الآية دلالة على أنّه يجوز للإنسان أن يزكّي نفسه عند الحاجة إليه. (٤: ٤٧٤)

ابن عَطيّة: قوله: (أمين) يحتمل أن يريد على الوحي والذّكر النّازل من قِبَل الله عزّوجلّ. ويحتمل أن يريد أنّه أمين عليهم وعلى غيبهم وعلى إرادة الخير بهم، والعرب تقول: فلان لفلان ناصح الجيّب أمين الغيب. ويحتمل أن يريد به أمين من الأمن، أي جهتي ذات أمن من الكذب والغشّ. (٢: ٤١٧)

الفَخْرالرّازيّ: [الفرق في هذه الآية ﴿وَاَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ اَمِينٌ﴾ مع قوله: ﴿وَاَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَالَاتَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ٦٢] هو أنّ نوحًاعليه السلام قال: ﴿وَاَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَالَاتَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ٦٢، وهودًا وصف نفسه بكونه أمينًا، فالفرق أنّ نوحًاعليه السلام كان أعلى شأنًا وأعظم منصبًا في النّبوّة من هود، فلم يبعد أن يقال: إنّ نوحًا كان يعلم من أسرار حِكَم الله وحكمته مالم يصل إليه هود، فلهذا السّبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه أمينًا؛ ومقصود منه أُمور:

أحدها: الرّدّ عليهم في قولهم: ﴿وَاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ الأعراف: ٦٦.

وثانيها: أنّ مدار أمر الرّسالة والتّبليغ عن الله على الأمانة، فوصف نفسه بكونه أمينًا تقريرًا للرّسالة والنّبوّة.

وثالثها: كأنّه قال لهم: كنتُ قبل هذه الدّعوى أمينًا فيكم، ماوجدتم منّي غدرًا ولامكرًا ولاكذبًا، واعترفتم لي بكوني أمينًا، فكيف نسبتموني الآن إلى الكذب؟

واعلم أنّ الأمين هو الثّقة، وهو «فعيل» من أمِنَ يَأمَن أمْنًا فهو آمِن وأمين، بمعنى واحد. (١٤: ١٥٦)

نحوه النّيسابوريّ. (٨: ١٥٩)

النّسَفيّ: وإنّما قال هنا: ﴿وَاَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ اَمِينٌ﴾ لقولهم: ﴿وَاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ الأعراف: ٦٦، أي ليقابل الاسم الاسم، وفي إجابة الأنبياءعليهم السلام مَن ينسبهم إلى الضّلالة والسّفاهة بما أجابوهم به من الكلام الصّادر عن الحلم والإغضاء وترك المقابلة بماقالوا لهم، مع علمهم بأنّ خصومهم أضلّ النّاس وأسفههم، أدبٌ حسنٌ وخُلُقٌ عظيمٌ، وإخبار الله تعالى ذلك تعليم لعباده كيف يخاطبون السّفهاء وكيف يغضّون ويسلبون أذيالهم على مايكون منهم. (٢: ٥٩)

الآلوسيّ: معروف بالنّصح والأمانة، مشهور بين النّاس بذلك، فما حقّي أن أُتّهم بشيء ممّا ذكرتموه، وعلى هذا لايقدّر للوصفين متعلّق، ويحتمل تقديرهما: أي ناصح لكم فيما أدعوكم إليه، أمين على ماأقول لكم لاأكذب فيه، وعلى الأوّل ـ كما قال الطّيّبيّ ـ فالجملة مستأنفة وقعت معترضة، وعلى الثّاني حاليّة، وفي العدول عن الفعليّة إلى الاسميّة مالايخفى. ولعلّ التّعبير بها هنا وبالفعليّة فيما تقدّم لتجديد النّصح من نوح دون هودعليه السلام. (٨: ١٥٦)

٢ـ اِذْ قَالَ لَهُمْ اَخُوهُمْ نُوحٌ اَلَا تَتَّقُونَ * اِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ اَمِينٌ. الشّعراء: ١٠٦، ١٠٧

الطّبَريّ: أمين على وحيه إليّ، برسالته إيّاي إليكم. (١٩: ٩٠)

الطّوسيّ: الأمين: الّذي يؤدّي الأمانة، وضدّه الخائن، وقد أدّى نوح الأمانة في أداء الرّسالة والنّصيحة لهم، فلذلك وصفه الله بأنّه (أمين). (٨: ٣٩)

الزّمَخْشَريّ: كان أمينًا فيهم مشهورًا بالأمانة

كمحمّد ﷺ في قريش. (٣: ١٢٠)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٢٤: ١٥٤)، والنَّيسابوريّ (١٩: ٦١).

القُرطُبيّ: أي صادق فيما أُبلّغكم عن الله تعالى. وقيل: (أَمِينٌ) فيما بينكم، فإنّهم كانوا عرفوا أمانته وصدقه من قبل، كمحمّد ﷺ في قريش. (١٣: ١١٩)

المراغيّ: أي إنّي رسول من الله إليكم، أمين فيما بعثني به، أُبلّغكم رسالاته، لاأزيد فيه ولاأنقص منها. (١٩: ٨٢)

٣ـ إِذْ قَالَ لَهُمْ اَخُوهُمْ صَالِحٌ اَلَا تَتَّقُونَ * اِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ اَمِينٌ. الشّعراء: ١٤٢، ١٤٣

الطُّوسيّ: الأمين: هو الّذي استودع الشّيء على مَن أمِن منه الخيانة، فالرّسول بهذه الصّفة، لأنّه يؤدّي الرّسالة كما حملها من غير تغيير لها، ولازيادة ولانقصان. (٨: ٤٨)

٤ـ إِذْ قَالَ لَهُمْ اَخُوهُمْ لُوطٌ اَلَا تَتَّقُونَ * اِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ اَمِينٌ. الشّعراء: ١٦١، ١٦٢

الطُّوسيّ: إخباره عن نفسه بأنّه رسول أمين، مدح له، وذلك جائز في الرّسول كما يجوز أن يخبر عن نفسه بأنّه رسول الله. وإنّما جاز أن يخبر بذلك لقيام الدّلالة على عصمته من القبائح، وغيره لايجوز أن يخبر بذلك عن نفسه، لجواز الخطأ عليه. (٨: ٥٣)

٥ ـ اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ اَمِينٍ. الدّخان: ٥١

قَتادَة: إي والله، أمين من الشّيطان والأنصاب والأحزان. (الطَّبَريّ ٢٥: ١٣٥)

الهَرَويّ: أي أمنوا فيه العذاب والغِيَر. (١: ٩٢)

الطُّوسيّ: وصفه بأنّهم ﴿فِي مَقَامٍ اَمِينٍ﴾ من كلّ مايخاف. وليس هذا في الدّنيا، لأنّه لايخلو منها أحد من موقف خوف، من مرض أو أذًى أو غير ذلك. (٩: ٢٤١)

الزَّمَخْشَريّ: الأمين من قولك: أمِنَ الرّجل أمانة فهو أمين، وهو ضدّ الخائن، فوصف به المكان استعارة، لأنّ المكان المخيف كأنّما يخون صاحبه بما يلقى فيه من المكاره. (٣: ٥٠٧)

مثله الفَخْر الرّازيّ. (٢٧: ٢٥٣)

ابن عَطيّة: و(أمين) يؤمن فيه الغِيَر، فكأنّه «فعيل» بمعنى «مفعول» أي مأمون فيه. (٥: ٧٧)

النَّيسابوريّ: والمقام الأمين ذوالأمن، أو أصله من الأمانة، لأنّ المكان المخيف كأنّما يخوّف صاحبه بما يلقى فيه من المكاره. (٢٥: ٧٠)

ابن القيّم: الأمين: الآمن من كلّ سوء وآفة ومكروه، وهو الّذي قد جمع صفات الأمن كلّها، فهو آمن من الزّوال والخراب، وأنواع النّقص، وأهله آمنون فيه من الخروج والنّقص والنّكد. والبلد الأمين الّذي قد أمن أهله فيه ممّا يخاف منه سواهم.

وتأمّل كيف ذكر سبحانه «الأمن» في قوله: ﴿اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ اَمِينٍ﴾ الدّخان: ٥١، وفي قوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ اٰمِنِينَ﴾ الدّخان: ٥٥، فجمع لهم بين أمن المكان وأمن الطّعام، فلايخافون انقطاع

الفاكهة، ولاسوء عاقبتها ومضرّتها، وأمن الخروج منها، فـلايخافون ذلك، وأمـن المـوت، فـلايخافون فـيها موتًا. (٤٣٤)

البُرُوسَويّ: يأمَن صاحبه الآفات والانتقال عنه، على أنّ وصف «المقام» بالأمن من المجاز في الإسناد، كما في قولهم: جرى النّهر؛ فالأمن ضدّ الخوف، والأمين بمعنى ذي الأمن.

وأشار الزّمَخْشَريّ إلى وجه آخر وهو أنّ «الأمين» من الأمانة الّتي هي ضدّ الخيانة، وهي في الحقيقة صفة صاحب المكان، لكن وصف به المكان بطريق الاستعارة التّخييليّة، كأنّ المكان المخيف يحزن صاحبه ونازله بما يلقي فيه من المكاره، أو كناية لأنّ الوصف إذا أثبت في مكان الرّجل فقد أثبت له، لقولهم: المَجْدُ بين ثوبَيه والكرم بين بُرديه، كما في «بحر العلوم».

وفي الآية إشارة إلى أنّ من اتّقى بالله عـمّـا سواه يكون مقامه مقام الوحدة آمنًا من خوف الاثنينيّة، وإلى أنّ من كان في الدّنيا على خوف العذاب ووجل الفراق كان في الآخرة على أمن وأمان.

وقـال بـعضهم: المـقام الأمـين: مجـالسة الأنـبياء والأولياء والصّدّيقين والشّهداء.

يقول الفقير: أمّا مجالستهم يوم الحشر فظاهرة، لأنّ فيها الأمن من الوقوع في العذاب؛ إذ هم شفعاء عند الله. وأمّا مجالستهم في الدّنيا فلأنّ فيها الأمن من الشّقاوة؛ إذ لايشقى بهم جليسهم. وفي الآية إشارة أُخرى لائحة للبال وهي أنّ «المقام الأمين» هو مقام القلب وهي جنّة الوصلة، ومن دخله كان آمنًا من شرّ الوسواس الخنّاس، لأنّه لايدخل الكعبة الّتي هي إشارة إلى مقام الذّات، كما لايقدر على الوسوسة حال السّجدة الّتي هي إشارة إلى الفناء في الذّات الأحديّـة.

قال أهل السّنّة: كلّ من اتّقى الشّـرك صدق عليه أنّه متّق، فيدخل الفسّاق في هذا الوعد.

يقول الفقير: الظّـاهر أنّ المـطلق مـصروف عـلى الكامل بقرينة أنّ المقام مقام الامـتنان، والكـامل هـو المؤمن المطيع، كما أشرنا إليه في عنوان الآية، نعم يدخل العصاة فيه انتهاءً وتبعيّة لاابتداءً وإصالة، كما يدلّ عليه الوعيد الوارد في حقّهم وإلّا لاستوى المطيع والعاصي، وقد قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ...﴾ ص: ٢٨. (٨: ٤٢٨)

نحوه الآلوسيّ. (٢٥: ١٣٤)

الطّباطَبائيّ: الأمين: صفة من الأمن، بمعنى عدم إصابة المكروه، والمعنى إنّ المتّقين يوم القيامة ثابتون في محلّ ذي أمن من إصابة المكروه مطلقًا.

وبذلك يظهر أنّ نسبة «الأمن» إلى «المقام» بتوصيف المقام بالأمين من المجاز في النّسبة. (١٨: ١٤٩)

الأمين

١ـ قَالَتْ إِحْدٰيهُمَا يَـا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. القصص: ٢٦

ابن عبّاس: فأحفظته الغَيْرة أن قال: ومايُدريكِ ماقوّته وأمانته؟

قالت: أمّا قوّته، فما رأيت منه حين سقى لنـا، لم أر رجلًا قطُّ أقوى في ذلك السّقي منه. وأمّا أمانته، فإنّه نظر

حين أقبلتُ إليه، وشخصتُ له، فلمّا علم أنّي امرأة، صوّب رأسه فلم يرفعه، ولم ينظر إليّ حتّى بلّغته رسالتك، ثمّ قال: امشي خلفي، وانعتي لي الطّريق. ولم يفعل ذلك إلّا وهو أمين، فسُرّيَ عن أبيها، وصدّقها، وظنّ به الّذي قالت. (الطّبريّ ٢٠: ٦٣)

مُجاهِد: غضّ طرفه عنها. (الطّبريّ ٢٠: ٦٣)

قَتادَة: أمّا أمانته فإنّه أمرها أن تمشي خلفه.

نحوه السُّدّيّ. (الطّبريّ ٢٠: ٦٤)

ابن زَيْد: فقال لها: وماعلمُكِ بقوّته وأمانته؟ فقالت: أمّا قوّته فإنّه كشف الصّخرة الّتي على بئر آل فلان، وكان لايكشفها دون سبعة نفر. وأمّا أمانته فإنّي لمّا جئت أدعوه، قال: كوني خلف ظهري، وأشيري لي إلى منزلكِ، فعرفت أنّ ذلك منه أمانة. (الطّبريّ ٢٠: ٦٤)

الإمام الكاظم عليه السلام: وفي «الفقيه» قال: قال لها شُعَيب: يابنيّة هذا قويٌّ قد عرفتِه برفع الصّخرة، والأمين من أينَ عرفتيه؟

قالَتْ: ياأبَتِ إنّي مشيت قُدّامه، فقال: امشي من خلفي، فإن ضللتُ فارشديني إلى الطّريق، فأنا من قوم لاتنظر في أدبار النّساء. (الكاشانيّ ٤: ٨٧)

مثله القُمّيّ. (٢: ١٣٨)

الفَرّاء: فقوّته إخراجه الدّلو وحده، وأمانته أنّ إحدى الجاريتين قالت: إنّ أبي يدعوك، فقام معها فمرّت بين يديه، فطارت الرّيح بثيابها فألصقتها بجسدها، فقال لها: تأخّري فإن ضللتُ فدُلّيني، فمشت خلفه، فتلك أمانته. (٢: ٣٠٥)

الطَّبَريّ: الأمين: الّذي لاتخاف خيانته فيما تأمنه عليه. وقيل: إنّها لمّا قالت ذلك لأبيها، استنكر أبوها ذلك من وصفها إيّاه، فقال لها: وماعلمُك بذلك، فقالت: أمّا قوّته فما رأيت من علاجه ماعالج عند السّقي على البئر، وأمّا الأمانة فما رأيت من غضّ البصر عنّي. (٢٠: ٦٣)

الطُّوسيّ: الأمانة خاصّة للتّأدية على مايلزم فيها، وهي ضدّ الخيانة، والثّقة مثل الأمانة. (٨: ١٤٥)

الزَّمَخْشَريّ: وقولها: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ كلام حكيم جامع لايزاد عليه، لأنّه إذا اجتمعت هاتان الخصلتان، أعني الكفاية والأمانة في القائم بأمرك فقد فرغ بالك وتمّ مرادك. وقد استغنت بإرسال هذا الكلام الّذي سياقه سياق المثل، والحكمة أن تقول: استأجره لقوّته وأمانته. (٣: ١٧٢)

نحوه النّيسابوريّ (٢٠: ٣٩)، وأبو حيّان (٧: ١١٤).

الفَخْر الرّازيّ: أمّا قوله: ﴿قَالَتْ إِحْدٰيهُمَا يَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ...﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأُولى: وصفَتْه بالقوّة لما شاهدتْ من كيفيّة السّقي، وبالأمانة لما حكينا من غضّ بصره حال ذودهما الماشية، وحال سقيه لهما، وحال مشيه بين يديها إلى أبيها.

المسألة الثّانية: إنّما جعل ﴿خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ﴾ اسمًا و﴿الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ خبرًا مع أنّ العكس أولى، لأنّ العناية هي سبب التّقديم.

المسألة الثّالثة: القوّةوالأمانة لايكفيان في حصول المقصود مالم يتضمّ إليهما الفِطْنة والكِياسة، فلِمَ أهمل أمر الكياسة؟ ويمكن أن يقال: إنّها داخلة في الأمانة.

(٢٤: ٢٤٢)

البُرُوسَويّ: روي أنّ شُعيبًا قال لها: وماأعلمكِ بقوّته وأمانته؟ فذكرت له ماشاهدت منه: من إقلال الحجر عن رأس البئر، ونزع الدّلو الكبير، وأنّه خفض رأسه عند الدّعوة ولم ينظر إلى وجهها تورّعًا حتّى بلّغته رسالته، وأنّه أمرها بالمشي خلفه؛ فخصّت هاتين الخصلتين بالذّكر لأنّها كانت تحتاج إليهما من ذلك الوقت، أمّا القوّة فلسقي الماء، وأمّا الأمانة فلحفظ البصر وصيانة النّفس عنها، كما قال يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ يوسف: ٥٥، لأنّ الحفظ والعلم كان محتاجًا إليهما، أمّا الحفظ فلأجل مافي خزانة الملِك، وأمّا العلم فلمعرفة ضبط الدّخل والخرج. (٦: ٣٩٧)

الطَّباطَبائيّ: وفي حكمها بأنّه قويّ أمين دلالة على أنّها شاهدت من نحو عمله في سقي الأغنام ماأستدلّت به على قوّته، وكذا من ظهور عفّته في تكليمها وسقي أغنامها، ثمّ في صحبته لها عندما انطلق إلى شُعيب حتّى أتاه ماأستدلّت به على أمانته.

(١٦: ٢٦)

٢ـ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ. التّين: ٣

ابن عَبّاس: البلد الأمين: مكّة.

مثله مُجاهِد، وقَتادَة، وابن زَيْد، والنَّخَعيّ.

(الطُّوسيّ ١٠: ٣٧٦)

عِكْرِمَة: البلد الحرام.

مثله الحسن. (الطَّبَريّ ٣٠: ٢٤٢)

ابن زَيْد: المسجد الحرام. (الطَّبَريّ ٣٠: ٢٤٢)

الفَرّاء: مكّة، يريد: الآمن، والعرب تقول للآمن: الأمين. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٢٧٦)

نحوه الطُّوسيّ. (١٠: ٣٧٦)

الهَرَويّ: يعني مكّة، كان قبل مبعث النّبيّ صلّى الله عليه وآله آمِنًا، لايُغار عليه، كما كانت العرب يُغير بعضها على بعض. (١: ٩٢)

المَيْبُديّ: يعني وهذا البلد الآمِن أهلُه وهو مكّة، كقوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧، يأمن فيه النّاس في الجاهليّة والإسلام، وقيل في معنى (الأمين): أي مأمون على ماأودعه الله من معالم دينه. (١٠: ٥٤٢)

الزَّمَخْشَريّ: (الأمين) من أمُنَ الرّجل أمانةً فهو أمين، وقيل: أمّان كما قيل: كُرّام في كريم. وأمانته أنّه يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين مايؤتمَن عليه. ويجوز أن يكون «فعيلًا» بمعنى «مفعول» من أمِنه، لأنّه مأمون الغوائل، كما وصف بالأمن في قوله تعالى: ﴿حَرَمًا آمِنًا﴾ القصص: ٥٧، بمعنى ذي أمْنٍ. (٤: ٢٦٨)

مثله النَّسَفيّ (٤: ٣٦٦)، والنَّيسابوريّ (٣٠: ١٢٨)، وأبو حَيّان (٨: ٤٩٠)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٤٦٧).

أبو البَرَكات: فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون (الأمين) من الأمن فيكون «فعيلًا» بمعنى «فاعل» كعليم بمعنى عالم.

والثّاني: أن يكون (الأمين) بمعنى المؤمَن، أي يؤمن مَن يدخله على ماقال تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧، فيكون «فعيل» بمعنى «مُفعَل» كحكيم بمعنى مُحكَم، وسَميع بمعنى مُسْمَع. [ثمّ استشهد بشعر]

(٢: ٥٢١)

الفَخر الرّازيّ: ذكروا في كونه أمينًا وجوهًا:

أحدها: أنّ الله تعالى حفظه عن الفيل، على ما يأتيك شرحه إن شاء الله تعالى.

وثانيها: أنّها تحفظ لك جميع الأشياء فباح الدّم عند الالتجاء إليها، آمِن من السّباع والصّيود، تستفيد منها الحفظ عند الالتجاء إليها.

وثالثها: ماروي أنّ عمر كان يقبّل الحجر، ويقول: إنّك حجر لاتضرّ ولاتنفع ولولا أنّي رأيت رسول الله ﷺ يُقبّلك ماقبّلتك، فقال له عليّ عليه السلام: أما أنّه يضرّ وينفع إنّ الله تعالى لمّا أخذ على ذرّيّة آدم الميثاق كتبه في رَقّ أبيض، وكان لهذا الرّكن يومئذٍ لسان وشفتان وعينان، فقال: افتح فاك فألقمه ذلك الرّقّ، وقال: تشهد لمن وافاك بالموافاة إلى يوم القيامة، فقال عمر: لابقيتُ في قوم لستَ فيهم ياأباالحسن. (٣٢: ١٠)

الآلوسيّ: أقسام ببقاع مباركة شريفة على ماذهب إليه كثير، فأمّا (البَلَدِ الأمين) فمكّة حماها الله تعالى بلاخلاف. وجاء في حديث مرفوع: وهو مكان البيت الّذي هو هدًى للعالمين ومولد رسول الله ﷺ ومبعثه.

و(الأمين) فعيل، إمّا بمعنى «فاعل» أي الآمن مِن أمُنَ الرّجل بضمّ الميم أمانةً فهو أمين، وجاء أُمَان أيضًا، كما جاء كريم وكُرَام، ولم يُسمع «آمِن» اسم فاعل وسُمع على معنى النّسب، كما في قوله تعالى: ﴿حَرَمًا اٰمِنًا﴾ القصص: ٥٧، بمعنى ذيأمن. وأمانته أن يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين مايؤتَمن عليه، ففيه تشبيه بالرّجل الأمين.

وإمّا بمعنى «مفعول» أي المأمون مِن «أمِنه» أي لم يَخفه، ونسبته إلى (البَلَد) مجازيّة، والمأمون حقيقةً «النّاس» أي لاتخاف غوائلهم فيه، أو الكلام على الحذف والإيصال، أي المأمون فيه من الغوائل. (٣٠: ١٧٣)

الطّباطَبائيّ: المراد بـ﴿هٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِينِ﴾ مكّة المشرّفة، لأنّ الأمن خاصّة مُشرّعة للحرم وهي فيه، قال تعالى: ﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧، وفي دعاء إبراهيم عليه السلام على ماحكى الله عنه: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، وفي دعائه ثانيًا: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥.

وفي الإشارة: بـ(هٰذَا) إلى (البَلَد) تثبيت التّشريف عليه بالتّشخيص، وتوصيفه بـ(الأمين) إمّا لكونه «فعيلًا» بمعنى «الفاعل» ويفيد معنى النّسبة، والمعنى ذيالأمن كـ(اللّابِن والتّامِر)، وإمّا لكونه «فعيلًا» بمعنى «المفعول» والمراد البلد الّذي يؤمَن النّاس فيه، أي لايخاف فيه من غوائلهم. ففي نسبة «الأمن» إلى البلد نوع تجوّز. (٢٠: ٣١٩)

الأمَانَة

إِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. الأحزاب: ٧٢

أُبَيّ بن كَعْب: من الأمانة: أنّ المرأة اؤتُمنت على فرجها. (الطّبَريّ ٢٢: ٥٥)

ابن مَسعود: هي في أمانات الأموال كالودائع وغيرها. وروي عنه: أنّها في كلّ الفرائض، وأشدّها أمانة المال. (القُرطُبيّ ١٤: ٢٥٤)

الأمانة أداء الصّلاة، وإيتاء الزّكاة، وصوم رمضان وحجّ البيت، وصدق الحديث، وقضاء الدّين، والعدل في المكيال والميزان، وأشدّ من هذا كلّه الودائع.

(البَغويّ ٥: ٢٢٩)

أبو الدَّرْداء: غسل الجنابة أمانة، وأنّ الله تعالى لم يأمن ابن آدم على شيء من دينه غيرها.

(القُرطُبيّ ١٤: ٢٥٤)

الإمام عليّ عليه السلام: [في حديث] أنّ عليًّا عليه السلام إذا حضر وقت الصّلاة يتململُ ويتزلزل ويتلوّن، فيقال له: مالك ياأمير المؤمنين؟ فيقول: جاء وقت الصّلاة، وقت أمانة عرضها الله على السّماوات والأرض فأبَيْنَ أن يَحمِلْنها وأشفقْن منها. (العَروسيّ ٤: ٣١٣)

في حديث طويل يقول فيه عليه السلام لبعض الزّنادقة وقد قال، وأجده يقول: ﴿إنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢، فما هذه الأمانة ومَن هذا الإنسان؟ وليس من صفة العزيز الحكيم التّلبيس على عباده؟

وأمّا الأمانة الّتي ذكرتها فهي الأمانة الّتي لاتجب ولاتجوز أن تكون إلّا في الأنبياء وأوصيائهم، لأنّ الله تبارك وتعالى ائتمنهم على خلقه وجعلهم حججًا في أرضه، فبالسّامريّ ومن اجتمع معه وأعانه من الكفّار على عبادة العِجْل عند غيبة موسى عليه السلام ماتمّ انتحال مجلس موسى من الطّغام، والاحتمال لتلك الأمانة الّتي لاينبغي إلّا لطاهر من الرّجس فاحتمل وزرها ووزر مَن سلك سبيله من الظّالمين وأعوانهم، ولذلك قال النّبيّ صلى الله عليه وآله: «مَن استَنّ سُنّة حقٍّ كان له أجرُها وأجرُ مَنْ عَمِل بها إلى يوم القيامة، ومَن استَنّ سُنّة باطلٍ كان عليه وزرُها و وِزرُ مَن عَمِل بها إلى يوم القيامَة».

(العَروسيّ ٤: ٣١٣)

وهناك روايات عن أهل البيت عليهم السلام فيها تأويل الأمانة بالولاية لهم، راجع (العروسيّ ٤: ٣١٣).

ابن عَبّاس: الفرائض الّتي افترضها الله على عباده.

(الطَّبَريّ ٢٢: ٥٤)

مثله مُجاهِد (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٧٣)، وسعيد بن جُبَيْر (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٤).

معنى الأمانة: الطّاعة لله. (الطُّوسيّ ٨: ٣٦٧)

مثله الحسن. (الهَرَويّ ١: ٩٤)

أبو العالية: هي ماأمر الله به من طاعته، ونهى عنه عن معصيته. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٧٣)

الضَّحّاك: هي أمانات النّاس والوفاء بالعهود، فأوّلها ائتمان آدم ابنه قابيل على أهله وولده حين أراد التّوجّه إلى مكّة عن أمر ربّه، فخان قابيل إذ قتل هابيل.

مثله السُّدّيّ. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٧٣)

قَتادَة: يعني به الدّين والفرائض والحدود.

(الطَّبَريّ ٢٢: ٥٥)

زَيْد بن أسلم: الأمانة هنا: سرائر الطّاعات وخفايا الشّرع الّتي لم يطّلع عليها الخَلْق، كالنّيّات في الأعمال، والطّهارة في الصّلاة، وتحسين الصّلاة في الخلوة، وكالصّيام والغسل من الجنابة. (المَيْبُديّ ٨: ٩٣)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى ذلك، فقال

بعضهم: معناه إنّ الله عرض طاعته وفرائضه على السّماوات والأرض والجبال، على أنّها إن أحسنت أُثيبت وجُوزيت، وإن ضيّعت عُوقبت، فأبت حملها، شفقًا منها أن لاتقوم بالواجب عليها، وحملها آدم.

وقال آخرون: بل عُني: بـ(الأمانة) في هذا الموضع: أمانات النّاس.

وقال آخرون: بل ذلك إنّما عُني به ائتمان آدم ابنه قابيل على أهله وولده، وخيانة قابيل أباه في قتله أخاه.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب ماقاله الّذين قالوا: إنّه عُني بـ(الأمانة) في هذا الموضع: جميع معاني الأمانات في الدّين، وأمانات النّاس؛ وذلك أنّ الله لم يخصّ بقوله: ﴿عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ بعض معاني الأمانات، لما وصفنا. (٢٢: ٥٣ ـ ٥٧)

القُمّيّ: (الأمانة) هي الإمامة والأمر والنّهي، والدّليل على أنّ (الأمانة) هي الإمامة، قوله عزّوجلّ في الأئمّة: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلَى اَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، يعني الإمامة، فالأمانة هي الإمامة عرضت على السّماوات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يحملنها، قال: أبَيْنَ أن يدّعوها أو يغصبوها أهلها. (٢: ١٩٨)

الأزهَريّ: (الأمانة) هاهنا: النّيّة الّتي يعتقدها الإنسان، لأنّ الله ائتمنه عليها ولم يُظهر عليها أحدًا من خلقه، فمن أضمر من التّوحيد والتّصديق مثل ماأظهر، فقد أدّى الأمانة؛ ومن أضمر التّكذيب وهو مصدّق باللّسان في الظّاهر، فقد حمل الأمانة ولم يؤدّها، وكلّ من خان فيما اؤتمن عليه فهو حامل. (١٥: ٥١٦)

مثله الفيروز اباديّ. (٤: ١٩٩)

الطُّوسيّ: (الأمانة) هي العقد الّذي يلزم الوفاء به ممّا من شأنه أن يُؤتمن على صاحبه، وقد عظّم الله شأن الأمانة في هذه الآية وأمر بالوفاء بها، وهو الّذي أمر به في أوّل سورة المائدة، وعناه بقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة: ١. [إلى أن قال:]

وقال ابن عبّاس: معنى (الأمانة) الطّاعة لله، وقيل لها: أمانة، لأنّ العبد اؤتمن عليها بالتّمكين منها ومن تركها، وقال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هود: ٧، فرغّب في الأحسن، وزهّد في تركه.

وقيل: من الأمانة أنّ المرأة اؤتمنت على فرجها، والرّجل على فرجه أن يحفظاها من الفاحشة.

وقيل: (الأمانة) ماخلق الله تعالى في هذه الأشياء من الدّلائل على ربوبيّته وظهور ذلك منها، كأنّهم أظهروها، والإنسان جحد ذلك وكفر به. وفائدة هذا العرض إظهار مايجب من حفظها، وعِظَم المعصية في تضييعها. (٨: ٣٦٧)

الرّاغِب: قيل: هي كلمة التّوحيد، وقيل: العدالة، وقيل: حروف التّهجّي، وقيل: العقل، وهو صحيح فإنّ العقل هو الّذي لحصوله يتحصّل معرفة التّوحيد وتجري العدالة وتُعلَمُ حروف التّهجّي، بل لحصوله تَعَلُّمُ كلّ مافي طوق البشر تعلُّمُه وفِعْل مافي طوقهم من الجميل فعْلُه وبه فُضِّل على كثير ممّن خلقه. (٢٥)

الفَخر الرّازيّ: لمّا أرشد الله المؤمنين إلى مكارم الأخلاق وأدّب النّبيّ صلى الله عليه وآله بأحسن الآداب، وبيّن أنّ التّكليف الّذي وجّهه الله إلى الإنسان أمر عظيم، فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...﴾ الأحزاب: ٧٢، أي التّكليف،

وهو الأمر بخلاف ما في الطّبيعة.

واعلم أنّ هذا النّوع من التّكليف ليس في السّماوات ولا في الأرض، لأنّ الأرض والجبل والسّماء كلّها على ماخلقت عليه، الجبل لايطلب منه السّير والأرض لايطلب منها الصّعود ولامن السّماء الهبوط، ولا في الملائكة، لأنّ الملائكة وإن كانوا مأمورين منهيّين عن أشياء لكن ذلك لهم كالأكل والشّرب لنا، فيسبّحون اللّيل والنّهار لايفترون، كما يشتغل الإنسان بأمر موافق لطبعه، وفي الآية مسائل:

الأُولى: في (الأمانة) وجوه كثيرة، منها من قال: هو التّكليف، وسمّي أمانة لأنّ مَن قصّر فيه فعليه الغرامة ومن وفّر فله الكرامة. ومنهم من قال: هو قول لاإله إلّا الله، وهو بعيد، فإنّ السّماوات والأرض والجبال بألسنتها ناطقة، بأنّ الله واحد لاإله إلّا هو. ومنهم من قال: الأعضاء، فالعين أمانة ينبغي أن يحفظها، والأُذن كذلك، واليد كذلك، والرّجل والفرج واللّسان. ومنهم من قال: معرفة الله بما فيها. (٢٥: ٢٣٤)

أبو حَيّان: لمّا أرشد المؤمنين إلى ماأرشد من ترك الأذى واتّقاء الله وسداد القول، ورتّب على الطّاعة مارتّب، بيّن أنّ ماكلّفه الإنسان أمر عظيم، فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ تعظيمًا لأمر التّكليف. و(الأمانة) الظّاهر أنّها كلّ مايؤتمن عليه من أمر ونهي وشأن دين ودنيا، والشّرع كلّه أمانة، وهذا قول الجمهور. (٧: ٢٥٣)

أبو السّعود: لمّا بيّن عِظَم شأن طاعة الله ورسوله ببيان مآل الخارجين عنها من العذاب الأليم ومنال المراعين لها من الفوز العظيم عقّب ذلك ببيان عِظم شأن مايوجبها من التّكاليف الشّرعيّة وصعوبة أمرها، بطريق التّمثيل مع الإيذان، بأنّ ماصدر عنهم من الطّاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام. وعبّر عنها بـ(الأمانة) تنبيهًا على أنّها حقوق مرعيّة أودعها الله تعالى المكلّفين وائتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقّيها بحسن الطّاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها من غير إخلال بشيء من حقوقها. (٤: ٢٢١)

مثله الآلوسيّ (٢٢: ٩٦)، والمَراغيّ (٢٢: ٤٥).

الطُّرَيحيّ: قيل: المراد بالأمانة الطّاعة، وقيل: العبادة.

روي أنّ عليًّا عليه السلام كان إذا حضر وقت الصّلاة: يتململ ويتزلزل، فيقال له: مالكَ ياأمير المؤمنين؟ فيقول: «جاء وقت الصّلاة وقت أمانة عرضها الله على السّماوات والأرض فأبَيْن أن يحملنها وأشفقن منها» وعرضها على الجمادات، وإباؤها وإشفاقها: مجاز. (٦: ٢٠٢)

الكاشانيّ: ماقيل في تفسير هذه الآية في مقام التّعميم إنّ المراد بالأمانة: التّكليف، وبعرضها عليهنّ: النّظر إلى استعدادهنّ، وبإبائهنّ: الإباء الطّبيعيّ الّذي هو عدم اللّياقة والاستعداد، وبحمل الإنسان: قابليّته واستعداده لها، وكونه ظلومًا جهولًا: لما غلب عليه من القوّة الغضبيّة والشّهويّة، وهو وصف للجنس باعتبار الأغلب. وكلّ ماورد في تأويلها في مقام التّخصيص يرجع إلى هذا المعنى كما يظهر بالتّدبّر. [ثمّ أتى بروايات دلّت على أنّ الأمانة هي الولاية والإمامة، وقال:]

ويدلّ على أنّ تخصيص (الأمانة) بالولاية والإمامة اللّتين مرجعها واحد، والإنسان بالأوّل في هذه الأخبار، لاينافي صحّة إرادة عمومها لكلّ أمانة وتكليف، وشمول الإنسان كلّ مكلّف لما عرفت في مقدّمات الكتاب من تعميم المعاني وإرادة الحقائق. وفي «نهج البلاغة» في جملة وصاياه للمسلمين: ثمّ «أداء الأمانة» فقد خاب من ليس أهلها، أنّها عرضت على السّماوات المبنيّة والأرض المدحوّة والجبال ذات الطّول المنصوبة فلاأطول ولاأعرض ولاأعلى ولاأعظم منها، ولو امتنع شيء بطول أو عرض أو قوّة أو عزّ لامتنعن، ولكن أشفقن من العقوبة وعقلن ماجهل مَن هو أضعف منهن وهو الإنسان ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [وذكر رواية تدلّ على أنّ المراد بـ(الأمانة) الصّلاة، ثمّ قال:]

لامنافاة بين هذه الأخبار حيث خُصّصت (الأمانة) تارةً بالولاية والأُخرى بما يعمّ كلّ أمانة وتكليف، لما عرفت في مقدّمات الكتاب، من جواز تعميم اللّفظ بحيث يشمل المعاني المحتملة كلّها بإرادة الحقايق تارةً والتّخصيص بواحد واحد أُخرى. ثمّ أقول مايقال في تأويل هذه الآية في مقام التّعميم: إنّ المراد بـ(الأمانة) التّكليف بالعبوديّة لله على وجهها، والتّقرّب بها إلى الله سبحانه، كما ينبغي لكلّ عبد بحسب استعداده لها، وأعظمها الخلافة الإلهيّة لأهلها، ثمّ تسليم من لم يكن من أهلها لأهلها، وعدم إدّعاء منزلتها لنفسه، ثمّ سائر التّكاليف. (٤: ٢٠٦)

البُرُوسَوِيّ: الأمانة ضدّ الخيانة، والمراد هنا ماائتمن عليها، وهي على ثلاث مراتب:

المرتبة الأُولى: أنّها التّكاليف الشّرعيّة والأُمور الدّينيّة المرعيّة، ولذا سمّيت «أمانة» لأنّها لازمة الوجود، كما أنّ الأمانة لازمة الأداء.

وفي «الإرشاد» عبّر عن التّكاليف الشّرعيّة بالأمانة، لأنّها حقوق مرعيّة أودعها الله المكلّفين وائتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقّيها بحسن الطّاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها من غير إخلال بشيء من حقوقها انتهى.

وتلك الأمانة هي العقل أوّلًا فإنّ به يحصل تعلّم كلّ مافي طوق البشر تعلّمه وفعل مافي طوقهم فعله من الجميل، وبه فضّل الإنسان على كثير من الخلائق، ثمّ التّوحيد والإيمان باليوم الآخر والصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ والجهاد وصدق الحديث وحفظ اللّسان من الفضول وحفظ الودائع، وأشدّها كتم الأسرار وقضاء الدّين والعدالة في المكيال والميزان والغُسل من الجنابة والنّيّة في الأعمال والطّهارة في الصّلاة وتحسين الصّلاة في الخلوة والصّبر على البلاء والشّكر لدى النّعماء والوفاء بالعهود والقيام بالحدود وحفظ الفرج الّذي هو أوّل ماخلق الله من الإنسان، وقال له: هذه أمانة استودعتكها، والأُذن والعين واليد والرّجل وحروف التّهجّي ـ كما نقله الرّاغب في المفردات ـ وترك الخيانة في قليل وكثير لمؤمن ومعاهد وغير ذلك ممّا أمر به الشّرع وأوجبه، وهي بعينها المواثيق والعهود الّتي أُخذت من الأرواح في عالمها ووضعت أمانة في الجوهر الجماديّ صورة المسمّى بالحجر الأسود لسيادته بين الجواهر، وألقمه الحقّ تلك المواثيق وهو أمين الله لتلك الأمانة.

والمرتبة الثّانية: أنّها المحبّة والعشق والانجذاب الإلهيّ الّتي هي ثمرة الأمانة الأُولى ونتيجتها، وبها فُضّل الإنسان على الملائكة؛ إذ الملائكة وإن حصل لهم المحبّة في الجملة لكن محبّتهم ليست بمبنيّة على المحن والبلايا والتّكاليف الشّاقّة الّتي تعطي التّرقّي؛ إذ التّرقّي ليس إلّا للإنسان، فليس المحنة والبلوى إلّا له. [ثمّ استشهد بشعر]

والمرتبة الثّالثة: أنّها الفيض الإلهيّ بلاواسطة، وهذا سمّاه بـ(الأمانة) لأنّه من صفات الحقّ تعالى فلايتملّكه أحد. وهذا الفيض إنّما يحصل بالخروج عن الحجب الوجوديّة المشار إليها بالظّلوميّة والجهوليّة؛ وذلك بالفناء في وجود الهويّة والبقاء ببقاء الرّبوبيّة. وهذه المرتبة نتيجة المرتبة الثّانية وغايتها، فإنّ العشق من مقام المحبّة الصّفاتيّة وهذا الفيض والفناء من مقام المحبوبيّة الذّاتيّة. وفي هذا المقام يتولّد من القلب طفل خليفة الله في الأرض وهو الحامل للأمانة. فالمرتبة الأُولى للعوامّ والثّانية للخواصّ والثّالثة لأخصّ الخواصّ، والأُولى طريق الثّانية وهي طريق الثّالثة، ولم يجد سرّ هذه الأمانة إلّا من أتى البيت من الباب.

وكلّ وجه ذكره المفسّرون في معنى (الأمانة) حقّ، لكن لمّا كان في المرتبة الأُولى كان ظرفًا ووعاءً للأمانة ولُبّه ما في المرتبة الثّانية ولُبّ اللُّبّ ما في المرتبة الثّالثة، ومن الله الهداية إلى هذه المراتب، والعناية في الوصول إلى جميع المطالب. (٧: ٢٤٩)

الطّباطبائيّ: الأمانة أيًّا ما كانت: شيء يودع عند الغير ليحتفظ عليه ثمّ يردّه إلى من أودعه، فهذه الأمانة المذكورة في الآية شيء ائتمن الله الإنسان عليه ليحفظ على سلامته واستقامته، ثمّ يردّه إليه سبحانه كما أودعه.

ويستفاد من قوله: ﴿لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾ الأحزاب: ٧٣، أنّه أمر يترتّب على حمله النّفاق والشّرك والإيمان، فينقسم حاملوه باختلاف كيفيّة حملهم إلى منافق ومشرك ومؤمن. فهو لامحالة أمر مرتبط بالدّين الحقّ الّذي يحصل بالتّلبّس به وعدم التّلبّس به، النّفاق والشّرك والإيمان.

فهل هو الاعتقاد الحقّ والشّهادة على توحّده تعالى، أو مجموع الاعتقاد والعمل بمعنى أخذ الدّين الحقّ بتفاصيله مع الغضّ عن العمل به، أو التّلبّس بالعمل به، أو الكمال الحاصل للإنسان من جهة التّلبّس بواحد من هذه الأُمور؟

وليست هي الأوّل، أعني التّوحيد، فإنّ السّماوات والأرض وغيرها من شيء تُوحّده تعالى وتُسبّح بحمده، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤، والآية تُصرّح بإبائها عنه.

وليست هي الثّاني، أعني الدّين الحقّ بتفاصيله، فإنّ الآية تُصرّح بحمل الإنسان كائنًا من كان من مؤمن وغيره له. ومن البيّن أنّ أكثر من لايؤمن لايحمله ولاعلم له به، وبهذا يظهر أنّها ليست بالثّالث وهو التّلبّس بالعمل بالدّين الحقّ تفصيلًا.

وليست هي الكمال الحاصل له بالتّلبّس بالتّوحيد، فإنّ السّماوات والأرض وغيرها ناطقة بالتّوحيد فعلًا متلبّسة به.

وليست هي الكمال الحاصل من أخذ دين الحقّ

والعلم به؛ إذ لايترتّب على نفس الاعتقاد الحقّ والعلم بالتّكاليف الدّينيّة نفاق ولاشرك ولاإيمان، ولايستعقب سعادة ولاشقاء وإنّما يترتّب الأثر على الالتزام بالاعتقاد الحقّ والتّلبّس بالعمل.

فبقي أنّها الكمال الحاصل له من جهة التّلبّس بالاعتقاد والعمل الصّالح، وسلوك سبيل الكمال بالارتقاء من حضيض المادّة إلى أوج الإخلاص الّذي هو أن يخلصه الله لنفسه فلايشاركه فيه غيره، فيتولّى هو سبحانه تدبير أمره، وهو الولاية الإلهيّة.

فالمراد بـ(الأمانة) الولاية الإلهيّة، وبعرضها على هذه الأشياء: اعتبارها مقيسة إليها، والمراد بحملها والإباء عنه: وجود استعدادها وصلاحيّة التّلبّس بها وعدمه. وهذا المعنى هو القابل لأن ينطبق على الآية، فالسّماوات والأرض والجبال على مافيها من العظمة والشّدّة والقوّة فاقدة لاستعداد حصولها فيها، وهو المراد بإبائهنّ عن حملها وإشفاقهنّ منها.

لكن الإنسان الظّلوم الجهول لم يأبَ ولم يشفق من ثقلها وعظم خطرها، فحملها على مابها من الثّقل وعظم الخطر، فتعقّب ذلك أن انقسم الإنسان من جهة حفظ الأمانة وعدمه بالخيانة إلى منافق ومشرك ومؤمن، بخلاف السّماوات والأرض والجبال، فما منها إلّا مؤمن مطيع.

فإن قلت: مابال الحكيم العليم حمّل على هذا المخلوق الظّلوم الجهول حِملًا لايتحمّله لثقله وعظم خطره السّماوات والأرض والجبال، على عظمتها وشدّتها وقوّتها، وهو يعلم أنّه أضعف من أن يطيق حمله، وإنّما حمّله على قبولها ظلمه وجهله، وأجرأه عليه غروره وغفلته عن عواقب الأُمور، فما تحميله الأمانة باستدعائه لها ظلمًا وجهلًا إلّا كتقليد مجنون ولاية عامّة يأبى قبولها العقلاء ويشفقون منها، يستدعيها الجنون لفساد عقله وعدم استقامة فكره؟

قلت: الظّلم والجهل في الإنسان وإن كانا بوجه ملاك اللّوم والعتاب فهما بعينهما مصحّح حمله الأمانة والولاية الإلهيّة، فإنّ الظّلم والجهل إنّما يتّصف بهما مَن كان من شأنه الاتّصاف بالعدل والعلم، فالجبال مثلًا لاتتّصف بالظّلم والجهل، فلايقال: جبل ظالم أو جاهلٌ لعدم صحّة اتّصافه بالعدل والعلم، وكذلك السّماوات والأرض لايحمل عليها الظّلم والجهل لعدم صحّة اتّصافها بالعدل والعلم، بخلاف الإنسان.

و(الأمانة) المذكورة في الآية ـ وهي الولاية الإلهيّة وكمال صفة العبوديّة ـ إنّما تتحصّل بالعلم بالله والعمل الصّالح الّذي هو العدل، وإنّما يتّصف بهذين الوصفين، أعني العلم والعدل الموضوع القابل للجهل والظّلم، فكون الإنسان في حدّ نفسه وبحسب طبعه (ظَلُومًا جَهُولًا) هو المصحّح لحمل الأمانة الإلهيّة، فافهم ذلك.

فمعنى الآيتين[1] يناظر بوجه معنى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ التّين: ٦. [إلى أن قال:]

فإن قلت: ماهو المانع من حمل (الأمانة) بمعنى التّكليف وهو الدّين الحقّ، وكون الحمل بمعنى الاستعداد والصّلاحيّة، والإباء هو فقده، والعرض هو اعتبار

(١) ٧٢، ٧٣ من الأحزاب.

القياس، فيجري فيه حينئذٍ جميع ماتقدّم في بيان الانطباق على الآية؟

قلت: نعم لكن التّكليف إنّما هو مطلوب لكونه مقدّمة لحصول الولاية الإلهيّة وتحقّق صفة العبوديّة الكاملة، فهي المعروضة بالحقيقة والمطلوبة لنفسها. [ثمّ قال:]

ولهم في تفسير (الأمانة) المذكورة في الآية أقوال مختلفة:

فقيل: المراد بها التّكاليف الموجبة طاعتها دخول الجنّة، ومعصيتها دخول النّار، والمراد بعرضها على السّماوات والأرض والجبال اعتبارها بالنّسبة إلى استعدادها، وإباؤهنّ عن حملها وإشفاقهنّ منها عدم استعدادهنّ لها، وحمل الإنسان لها استعداده. والكلام جار مجرى التّمثيل.

وقيل: المراد بها العقل الّذي هو ملاك التّكليف ومناط الثّواب والعقاب.

وقيل: هي قول: لاإله إلّا الله.

وقيل: هي الأعضاء، فالعين أمانة من الله يجب حفظها وعدم استعمالها إلّا فيما يرتضيه الله تعالى، وكذلك السّمع واليد والرّجل والفرج واللّسان.

وقيل: المراد بها أمانات النّاس، والوفاء بالعهود.

وقيل: المراد بها معرفة الله بما فيها، وهذا أقرب الأقوال من الحقّ، يرجع بتقريب ماإلى ماقدّمناه.

وبالمراجعة إلى ماقدّمناه يظهر مافي كلّ من هذه الأقوال من جهات الضّعف والوهن فلانطيل.

(١٦: ٣٤٨ـ ٣٥٢)

المُصطَفَويّ: (الأمانة) بالمعنى المصدريّ وهو الطّمأنينة والسّكون وعدم الوحشة والاضطراب، في قبال الحوادث والتّكاليف التّكوينيّة والتّشريعيّة والإطاعة والتّسليم، ومن الطّمأنينة والاستقرار في قبال التّكاليف التّكوينيّة: حمل النّبوّة وقبول الخلافة، والاستعداد للولاية، والأهليّة لتوارد الفيوضات والتّجلّيات الإلهيّة. (١: ١٣٩)

أَمَانَاتِهِمْ

١ـ وَالَّذِينَ هُمْ لِاَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ. المؤمنون: ٨

الطَّبَريّ: اختلف القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الأمصار إلّا ابن كثير ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِاَمَانَاتِهِمْ﴾ على الجمع، وقرأ ذلك ابن كثير (لِاَمَانَتِهِمْ) على الواحدة.

والصّواب من القراءة في ذلك عندنا (لِاَمَانَتِهِمْ) لإجماع الحجّة من القرّاء عليها. (١٨: ٥)

نحوه الطّوسيّ. (٧: ٣٥٠)

المَيْبُديّ: قرأ ابن كثير (لِاَمَانَتِهِمْ) على التّوحيد هاهنا وفي المعارج، لقوله: (وَعَهْدِهِمْ). وقرأ الباقون (لِاَمَانَاتِهِمْ) بالجمع، لقوله: ﴿اِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ﴾ النّساء: ٥٨.

واعلم أنّ الأمانة ثلاث: أُوليها الطّاعة والدّين، وهو قوله: ﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ﴾ الأحزاب: ٧٢، والأمانة: ماائتمنت عليه من مال أو حديث، وفي الحديث عن النّبيّ أنّه قال: «إذا حدّثك الرّجل بحديث فالتفت فهو أمانة، والنّساء عند الرّجال أمانة»، وفي الخبر: «أخذ تموهنّ

بأمانة الله». (٦: ٤١٧)

الزّمخشريّ: قُرِئَ (لِاَمَانَاتِهِمْ) سمّي الشّيء المؤتمن عليه والمعاهَد عليه أمانةً وعهدًا، ومنه قوله تعالى: ﴿اِنَّ اللهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، وقال: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، وإنّما تؤدّى العيون لا المعاني، ويخان المؤتمن عليه لا الأمانة في نفسها. (٣: ٢٧)

مثله النّسفيّ. (٣: ١١٤)

الطّبْرِسيّ: الأمانات ضربان: أمانات الله تعالى، وأمانات العباد. فالأمانات الّتي بين الله تعالى وبين عباده هي العبادات كالصّيام والصّلاة والاغتسال، وأمانات العباد هي مثل الودائع والعواري والبياعات والشّهادات وغيرها. (٤: ٩٩)

أبو البَرَكات: إنّما جمع (اَمَانَات) جمع أمانة، وهو مصدر، والمصادر لاتجمع، لأنّها تدلّ على الجنس إلّا أن تختلف أنواعها، فيجوز تثنيتها وجمعها. والأمانة هاهنا مختلفة، لأنّها تشتمل على سائر العبادات وغيرها من المأمورات. (٢: ١٨١)

الفخر الرّازيّ: [مثل الزّمخشريّ وأضاف:]

واعلم أنّ «الأمانة» تتناول كلّ ماتركه يكون داخلًا في الخيانة، وقد قال تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، فمن ذلك العبادات الّتي [يكون] المرء مؤتمن عليها، وكلّ العبادات تدخل في ذلك، لأنّها إمّا أن تُخفى أصلًا كالصّوم وغسل الجنابة وإسباغ الوضوء، أو تُخفى كيفيّة إتيانه لها، وقال ﷺ: «أعظم النّاس خيانةً من لم يتمّ صلاته».

وعن ابن مَسعود رضي الله عنه: «أوّل ماتفقدون من دينكم الأمانة وآخر ماتفقدون الصّلاة». ومن جملة ذلك مايلتزمه بفعل أو قول فيلزمه الوفاء به كالودائع والعقود ومايتّصل بها، ومن ذلك الأقوال الّتي يحرم بها العبيد والنّساء، لأنّه مؤتمن في ذلك، ومن ذلك أن يراعى أمانته فلايفسدها بغصب أو غيرها. (٢٣: ٨١)

القُرطُبيّ: قرأ الجمهور: (لِاَمَانَاتِهِمْ) بالجمع، وابن كثير بالإفراد. والأمانة والعهد يجمع كلّ مايحمله الإنسان من أمر دينه ودنياه قولًا وفعلًا، وهذا يعمّ معاشرة النّاس والمواعيد وغير ذلك، وغاية ذلك حفظه والقيام به. والأمانة أعمّ من العهد، وكلّ عهد فهو أمانة فيما تقدّم فيه قول أو فعل أو معتقد. (١٢: ١٠٧)

نحوه أبو حيّان. (٦: ٣٩٧)

البُرُوسَويّ: الأمانة: اسم لما يؤتمن عليه الإنسان.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: الأمانة الّتي حملها الإنسان وهي الفيض الإلهيّ بلا واسطة في القبول، وذلك الّذي يختصّ الإنسان بكرامة حمله. [إلى أن قال:]

قال محمّد بن فضل: جوارحك كلّها أمانات عندك أُمرت في كلّ واحدة منها بأمر، فأمانة العين: الغضّ عن المحارم والنّظر بالاعتبار، وأمانة السّمع: صيانتها عن اللّغو والرّفث وإحضارها مجالس الذّكر، وأمانة اللّسان: اجتناب الغيبة والبُهتان ومداومة الذّكر، وأمانة الرّجل: المشي إلى الطّاعات والتّباعد عن المعاصي، وأمانة الفم: أن لايتناول به إلّا حلالًا، وأمانة اليد: أن لايمدّها إلى حرام ولايمسكها عن المعروف، وأمانة القلب: مراعاة الحقّ على دوام الأوقات حتّى لايطالع سواه ولايشهد

غيره ولايسكن إلّا إليه. (٦: ٦٩)

الآلوسيّ: الأمانات: جمع أمانة، وهي في الأصل مصدر، لكن أُريد بها هنا ماائتُمِن عليه؛ إذ الحفظ للعين لاللمعنى. وأمّا جمعها فلا يعيّن ذلك؛ إذ المصادر قد تجمع كما قدّمنا غير بعيد، وكذا العهد مصدر أُريد به ماعُوهِد عليه لذلك. والآية عند أكثر المفسّرين عامّة في كلّ ماائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة النّاس، كالتّكاليف الشّرعيّة والأموال المودعة والأيمان والنّذور والعقود ونحوها.

وجمعت الأمانة دون العهد، قيل: لأنّها متنوّعة متعدّدة جدًّا بالنّسبة إلى كلّ مكلّف من جهته تعالى، ولايكاد يخلو مكلّف من ذلك، ولاكذلك العهد.

وجوّز بعض المفسّرين كونها خاصّة فيما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة النّاس، وليس بذاك. ويجوز عندي: أن يراد بـ«الأمانات» ماائتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقُوَى. [إلى أن قال:]

ويجوز أن تعمّم «الأمانات» بحيث تشمل الأموال ونحوها، وجمعها لما فيها لِمَن التّعدّد المحسوس المشاهد. (١٨: ١١)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (١٥: ١١)

المُصطَفَويّ: الظّاهر أنّ الأمانة والعهد بمعناها الاسميّ، ويكن أن يراد منها معناها المصدريّ. (١: ١٣٩)

٢ـ وَالَّذِينَ هُمْ لِاَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ.

المعارج: ٣٢

السُّدّيّ: إنّ حقوق الشّرع كلّها أمانات قد قبلها المؤمن، وضمن أداءها بقبول الإيمان.

(الآلوسيّ ٢٩: ٦٣)

الكَلْبِيّ: كلّ أحد مُؤتمَن على ماافترض عليه من العقائد والأقوال والأحوال والأفعال، ومن الحُقوق في الأموال، وحقوق الأهل والعِيال وسائر الأقارب، والمملوكين والجار وسائر المسلمين. (الآلوسيّ٢٩: ٦٣)

الطُّوسيّ: الأمانة: المعاقدة بالطّمأنينة على حفظ ماتدعو إليه الحكمة.

وقيل: الأمانة: معاقدة بالثّقة على ماتدعو إليه الحكمة. وقد عظّم الله أمر الأمانة بقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ الأحزاب: ٧٢، ومَن وحّد لفظ الأمانة، فلأنّها للجنس تقع على القليل والكثير، ومَن جمَع أراد اختلاف ضروبها.

وقال قوم: المراد بالأمانة الإيمان، ومااخذه الله على عباده من التّصديق بما أوجب عليهم، والعمل بما يجب عليهم العمل به، ويدخل في ذلك الإيمان وغيره.

(١٠: ١٢٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ٣٥٦)

النَّسَفيّ: (لِاَمَانَاتِهِمْ) مكّيّ، وهي تتناول أمانات الشّرع وأمانات العباد. وقيل: الأمانات: ماتدلّ عليه العقول، والعهد: ماأتى به الرّسول. (٤: ٢٩٢)

البُرُوسَويّ: الأمانة: اسم لجنس مايُؤتمَن عليه الإنسان، سواء من جهة الباري تعالى وهي أمانات الدّين الّتي هي الشّرائع والأحكام، أو من جهة الخلق وهي الودائع ونحوها، والجمع بالنّظر إلى اختلاف الأنواع. وكذا العهد شامل لعهد الله وعهد النّاس، وهو ماعقده

الإنسان على نفسه لله أو لعباده، وهو يضاف إلى المعاهِد والمعاهَد، فيجوز هنا الإضافة إلى الفاعل والمفعول.

وقال الجُنَيد قدّس سرّه: الأمانة: المحافظة على الجوارح، والعهد: حفظ القلب مع الله على التّوحيد، والرّعاية: القيام على الشّيء بحفظه وإصلاحه. وقد جعل رسول الله ﷺ الخيانة عند ائتمان، والكذب عند التّحديث، والغدر عند المعاهدة، والفجور عند المخاصمة من خصال المنافق.

قال بعض الكبار: كلّ من اتّصف بالأمانة وكتم الأسرار، سمع كلام الموتى وعذابهم ونعيمهم، كما سمعت البهائم عذاب أهل القبور لعدم النّطق، وكذلك يسمع من اتّصف بالأمانة كلام أعضائه له في دار الدّنيا، لأنّها حيّة ناطقة ولذلك تستشهد يوم القيامة فتشهد ولايشهد إلّا عدل مرضيّ بلاشكّ.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: يشير إلى الأمانة المعروضة على السّماوات والأرض والجبال وهي كمال المظهريّة وتمام المضاهاة الإلهيّة، وإلى عهد ميثاق ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى﴾ الأعراف: ١٧٢، ورعاية ذلك العهد أن لايخالفه بالمخالفات الشّرعيّة والموافقات الطّبيعيّة.

وقال بعضهم: والّذين هم لأماناتهم الّتي استودعوها بحسب الفطرة من المعارف العقليّة، وعهدهم الّذي أخذ الله ميثاقه منهم في الأزل راعون، بأن لم يدنسوا الفطرة بالغواشي الطّبيعيّة والأهواء النّفسانيّة. (١٠: ١٦٦)

الآلوسيّ: كلّ ما أعطاه تعالى للعبد من الأعضاء وغيرها أمانة عنده، فمن استعمل ذلك في غير ما أعطاه لأجله وأذن سبحانه له به فقد خان الأمانة، والخيانة فيها، وكذا الغدر بالعهد من الكبائر، على ما نصّ غير واحد. (٢٩: ٦٣)

اَمَانَاتِكُمْ

يَاۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. الأنفال: ٢٧

ابن عبّاس: الأمانة: الأعمال الّتي أمن الله عليها العباد، يعني الفريضة. (الطّبريّ ٩: ٢٢٣)

ابن زَيْد: دينكم. (الطّبريّ ٩: ٢٢٣)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى الأمانة الّتي ذكرها الله في قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾، فقال بعضهم: هي ما يخفى عن أعيُن النّاس من فرائض الله.

وقال آخرون: معنى الأمانات هاهنا الدّين.

فتأويل الكلام إذن: ياأيّها الّذين آمنوا لاتنقصوا الله حقوقه عليكم من فرائضه، ولارسوله من واجب طاعته عليكم، ولكن أطيعوهما فيما أمراكم به ونهياكم عنه، لاتنقصوهما، وتخونوا أماناتكم، وتنقصوا أديانكم، وواجب أعمالكم ولازمها لكم، وأنتم تعلمون أنّها لازمة عليكم، وواجبة بالحجج الّتي قد ثبتت لله عليكم. (٩: ٢٢٣)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: فيما أخذتموه من الغنيمة أن تحضروه إلى المغنم.

الثّاني: فيما ائتمن الله العباد عليه من الفرائض

والأحكام أن تؤدّوها بحقّها ولاتخونوها بتركها.

والثّالث: أنّه على العموم في كلّ أمانة أن تؤدّى ولاتُخان. (٢: ٣١٠)

الطُّوسيّ: الأمانة مأخوذة من «الأمن» بمنع الحقّ، وهي حال يؤمن معها منع الحقّ الّذي تجب فيه التّأدية. (٥: ١٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: (اَمَانَاتِكُمْ) فيما بينكم بأن لاتحفظوها.

[إلى أن قال:]

وقيل: (اَمَانَاتِكُمْ) مااتمنكم الله عليه من فرائضه وحدوده. وقرأ مُجاهِد: (وَتَخُونُوا اَمَانَتَكُمْ) على التّوحيد. (٢: ١٥٣)

القُرطُبيّ: الأمانات: الأعمال الّتي ائتمن الله عليها العباد. وسمّيت أمانة لأنّها يُؤمَن معها من منع الحقّ، مأخوذة من «الأمن». (٧: ٣٩٥)

رَشيد رضا: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ أي ولاتخونوا أماناتكم فيما بينكم وبين أولياء أُموركم، من الشُّؤون السّياسيّة ولاسيّما الحربيّة، وفيما بينكم بعضكم مع بعض من المعاملات الماليّة وغيرها، حتّى الاجتماعيّة والأدبيّة، فقد ورد في الحديث: «المجالس بالأمانة». رواه الخطيب من حديث عليّ وحسّنوه، وأبو داود عن جابر بزيادة «إلّا ثلاثة مجالس: سفك دم حرام، أو فرج حرام، أو اقتطاع مال بغير حقّ»، وهو حسن أيضًا. وروى أحمد وأبوداود والتّرمذيّ وحسّنه والضّياء من حديث جابر أيضًا: «إذا حدّث الرّجل بحديث ثمّ التفت فهو أمانة» ورواه أبو يعلى عن أنس، وأشار في «الجامع الصّغير» إلى صحّته.

فإفشاء السّرّ خيانة محرّمة، ويكفي في العلم بكونه سرًّا القرينة القوليّة، كقول محدّثك: هل يسمعنا أحد، أو الفعليّة كالالتفات لرؤية من عساه يجيء. وآكد أمانات السّرّ وأحقّها بالحفظ مايكون بين الزّوجين.

الخيانة من صفات المنافقين، والأمانة من صفات المؤمنين، وقال أنس بن مالك: قلّما خطبنا رسول الله ﷺ إلّا قال: «لاإيمان لمن لاعهدَ له، ولادين لمن لاعهدَ له» رواه أحمد وابن حبّان في صحيحه. وروى الشّيخان وغيرهما عن أبي هريرة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان» زاد مسلم «وإن صام وصلّى وزعم أنّه مسلم».

وقد ورد في الأحاديث إطلاق «الأمانة» على: الطّاعة والعبادة والوديعة والثّقة والأمان، وليس المراد بهذا الحصر، بل كلّ مايجب حفظه فهو أمانة، وكلّ حقّ مادّيّ أو معنويّ يجب عليك أداؤه إلى أهله فهو أمانة. قال الله تعالى: ﴿فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ﴾ البقرة: ٢٨٣، وقال: ﴿اِنَّ اللهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨.

وقد أوردنا في تفسير آية النّساء هذه مباحث نفيسة في الأمانات والعدل، منها: «المسألة الثّالثة» في أنواع الأمانة «والمسألة السّادسة» في حكمة تأكيد الأمر بالأمانة. وأوردنا في هذه ماقاله حكيم الشّرق السّيّد جمال الدّين الأفغانيّ: في بيان كون الأمانة من الصّفات الدّينيّة الّتي قام عليها بناء المدنيّة وبها حفظ العمران، ولاصلاحَ لحال أُمّة ولابقاءَ لدولة بدونها، لأنّ عليها

مدار الثّقة في جميع المعاملات، وناهيكم بما عظّم الله من أمر الأمانة في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢.

(٩: ٦٤٣)

المَراغيّ: الأمانة: كلّ حقّ ماديّ أو معنويّ يجب عليك أداؤه إلى أهله. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ...﴾ البقرة: ٢٨٣.

(٩: ١٩٢)

نحوه الحجازيّ. (٩: ٦٧)

الأَمَانَاتِ

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... النّساء: ٥٨

أُبَيّ بن كَعْب: إنّها في كلّ من ائتمن أمانة من الأمانات. وأمانات الله: أوامره ونواهيه، وأمانات عباده: فيما يأتمن بعضهم بعضًا من المال وغيره.

مثله ابن مَسعُود، وابن عبّاس، والحسَن، وقَتادة، وهو المرويّ عن أبي جعفر، وأبي عبد الله عليهما السلام.

(الطّبْرِسيّ ٢: ٩٣)

شَهْر بن حَوْشَب: أنّ المراد به وُلاة الأمر، أمرهم الله أن يقوموا برعاية الرّعيّة، وحملهم على موجب الدّين والشّريعة.

مثله مَكْحُول، وزَيْد بن أسلم، والجُبّائيّ.

(الطّبْرِسيّ ٢: ٦٣)

الإمام الباقر عليه السلام: إنّ أداء الصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ من الأمانة. (العَرُوسيّ ١: ٤٩٧)

عن بُرَيْد العِجْليّ قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، قال: إيّانا عنى أن يُؤدّي الأوّل إلى الإمام الّذي بعده الكتب والعلم والسّلاح. ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ الّذي في أيديكم، ثمّ قال للنّاس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩، إيّانا عنى خاصّة أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا.

(العَرُوسيّ ١: ٤٩٧)

وفي معناها روايات أُخرى عن أهل البيت عليهم السلام تؤول الأمانات إليهم.

ابن جُرَيْج: إنّه خطاب للنّبيّ صلّى الله عليه وآله بردّ مفتاح الكعبة إلى عثمان بن طلحة، حين قبض منه المفتاح يوم فتح مكّة، وأراد أن يدفعه إلى العبّاس، لتكون له الحجابة والسّقاية.

(الطّبْرِسيّ ٢: ٦٣)

المَيْبُديّ: (الأمانات) في القرآن والسّنّة على ثلاثة أوجه:

الأوّل: الطّاعة والدّين، كقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ الأحزاب: ٧٢.

والثّاني: النّساء أمانة عند الرّجال، كما قال النّبيّ صلّى الله عليه وآله: «أخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله».

والثّالث: المال المؤتمن أو السّرّ الّذي ائتمنت به غيرك، وذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ البقرة: ٢٨٣. (٢: ٥٦٠)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ معاملة الإنسان إمّا أن

تكون مع ربّه، أو مع سائر العباد، أو مع نفسه، ولابدّ من رعاية الأمانة في جميع هذه الأقسام الثّلاثة.

أمّا رعاية الأمانة مع الرّبّ: فهي في فعل المأمورات وترك المنهيّات، وهذا بحر لاساحل له.

قال ابن مَسعُود: الأمانة في كلّ شيءٍ لازمة، في الوضوء والجنابة والصّلاة والزّكاة والصّوم.

وقال ابن عمر رضي الله عنهما: إنّه تعالى خلق فرْج الإنسان وقال: هذا أمانة خبأتُها عندك فاحفظها إلّا بحقّها.

واعلم أنّ هذا باب واسع، فأمانة اللّسان أن لايستعمله في الكذب والغيبة والنّميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها، وأمانة العين أن لايستعملها في النّظر إلى الحرام، وأمانة السّمع أن لايستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها، وكذا القول في جميع الأعضاء.

وأمّا القسم الثّاني: وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها ردّ الودائع، ويدخل فيه ترك التّطفيف في الكيل والوزن، ويدخل فيه أن لايفشي على النّاس عيوبهم، ويدخل فيه عدل الأُمراء مع رعيّتهم، وعدل العلماء مع العوامّ بأن لايحملوهم على التّعصّبات الباطلة، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأُخراهم، ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان أمر محمّد ﷺ ونهيهم عن قولهم للكفّار: إنّ ماأنتم عليه أفضل من دين محمّد ﷺ ويدخل فيه أمر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام بردّ المفتاح إلى عثمان بن طلحة، ويدخل فيه أمانة الزّوجة للزّوج في حفظ فرجها، وفي أن لاتلحق بالزّوج ولدًا يولد من غيره، وفي إخبارها عن انقضاء عدّتها.

وأمّا القسم الثّالث: وهو أمانة الإنسان مع نفسه، فهو أن لايختار لنفسه إلّا ماهو الأنفع والأصلح له في الدّين والدّنيا، وأن لايقدم بسبب الشّهوة والغضب على مايضرّه في الآخرة، ولهذا قال عليه الصّلاة والسّلام: «كُلّكم راعٍ وكُلّكم مَسؤُول عَنْ رَعيّتِه» فقوله: ﴿يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، يدخل فيه الكلّ. وقد عظّم الله أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه، فقال: ﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ الأحزاب: ٧٢، وقال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِاَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ المؤمنون: ٨، وقال: ﴿وَلَاتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، وقال ﷺ: «لاإيمانَ لِمَن لاأمانَةَ لَهُ».

وقال مَيمُون بن مهران: ثلاثة يؤدّين إلى البرّ والفاجر: الأمانة، والعهد، وصلة الرّحم.

وقال القاضي: لفظ «الأمانة» وإن كان متناولًا للكلّ إلّا أنّه تعالى قال في هذه الآية: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾ فوجب أن يكون المراد بهذه الأمانة مايجري مجرى المال، لأنّها هي الّتي يمكن أداؤها إلى الغير.

والأمانة مصدر سمّي به المفعول، ولذلك جمع، فإنّه جعل اسمًا خالصًا. قال صاحب «الكشّاف»: قرئ (الأمانة) على التّوحيد. [إلى أن قال:]

اعلم أنّ الأمانة عبارة عمّا إذا وجب لغيرك عليك حقّ فأدّيت ذلك الحقّ إليه فهذا هو الأمانة. والحكم

بالحقّ عبارة عمّا إذا وجب لإنسان على غيره حقّ فأمرت من وجب عليه ذلك الحقّ بأنّ يدفعه إلى من له ذلك الحقّ، ولمّا كان التّرتيب الصّحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضارّ ثمّ يشتغل بغيره، لاجرم أنّه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أوّلًا، ثمّ بعده ذكر الأمر بالحكم بالحقّ، فما أحسن هذا التّرتيب، لأنّ أكثر لطائف القرآن مودعة في التّرتيبات والرّوابط.

(١٠: ١٣٨)

نحوه النّيسابوريّ (٥: ٦٤)، والبُرُوسَويّ (٢: ٢٢٧).

محمّد عَبده: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾ فالكلام متّصل بما قبله بمناسبة قويّة، تجعل السّياق كمُقد من الجوهر متناسب اللّآلئ، فسواء صحّ ماذكر من حكاية مفتاح الكعبة أو لم يصحّ فإنّ صحّته لاتضرّ بالتئام السّياق ولابعموم الحكم، إذ السّبب الخاصّ لاينافي عموم الحكم.

والأمانة حقّ عند المكلّف يتعلّق به حقّ غيره، ويُودعه لأجل أن يوصله إلى ذلك الغير كالمال والعلم، سواء كان المودَع عنده ذلك الحقّ قد تعاقد مع المودِع على ذلك بعقد قوليّ خاصّ صرّح فيه، بأنّه يجب على المودَع عنده أن يؤدّي كذا إلى فلان مثلًا أم لم يكن كذلك، فإنّ ماجرى عليه التّعامل بين النّاس في الأُمور العامّة هو بمثابة مايتعاقد عليه الأفراد في الأُمور الخاصّة، فالّذي يتعلّم العلم قد أُودع أمانة وأُخذ عليه العهد بالتّعامل، والعرف بأن يؤدّي هذه الأمانة ويفيد النّاس ويرشدهم بهذا العلم.

وقد أخذ الله العهد العامّ على النّاس بهذا التّعامل المتعارف بينهم شرعًا وعرفًا، بنصّ قوله: ﴿وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَاتَكْتُمُونَهُ﴾ آل عمران: ١٨٧. ولذلك عدّ علماء أهل الكتاب خائنين بكتمان صفات النّبيّ ﷺ فيجب على العالِم أن يؤدّي أمانة العلم إلى النّاس كما يجب على من أُودع المال أن يردّه إلى صاحبه.

ويتوقّف أداء أمانة العلم على تعرّف الطّرق الّتي توصل إلى ذلك، فيجب أن تعرف هذه الطّرق لأجل السّير فيها. وإعراض العلماء عن معرفة الطّرق الّتي تتأدّى بها هذه الأمانة بالفعل هو ابتعاد عن الواجب الّذي أُمروا به، وإخفاء الحقّ بإخفاء وسائله هو عين الإضاعة للحقّ. فإذا رأينا الجهل بالحقّ والخير فاشيًا بين النّاس واستبدلت به الشّرور والبِدَع ورأينا أنّ العلماء لم يعلّموهم مايجب في ذلك، فيمكننا أن نجزم بأنّ هؤلاء العلماء لم يؤدّوا الأمانة، وهي مااستحفظوا عليه من كتاب الله. ولاعذر لهم في ترك استبانة الطّريق الموصل إلى ذلك بسهولة وقرب، فهم خونة النّاس وليسوا بالأُمناء. (رَشيد رضا ٥: ١٧٠)

رشيد رضا: الأمانة: مايُؤمَن عليه الإنسان من «الأمن» وهو طمأنينة النّفس وعدم الخوف، يقال: أَمِنته كسَمِعته على الشّيء ﴿هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰى اَخِيهِ﴾ يوسف: ٦٤، ويقال: أَمِنَه بكذا ﴿وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ﴾ آل عمران: ٧٥، ويقال: ائتمن فلانًا، أي عدّه أو اتّخذه أمينًا، وائتمنه على الشّيء كأمنه عليه ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ﴾ البقرة: ٢٨٣، وكلّ أمانة يجب حفظها، ومنها مايحفظ فقط

كالسّرّ.

وفي الحديث المرفوع: «إذا حدّث الرّجل بحديث ثمّ التفت فهو أمانة»، رواه أحمد، وأبو داود، والتّرمذيّ، والضّياء عن جابر وأبو يعلى في مسنده عن أنس، وأشار السّيوطيّ في «الجامع الصّغير» إلى صحّته. ومنه يُعلَم أنّ كلّ مايدلّ على الائتمان من قول وعمل وعُرف وقرينة يجب اعتباره والعمل به، وتقدّم تصريح الأُستاذ الإمام بذلك، ومنها ـ أي الأمانة ـ يحفظ ليؤدّى إلى صاحبه سواء كان هو الّذي ائتمنك عليه أو غيره لأجله.

ويُسمّى من يحفظ الأمانة ويؤدّيها: حفيظًا وأمينًا ووفيًّا، ويسمّى من لايحفظها أو لايؤدّيها: خائنًا ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنفال: ٢٧، فمن خان عالمًا عامدًا كان من العُصاة، ووجب عليه الضّمان. [إلى أن قال:]

الأمانة على أنواع، ولذلك جمعت في الآية وفي سورة الأنفال: ٢٧، بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ وسورة المؤمنون: ٨ والمعارج: ٣٢، بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾، وقد ذكرنا عن الأُستاذ الإمام أمانة العلم وأمانة المال، وجعلها بعضهم ثلاثًا. [ثمّ ذكر مثل الفخر الرّازيّ، وفيه مباحث أُخرى فلاحظ] (٥: ١٧٣)

نحوه أبو حَيّان (٣: ٢٧٧)، والمَراغيّ (٥: ٦٩).

الطَّباطَبائيّ: الفقرة الثّانية من الآية: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ ظاهرة الارتباط بالآيات السّابقة عليها، فإنّ البيان الإلهيّ فيها يدور حول حكم اليهود للمشركين بأنّهم أهدى سبيلًا من المؤمنين، وقد وصفهم الله تعالى في أوّل بيانه بأنّهم أُوتوا نصيبًا من الكتاب، والّذي في الكتاب هو تبيين آيات الله والمعارف الإلهيّة، وهي أمانات مأخوذة عليها الميثاق أن تبيّن للنّاس، ولاتكتم عن أهله.

وهذا الّذي ذكر من القرائن يؤيّد أن يكون المراد بـ(الأمانات) مايعمّ الأمانات الماليّة وغيرها من المعنويّات، كالعلوم والمعارف الحقّة الّتي من حقّها أن يبلّغها حاملوها أهلها من النّاس.

وبالجملة لمّا خانت اليهود الأمانات الإلهيّة المودعة عندهم من العلم بمعارف التّوحيد وآيات نبوّة محمّد ﷺ، فكتموها ولم يظهروها في واجب وقتها، ثمّ لم يقتنعوا بذلك حتّى جاروا في الحكم بين المؤمنين والمشركين، فحكموا للوثنيّة على التّوحيد، فآلَ أمرهم فيه إلى اللّعن الإلهيّ، وجرّ ذلك إيّاهم إلى عذاب السّعير. فلمّا كان من أمرهم ماكان، غيّر سبحانه سياق الكلام من التّكلّم إلى الغيبة، فأمر النّاس بتأدية الأمانات إلى أهلها وبالعدل في الحكم فقال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا...﴾.

والّذي وسّمنا به معنى تأدية الأمانات والعدل في الحكم هو الّذي يقضي به السّياق على ماعرفت، فلايرد عليه أنّه عدول عن ظاهر لفظ الأمانة والحكم، فإنّ المتبادر في مرحلة التّشريع من مضمون الآية وجوب ردّ الأمانة الماليّة إلى صاحبها، وعدل القاضي وهو الحكم في مورد القضاء الشّرعيّ؛ وذلك أنّ التّشريع المطلق لايتقيّد بما يتقيّد به موضوعات الأحكام الفرعيّة في الفقه، بل القرآن مثلًا يبيّن وجوب ردّ الأمانة على

الإطلاق، ووجوب العدل في الحكم على الإطلاق، فما كان من ذلك راجعًا إلى الفقه من الأمانة الماليّة، والقضاء في المرافعات راجعه فيه الفقه، وماكان غير ذلك استفاد منه فنّ أُصول المعارف، وهكذا. (٤: ٣٧٨)

الحجازيّ: الأمانات: جمع أمانة، وهي مايؤتمن عليها الشّخص، وتعمّ جميع الحقوق المتعلّقة بذمّتهم، من حقوق عند الشّخص لله، أو للنّاس، أو لنفسه. (٥: ٢٧)

اَمْنًا

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى... البقرة: ١٢٥

مُجاهِد: تحريمه، لايخاف فيه من دخله. (الطّبَريّ ١: ٥٣٤)

الرّبيع: أمنًا من العدوّ أن يحمل فيه السّلاح، وقد كان في الجاهليّة يتخطّف النّاس من حولهم، وهم آمنون لايُسْبَون. (الطّبَريّ ١: ٥٣٤)

ابن زَيْد: مَن أمّ إليه فهو آمن، كان الرّجل يَلقى قاتلَ أبيه أو أخيه فلايعرض له. (الطّبَريّ ١: ٥٣٤)

الطّبَريّ: الأمن: مصدر من قول القائل: أمِن يأمن أمنًا. وإنّما سمّاه الله أمنًا، لأنّه كان في الجاهليّة معاذًا لمن استعاذ به، وكان الرّجل منهم لو لقي به قاتل أبيه أو أخيه لم يُهِجْه ولم يعرض له حتّى يخرج منه، وكان كما قال الله جلّ ثناؤه: ﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧. (١: ٥٣٤)

نحوه الطّوسيّ. (١: ٤٥٢)

الماوَرْديّ: (وَاَمْنًا) فيه قولان:

أحدهما: لأمنه في الجاهليّة من مغازي العرب لقوله: ﴿وَاٰمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

والثّاني: لأمن الجُناة فيه من إقامة الحدود عليهم حتّى يخرجوا منه. (١: ١٨٦)

الزّمَخْشَريّ: موضع أمن، كقوله: ﴿حَرَمًا اٰمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ العنكبوت: ٦٧، ولأنّ الجاني يأوي إليه فلايتعرّض له حتّى يخرج. (١: ٣١٠)

ابن عَطيّة: معناه أنّ النّاس يُغيرون ويقتتلون حول مكّة، وهي آمنة من ذلك، يَلق الرّجل بها قاتل أبيه فلايهيجه، لأنّ الله تعالى جعل لها في النّفوس حُرمة، وجعلها أمنًا للنّاس والطّير والوحوش، وخصّص الشّرع من ذلك الخمس الفواسق على لسان النّبيّ ﷺ. (١: ٢٠٧)

الفَخْر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿وَاَمْنًا﴾ أي موضع أمنٍ، ثمّ لاشكّ أنّ قوله: ﴿وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥، خبر. فتارةً نتركه على ظاهره ونقول: إنّه خبر، وتارةً نصرفه عن ظاهره ونقول: إنّه أمر.

أمّا القول الأوّل: فهو أن يكون المراد أنّه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجَدْب، على ماقال: ﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧، وقوله: ﴿اَوَ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا اٰمِنًا يُجْبٰى اِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ القصص: ٥٧، ولايمكن أن يكون المراد منه الإخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم، لأنّا نشاهد أنّ القتل الحرام قد يقع فيه، وأيضًا فالقتل المباح قد يوجد فيه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ البقرة: ١٩١، فأخبر عن وقوع القتل فيه.

القول الثّاني: أن نحمله على الأمر على سبيل التّأويل، والمعنى أنّ الله تعالى أمر النّاس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنًا من الغارة والقتل، فكان البيت محترمًا بحكم الله تعالى، وكانت الجاهليّة متمسّكين بتحريمه لايهيجون على أحد التجأ إليه، وكانوا يُسمّون قريشًا: أهلَ الله، تعظيمًا له، ثمّ اعتبر فيه أمر الصّيد. حتّى أنّ الكلب ليَهُمّ بالظّبي خارج الحرم، فيفرّ الظّبي منه، فيتبعه الكلب، فإذا دخل الظّبي الحرم لم يتبعه الكلب. ورُويت الأخبار في تحريم مكّة، قال عليه الصّلاة والسّلام: «إنّ الله حرّم مكّة وإنّها لم تحلّ لأحد قبلي ولاتحلّ لأحد بعدي، وإنّما أُحِلّت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت».

فذهب الشّافعيّ رضي الله عنه إلى أنّ المعنى أنّها لم تحلّ لأحد بأن ينصب الحرب عليها، وأنّ ذلك أُحِلّ لرسول الله ﷺ.

فأمّا من دخل البيت من الّذين تجب عليهم الحدود، فقال الشّافعيّ رضي الله عنه: إنّ الإمام يأمر بالتّضييق عليه بما يؤدّي إلى خروجه من الحرم، فإذا خرج أُقيم عليه الحدّ في الحِلّ، فإن لم يخرج حتّى قُتِل في الحرم جاز، وكذلك مَن قاتل في الحرم جاز قتاله فيه.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لايجوز.

واحتجّ الشّافعيّ رحمه الله بأنّه عليه الصّلاة والسّلام أمر عند ماقُتِل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخُبَيْب بقتل أبي سفيان في داره بمكّة غيلة إن قدر عليه.

قال الشّافعيّ رحمه الله: وهذا في الوقت الّذي كانت مكّة فيه محرّمة، فدلّ أنّها لاتمنع أحدًا من شيءٍ وجب عليه، وأنّها إنّما تمنع من أن يُنصب الحرب عليها كما يُنصب على غيرها، واحتجّ أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية.

والجواب عنه: أنّ قوله: (وَأَمْنًا) ليس فيه بيان أنّه جعله أمنًا فيما ذا، فيمكن أن يكون أمْنًا من القحط، وأن يكون أمنًا من نصب الحُروب، وأن يكون أمنًا من إقامة الحدود. وليس اللّفظ من باب العموم حتّى يحمل على الكلّ، بل حَمْله على الأمْن من القحط والآفات أوْلى، لأنّا على هذا التّفسير لانحتاج إلى حَمْل لفظ الخبر على معنى الأمر، وفي سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك، فكان قول الشّافعي رحمه الله أوْلى. (٤: ٥٢)

البَيْضاويّ: وموضع أمْن لايتعرّض لأهله، كقوله تعالى: ﴿حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ العنكبوت: ٦٧، أو يأمن حاجّه من عذاب الآخرة، من حيث إنّ الحجّ يَجُبّ ماقبله. أو لايؤاخذ الجاني الملتجئ إليه حتّى يخرج، وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. (١: ٨١)

نحوه الآلوسيّ. (١: ٣٧٨)

أبو حَيّان: والأمْن مصدر جعل البيت إيّاه على سبيل المبالغة لكثرة مايقع به من الأمن، أو على حذف مضاف، أي ذاأمن، أو على أنّه أُطلق على اسم الفاعل مجازًا، أي آمنًا، كما قال تعالى: ﴿اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥.

وجعله آمنًا اختلفوا هل ذلك في الدّنيا أو في الآخرة؟

فمن قال: إنّه في الدّنيا، فقيل: معناه أنّ النّاس كانوا يقتتلون ويُغير بعضهم على بعض حول مكّة، وهي آمنة من ذلك، ويلق الرّجل قاتل أبيه فلايهيجه لأنّه تعالى جعل لها في النّفوس حرمة، وجعلها أمنًا للنّاس والطّير والوحش إلّا الخمس الفواسق، فخصّصت من ذلك على لسان رسول الله ﷺ.

وأمّا من أحدث حدثًا خارج الحرم ثمّ أتى الحرم فني أمنه من أن يُهاج فيه، خلاف مذكور في الفقه.

وقيل: معناه إنّه آمن لأهله يسافر أحدهم الأماكن البعيدة فلايروعه أحد.

وقيل: معناه إنّه يؤمن من أن يحول الجبابرة بينه وبين من قصده.

ومن قال: هذا الأمن في الآخرة، قيل: من المكر عند الموت، وقيل: من عذاب النّار، وقيل: من بخس ثواب من قصده.

قال قوم: وهذا الأمن مختصّ بالبيت، وقيل: يشمل البيت والحرم.

وقال في «ريّ الظّمآن»: معناه ذاأمن لقاطنيه من أن يجري عليهم مايجري على سكّان البوادي وسائر بلدان العرب.

والظّاهر أنّ قوله: (وَاَمْنًا) معطوف على قوله: (مَثَابَةً) ويفسّر «الأمن» بما تقدّم ذكره.

وذهب بعضهم إلى أنّ المعنى: على الأمر، التقدير: واجعلوه آمنًا، أي جعلناه مثابة للنّاس فاجعلوه آمنًا لايتعدّى فيه أحد على أحد، فمعناه أنّ الله أمر النّاس أن يجعلوا ذلك الموضع آمنًا من الغارة والقتل، وكان البيت محرّمًا بحكم الله.

وربّما يؤيّد هذا التّأويل بقراءة من قرأ (وَاتَّخِذُوا) على الأمر، فعلى هذا يكون العطف فيه من عطف الجمل، عطفت فيه الجملة الأمريّة على جملة خبريّة، وعلى القول الظّاهر يكون من عطف المفردات. (١: ٣٨٠)

رشيد رضا: والمعنى واذكر أيّها الرّسول ـ أو أيّها النّاس ـ إذ جعلنا البيت الحرام مثابةً للنّاس وأمنًا أي ذاأمن، بأن خلقنا ـ بما لنا من القدرة ـ في قلوب النّاس من الميل إلى حجّه، والرّحلة إليه المرّة بعد المرّة، من كلّ فجّ وصوب ماكان به مثابة لهم، ومن احترامه وتعظيمه وعدم سفك دم فيه ماكان به أمنًا. ولفظ (الْبَيْت) من الأعلام الغالبة على بيت الله الحرام بمكّة كالنّجم على الثّريّا، كان كلّ عربيّ يفهم هذا من إطلاق الكلمة.

يُذكّر الله تعالى العرب بهذه النّعمة أو النّعم العظيمة، وهي جعل البيت الحرام مرجعًا للنّاس يقصدونه ثمّ يثوبون إليه، ومأمنًا لهم في تلك البلاد، بلاد المخاوف الّتي يتخطّف النّاس فيها من كلّ جانب، وبدعوة إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام للبيت وأهله المؤمنين. وفي هذا التّذكير مافيه من الفائدة في تقرير دعوة النّبيّ ﷺ وبيان بنائها على أُصول ملّة إبراهيم، الّذي تحترمه قريش وغيرها من العرب.

وقد اختار «المثابة» على نحو القصد والمزار، لأنّ لفظ المثابة يتضمّن هذا وزيادة، فإنّه لايقال: ثاب المرء إلى الشّيء إلّا إذا كان قصده أوّلًا ثمّ رجع إليه. ولمّا كان البيت معبدًا وشعارًا عامًّا كان النّاس الّذين يدينون بزيارته والقصد إليه للعبادة يشتاقون الرّجوع إليه، فمن

سهل عليه أن يثوب إليه فعل، ومن لم يتمكّن من الرّجوع إليه بجثمانه، رجع إليه بقلبه ووجدانه.

وكونه (مَثَابَةً لِلنَّاسِ) أمرٌ معروف في الجاهليّة والإسلام، وهو يصدق برجوع بعض زائريه إليه، وحنين غيرهم وتمنّيهم له عند عجزهم عنه. وكذلك جعله (أَمْنًا) معروفٌ عندهم، فقد كان الرّجل يرى قاتل أبيه في الحرم فلايزعجه، على ماهو معروف عندهم من حبّ الانتقام والتّفاخر بأخذ الثّأر.

الأُستاذ الإمام: قد يقال: ماوجه المنّة على العرب عامّة بكون البيت أمنًا للنّاس، والفائدة فيه إنّما هي للجناة، والضّعفاء الّذين لايقدرون على المدافعة عن أنفسهم؟

والجواب عن هذا: أنّه مامن قويّ إلّا ويوشك أن يضطرّ في يوم من الأيّام إلى مَفْزَع يلجأ إليه لدفع عدوّ أقوى منه، أو لهُدنة يصطلح في غضونها مع خصم يرى سلمه خيرًا من حربه، وولاءه أولى من عدائه؛ فبلاد كلّها أخطار ومخاوف لاراحة فيها لأحد. وقد بيّن الله المنّة على العرب إذ جعل لهم مكانًا آمنًا بقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ...﴾ العنكبوت: ٦٧. (١: ٤٦٠)

أَمَنَةٌ

١ـ ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ...﴾ آل عمران: ١٥٤

ابن قُتَيْبَة: الأمن، يقال: وقعت الأمنة في الأرض، ومنه يقال: أعطيته أمانًا، أي عهدًا يأمن به. (١١٤)

الطَّبَريّ: وهي الأمان على أهل الإخلاص منكم، واليقين دون أهل النّفاق والشّكّ. ثمّ بيّن جلّ ثناؤه عن الأمنة الّتي أنزلها عليهم ماهي؟ فقال: نُعاسًا، بنصب النّعاس على الإبدال من الأمنة. (٤: ١٣٩)

الزّجّاج: أي أعقبكم بما نالكم من الرّعب أن أمنكم أمنًا تنامون معه، لأنّ الشّديد الخوف لايكاد ينام.

و(أَمَنَة): اسم، تقول: أمن الرّجل أمنًا وأمنة، إذا لم ينله خوف. (١: ٤٧٩)

الطُّوسيّ: و(أَمَنَة) منصوب، لأنّه مفعول به، و(نُعَاسًا) بدلٌ منه، والنّعاس هو الأمنة.

وهذه «الأمنة» الّتي ذكرها الله في هذه الآية نزلت يوم أُحد، في قول عبد الرّحمان بن عوف، وأبي طلحة، والزّبير بن العوامّ، وقتادة، والرّبيع.

وكان السّبب في ذلك توعّد المشركين لهم بالرّجوع، فكانوا تحت الجُحَف متهيّئين للقتال، فأنزل الله تعالى «الأمنة» على المؤمنين، فناموا، دون المنافقين الّذين أزعجهم الخوف، بأن يرجع الكفّار عليهم أو يغيروا على المدينة لسوء الظّنّ، فطيّر عنهم النّوم، على ماذكره ابن إسحاق، وابن زَيْد، وقتادة، والرّبيع. (٣: ٢٣)

الواحديّ: الأمنة: مصدر كالأمن، ومثله من المصادر: العظمة والغلبة، وقال الجُبّائيّ: يقال: أمن فلان يأمن أمنًا وأمنة وأمانًا. (الفخر الرّازيّ ٩: ٤٤)

الرّاغِب: أي أمنًا، وقيل: هي جمع كالكتَبة. وفي حديث نزول المسيح: وتقع الأمنة في الأرض. (٢٦)

الزّمَخْشَريّ: الأمنة: الأمن، وقُرئ (أَمْنَة) بسكون

الميم، كأنّها المرّة من الأمْن، و(نُعَاسًا) بدل من (أمَنَة).
ويجوز أن يكون هو المفعول و(أَمَنَة) حالاً منه مقدّمة
عليه، كقوله: رأيت راكبًا رجلًا، أو مفعولاً له بمعنى نعستم
أمنة. ويجوز أن يكون حالاً من المخاطبين بمعنى ذوي أمنة،
أو على أنّه جمع «آمن» كبارّ وبررة. (١: ٤٧١)

مثله البَيْضاويّ (١: ١٨٧)، ونحوه النَّيسابوريّ (٤: ٩٦).

القُرطُبيّ: الأمنة والأمن سواءٌ. وقيل: الأمنة إنّما تكون مع أسباب الخوف، والأمن مع عدمه، وهي منصوبة بـ(أَنْزَلَ)، و(نُعَاسًا) بدل منها. وقيل: نصب على المفعول له، كأنّه قال: أنزل عليكم للأمنة نعاسًا. وقرأ ابن مُحَيصِن (أَمْنَةً) بسكون الميم. (٤: ٢٤١)

نحوه أبو حيّان. (٣: ٨٥)

الطُّرَيحيّ: الأمنة: الأمن: مصدر أمِنتُ.

والأمنة أيضًا: الّذي يثق بكلّ شيء، وكذلك الأَمَنَة كهُمزة. والأمن: الأمان. (٦: ٢٠٤)

الآلوسيّ: (أَمَنَةً) مصدر كالمَنَعة، وهو مفعول (أَنْزَلَ) أي ثمّ أنزل عليكم أمنًا. (نُعَاسًا) بدل اشتمال منها، وقيل: عطف بيان. وجوّز أن يكون (نُعَاسًا) منصوبًا على المفعوليّة و(أَمَنَةً) حال منه، والمراد ذاأمنة.

ولايضرّ كونها من النّكرة لتقدّمها، أو حال من المخاطبين على تقدير مضاف، أي ذوي أمنة، أو على أنّه جمع آمن، كبارّ وبررة.

وقيل: إنّ (أَمَنَةً) مفعول له لـ(نُعَاسًا).

واعترض بأنّه يلزم على ظاهره تقديم معمول المصدر عليه، وإن التزم تقدير فعل، أي نعستم أمنةً.

وردّ أنّه ليس للفعل موقع حسن، وقيل: إنّه مفعول له لـ(أَنْزَلَ).

واعترض بأنّه فاسد، لاختلال شرطه وهو اتّحاد الفاعل، إذ فاعل (أَنْزَلَ) هو الله تعالى وفاعل الأمنة هو المنزل عليهم.

وردّ بأنّ الأمنة كما يكون مصدرًا لمن وقع به الأمن يكون مصدرًا لمن أوقعه، والمراد هنا الثّاني، كأنّه قيل: أنزل عليكم النّعاس ليؤمنكم به، وحينئذ لاشبهة في اتّحاد الفاعل.

وقرئ بسكون الميم كأنّها لوقوعها في زمن يسير مرّة من الأمن، فلاينافي كون المقصود مطلق الأمن، وتقديم الظّرفين على المفعول الصّريح للاعتناء بشأن المقدّم والتّشويق إلى المؤخّر. (٤: ٩٣)

الطَّباطَبائيّ: الأمنة بالتّحريك: الأمْن، والنّعاس: مايتقدّم النّوم من الفتور، وهو نوم خفيف. و(نُعَاسًا) بدل من (أَمَنَةً) للملازمة عادةً وربّما احتمل أن يكون (أَمَنَةً) جمع آمن، كطالب وطلبة، وهو حينئذ حال من ضمير (عَلَيْكُمْ) و(نُعَاسًا) مفعول قوله: (أَنْزَلَ). (٤: ٤٦)

المُصطَفَويّ: مصدر كالغَلَبة، وهي بزيادة مبناها على «الأمْن» تدلّ على كثرة الأمن. (١: ١٣٩)

٢ـ ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ...﴾ الأنفال: ١١

مُجاهِد: أمانًا من الله عزّوجلّ. (الطَّبَريّ ٩: ١٩٤)

أبوعُبَيْدَة: وهي مصدر بمنزلة: أَمِنْت أَمَنَةً وأمانًا وأمْنًا، كلّهنّ سواء. (١: ٢٤٢)

الطَّبَريّ: يقول: أمانًا من الله لكم من عدوّكم أن

يغلبكم، وكذلك النّعاس في الحرب أَمَنَة من الله عزّوجلّ.

والأَمَنَة: مصدر من قول القائل: أَمِنت من كذا أَمَنَةً وأمانًا وأَمْنًا، وكلّ ذلك بمعنى واحد. (٩: ١٩٢)

نحوه القُرطُبيّ. (٧: ٣٧٢)

الزّجّاج: و(أَمَنَةً) منصوب مفعول له، كقولك: فعلت ذلك حذر الشّرّ.

والتّأويل أنّ الله أمّنهم أمنًا حتّى غشيهم النّعاس لما وعدهم من النّصر، يقال: قد آمنتُ آمَنُ أمْـنًا ـ بفتح الألف ـ وأمانًا وأَمَنَةً. (٢: ٤٠٣)

الماوَرْديّ: يعني به الدّعة وسكون النّفس من الخوف، وفيه وجهان:

أحدهما: أَمَنة من العدوّ.

الثّاني: أمَنة من الله سبحانه وتعالى. (٢: ٣٠٠)

الطّوسيّ: والأَمَنَة: الدّعة الّتي تنافي المخافة، تقول: أمن أَمْنًا وأمانًا وأَمَنَةً. وانتصب (أَمَنَةً) بأنّه المفعول له، والعامل فيه (يُغَشّي). (٥: ١٠٢)

الزّمَخْشَريّ: وقرئ (يُغَشّيكمْ) بالتّخفيف والتّشديد، ونصب (النُّعَاسَ)، والضّمير لله عزّوجلّ، و(أَمَنَةً) مفعول له.

فإن قلت: أما وجب أن يكون فاعل الفعل المعلّل والعلّة واحدًا؟

قلت: بلى، ولكن لمّا كان معنى (يغشاكم النّعاس) تنعسون، انتصب (أَمَنَة) على أنّ النّعاس والأَمَنَة لهم. والمعنى إذ تنعسون أَمَنَة، بمعنى أمنًا أي لأمنكم. و(مِنْهُ) صفة لها، أي أمنة حاصلة لكم من الله عزّوجلّ.

فإن قلت: فعلى غير هذه القراءة؟

قلت: يجوز أن تكون الأَمَنَة بمعنى الإيمان، أي ينعسكم إيمانًا منه، أو على (يُغَشّيكُمُ النُّعاسَ) فتنعسون أمنًا.

فإن قلت: هل يجوز أن ينتصب على أنّ الأَمَنَة للنّعاس الّذي هو فاعل (يغشاكم) أي يغشاكم النّعاس لأمنه، على أنّ إسناد «الأمن» إلى النّعاس إسناد مجازيّ، وهو لأصحاب النّعاس على الحقيقة، أو على أنّه: أنامكم في وقت كان من حقّ النّعاس في مثل ذلك الوقت المخوف أن لايقدم على غشيانكم، وإنّما غشيكم أَمَنَةً حاصلة من الله، لولاها لم يغشكم، على طريقة التّمثيل والتّخييل؟

قلت: لاتبعد فصاحة القرآن عن احتماله، وله فيه نظائر، وقد ألمّ به من قال:

يهاب النّوم أن يغشى عيونًا

تهابك فهو نفّارٌ شرود.

وقرئ (أَمْنَة) بسكون الميم، ونظير أَمِن أَمَنَة: حَيِيَ حياةً، ونحو أَمِن أَمْنَة: رحِم رحْمَة.

والمعنى أنّ ماكان بهم من الخوف كان يمنعهم من النّوم، فلمّا طمأن الله قلوبهم وأمّنهم رقدوا. (٢: ١٤٦)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١٥: ١٣٢)، والبَيْضاويّ (١: ٣٨٧)، وأبو حَيّان (٤: ٤٦٧)، والنَّيسابوريّ (٩: ١٣٠).

ابن عَطيّة: (أَمَنَةً) مصدر من أَمِن الرّجل يأمَن أمْنًا وأمَنَة وأمانًا، والهاء فيها لتأنيث المصدر، كما هي في المساءة والمشقّة. وقرأ ابن مُحَيصِن: (أَمْنَة) بسكون الميم.

وروي عن عبد الله بن مَسعود أنّه قال: النّعاس عند حضور القتال علامة أَمْنٍ من العدوّ وهو من الله، وهو في الصّلاة من الشّيطان. (٢: ٥٠٦)

الطَّبْرِسيّ: أي أمانًا مِنه، أي من العدوّ، وقيل: من الله. فإنّ الإنسان لا يأخذه النّوم في حال الخوف، فآمنهم الله تعالى بزوال الرُّعب عن قلوبهم، كما يقال: الخوف مُسهِر والأمْن مُنيم.

والأمَنَة: الدّعة الّتي تُنافي المخافة، وأيضًا فإنّه قوّاهم بالاستراحة على القتال من العدوّ. (٢: ٥٢٦)

البُرُوسَويّ: منصوب على العلّيّة بفعل مترتّب على الفعل المذكور، أي يغشّيكم النّعاس فتنعسون أمْنًا كائنًا من الله تعالى لا كلالًا وإعياءً، فيتّحد الفاعلان، لأنّ «الأمْن» فعل النّعاس.

قال في «التّأويلات النّجميّة»: يشير إلى النّعاس في المعركة عند مواجهة العدوّ والأمن منه بدل الخوف إنّما هو من تقليب الحال إلى ضدّه بأمر التّكوين، كما قال تعالى للنّار: ﴿يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرٰهِيمَ﴾ الأنبياء: ٦٩، فكانت كذلك، قال للخوف: كُن أمنًا على محمّد وأصحابه فكان، انتهى. (٣: ٣٢٠)

الآلوسيّ: ﴿أَمَنَةً مِنْهُ﴾ نصب على أنّه مفعول له، وهو مصدر بمعنى «الأمن» كالمنَعة، وإن كان قد يكون جمعًا وصفة بمعنى «آمنين» كما ذكره الرّاغب.

واستشكل بأنّ شرط النّصب الّذي هو اتّحاد فاعله وفاعل الفعل العامل فيه مفقود؛ إذ فاعله هم الصّحابة الآمنون رضي الله تعالى عنهم، وفاعل الآخر هو الله على القراءتين الأُوليين، والنّعاس على الأُخرى.

وأُجيب بأنّه مفعول له باعتبار المعنى الكنائيّ، فإنّ (يغشاكم النّعاس) يلزمه تنعسون و(يُغَشّيكُم) بمعناه، فيتّحد الفاعلان؛ إذ فاعل كلٍّ حينئذٍ الصّحابة.

وقال بعض المدقّقين: إنّه على القراءتين الأُوليين يجوز أن يكون منصوبًا على العلّيّة لفعل مترتّب على الفعل المذكور، أي يغشّيكم النّعاس فتنعسون أمنًا، أو على أنّه مصدر لفعل آخر كذلك، أي فتأمنون أمنًا، وعلى القراءة الأخيرة منصوب على العلّيّة بـ(يغشاكم) باعتبار المعنى، فإنّه في حكم تنعسون، أو على أنّه مصدر لفعل مترتّب عليه كما علمت، وماتقدّم أقلّ انتشارًا.

وجوّز أن يراد بـ«الأمنة» الإيمان بمعناه اللُّغويّ، وهو جعل الغير آمنًا، فيكون مصدر «آمنه» وهو على بُعده إنّما يتمشّى في القراءتين الأُوليين، لأنّ فاعل التّغشية والأمان هو الله تعالى، وأمّا على القراءة الأُخرى فلا، ويحتاج إلى مامرّ.

ومن النّاس من جوّز فيها أن يجعل «الأمن» فعل النّعاس على الإسناد المجازيّ لكونه من ملابسات أصحاب الأمن، والإسناد في ذلك مقدّر وليس المراد به النّسبة الّتي بين الفعل والمفعول له، أي يغشاكم النّعاس لأمنه، أو على تشبيه حاله بحال إنسان شأنه الأمن والخوف، وأنّه حصل له من الله تعالى الأمان من الكفّار في مثل ذلك الوقت المخوف فلذلك غشّاكم وأنامكم، فيكون الكلام تمثيلًا وتخييلًا للمقصود بإبراز المعقول في صورة المحسوس.

والقطب جعل في الكلام استعارة بالكناية؛ حيث ذكر أنّه شبّه النّعاس بشخص من شأنه أن يأتيهم لكنّه لا يأتيهم في وقت الخوف وإذا أمن أتاهم، ثمّ ذكر النّعاس وأراد ذلك الشّخص، والقرينة ذكر «الأمَنة» لأنّها من لوازم المشبّه به، وقد وصف الزّمخشريّ النّوم بنحو ذلك

في قوله:

يهاب النّوم أن يغشى عيونًا

تهابك فهو نفّار شرود

ومايقال: إنّ مثل هذا إنّما يليق بالشّعر لابالقرآن الكريم فغير مسلّم.

وذكر ابن المنير في توجيه اتّحاد الفاعل على القراءتين: أنّ لقائل أن يقول: فاعل تغشية النّعاس إيّاهم هو الله تعالى وهو فاعل الأمنة أيضًا، لأنّه خالقها، فحينئذ يتّحد فاعل الفعل والعلّة، فيرتفع السّؤال ويزول الإشكال على قواعد أهل السّنّة، الّتي تقتضي نسبة أفعال الخلق إلى الله تعالى، على أنّه خالقها ومُبدعها. وتعقّبه بأنّ للمورد أن يقول: المعتبر الفاعل اللّغويّ وهو المتّصف بالفعل، وهو هنا ليس إلّا العبد؛ إذ لايقال لله سبحانه وتعالى: آمن، وإن كان هو الخالق، وحينئذ يحتاج إلى الجواب بما سلف.

والجارّ والمجرور متعلّق بمحذوف وقع صفة لـ(أمَنة) أي أمنة كائنةٌ منه تعالى لكم، ولعلّ مغايرة ماهنا لما في سورة آل عمران لاختلاف المقام، فقد قالوا: إنّ ذلك المقام اقتضى الاهتمام بشأن الأمن، ولذلك قدّمه سبحانه وتعالى وبسط الكلام فيه، كما لايخفى على من تأمّل في السّياق. والسّياق بخلافه هنا، لأنّه في مقام تعداد النّعم، فلذا جيء بالقصّة مختصرة للرّمز.

وقرئ (أمْنَة) بالسّكون، وهو لغة فيه. (١: ١٦٩)

تعدية الإيمان باللّام

آمَنَ له

١ـ فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. العنكبوت: ٢٦

ابن عبّاس: أي فصدّق لوط.

مثله قَتادَة، وابن زَيْد. (الطّبَريّ ٢٠: ١٤٢)

البُرُوسَويّ: آمنَ له وآمنَ به متقارب في المعنى، والمعنى صدّقه في جميع مقالاته لافي نبوّته ومادعا إليه من التّوحيد فقط، فإنّه كان منزّهًا عن الكفر. وما قيل: إنّه آمن له حين رأى النّار لم تحرقه ينبغي أن يُحمل على ماذكرناه، أو على أنّه يراد بـ«الإيمان» الرّتبة العالية منه، وهي الّتي لاترتقي إليها إلّا هِمَمُ الأفراد، وهو أوّل من آمن به. (٦: ٤٦٣)

مثله الآلوسيّ. (٢٠: ١٥٢)

الطَّباطَبائيّ: أي آمنَ به لوط. والإيمان يتعدّى باللّام كما يتعدّى بالباء، والمعنى واحد. (١٦: ١٢١)

آمَنْتُمْ لَهُ

٢ـ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ... طٰه: ٧١

الطَّبَريّ: وقال فرعون للسّحرة: أصدّقتم وأقررتم لموسى بما دعاكم إليه من قبل أن أُطلق ذلك لكم. (١٦: ١٨٨)

الإسكافيّ: قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾ الأعراف: ١٢٣، وقال في سورة طٰه: ٧١ والشّعراء: ٤٩ ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾.

للسّائل أن يسأل عن موضعين من هذه الآية:

أحدهما: إظهاره اسم فرعون لعنه الله في سورة الأعراف في هذا اللّفظ، وإضماره له في مثله من سورتيّ «طٰهٰ والشّعراء».

والثّاني: قوله ﴿آمَنْتُمْ بِهِ﴾، وقال في الموضعين الآخرين: ﴿آمَنْتُمْ لَهُ﴾ ووجه اختلافهما.

والجواب عن الموضع الأوّل، وهو إظهار الاسم في سورة الأعراف وإضماره فيما سواها: أنّ الذّكر العائد إلى فرعون بَعُد في سورة الأعراف، لأنّه جاء في الآية العاشرة من الآية الّتي أضمر فيها ذكره، وهي قوله: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ الأعراف: ١١٤، وجاء في الآية العاشرة من هذه السّورة: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ﴾ الأعراف: ١٢٣، ولم يبعد هذا الذّكر في الآيتين اللّتين في سورة طٰهٰ والشّعراء، لأنّ فرعون مذكور في سورة طٰهٰ في جملة قومه الّذين أخبر عنهم بقوله: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَامُوسٰى﴾ طٰهٰ: ٥٧، وبعده: ﴿فَتَوَلّٰى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتٰى * قَالَ لَهُمْ مُوسٰى وَيْلَكُمْ لَاتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ طٰهٰ: ٦٠، ٦١، وهذا خطابه لفرعون وقومه، وضميرهم منطوٍ على ضميره إلى قوله: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا﴾ طٰهٰ: ٦٤، والذّكر في قوله: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ﴾ إنّما هو في السّابع من الآي الّتي جرى ذكره فيها، وكذلك في سورة الشّعراء لم يُبعد الذّكر بُعْدَه في سورة الأعراف، ألاترى أنّ آخر ماذكر فيما اتّصل بهذه الآية قوله تعالى: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ الأعراف: ١١٤، وذكره بعد ذلك في الآية الثّامنة من الآية الّتي جرى ذكره فيها. فلمّا بَعُدَ الذّكر في سورة الأعراف خلاف بُعْدِه في السّورتين ـ إذ كان في إحداهما في السّابعة وفي الأُخرى في الثّامنة وهي في الأعراف في العاشرة ـ أُعيد ذكره، الظّاهر لذلك.

والجواب عن السّؤال الثّاني وهو قوله: (آمَنْتُمْ بِهِ) في سورة الأعراف و(آمَنْتُمْ لَهُ) في السّورتين الأُخريين، وهو أنّ الهاء في (آمَنْتُمْ بِهِ) غير الهاء في (آمَنْتُمْ لَهُ) وكلّ واحدة تعود إلى غير ماتعود إليه الأُخرى، فالّتي في (آمَنْتُمْ بِهِ) لربّ العالمين، لأنّه تعالى حكى عنهم: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٢١، وهو الّذي دعا إليه موسى‌ﷺ. وأمّا الهاء في (آمَنْتُمْ لَهُ) فلموسى‌ﷺ، والدّليل على ذلك أنّها جاءت في السّورتين، وبعدها في كلّ واحدة منهما: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ فالهاء في (إِنَّهُ) هي الّتي في (آمَنْتُمْ لَهُ)، ولاخلاف أنّ هذه لموسى‌ﷺ، والّذي جاء بعد قوله: (آمَنْتُمْ بِهِ) قوله: ﴿إِنَّ هٰذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ﴾ الأعراف: ١٢٣، أي إظهاركم ماأظهرتم من الإيمان بربّ العالمين وقع على تواطؤ منكم أخفيتموه لتستولوا على العباد والبلاد.

ويجوز أن يكون الهاء في (آمَنْتُمْ بِهِ) ضمير موسى‌ﷺ، لأنّه يجوز أن يقال: آمن بالرّسول، أي أظهرتم تصديقه وأقدمتم على خلافي قبل أن آذنت لكم فيه، وهذا المكر [مكرٌ] مكرتموه وسرٌّ أسررتموه لتقلّبوا النّاس عليّ، فاقتضى هذا الموضع الّذي ذكر فيه المكر إنكار الإيمان به.

فأمّا الإيمان له في الموضعين الآخرين، فاللّام تفيد معنى الإيمان من أجله ومن أجل ماأتى به من الآيات، فكأنّه قال: آمنتم بربّ العالمين لأجل ماظهر لكم على

يدَي موسى عليه السلام من آياته، وفي الموضع الّذي ذُكر فيه من أجله وعبّر عنه باللّام وهو الموضع الّذي قُصد فيه إلى الإخبار بأنّه كبيركم الّذي علّمكم السّحر، فلذلك خُصّ باللّام، والأوّل خُصّ بالباء. وقد تدلّ اللّام على الاتّباع، فيكون المعنى اتّبعتموه لأنّه كبيركم في عمل السّحر، وقد يؤمن بالخبر من لايعمل عليه ولايتّبع الدّاعي إليه. (١٧٥)

الطُّوسيّ: قرأ ابن كثير، وحَفْص، ووَرْش (آمَنْتُمْ) على لفظ الخبر، وقرأ أهل الكوفة إلّا حفصًا بهمزتين، الباقون بهمزة واحدة بعدها مَدّة.

قال أبو عليّ: من قرأ على الخبر فوجهه أنّه قرّعهم على تقدّمهم بين يديه، وعلى استبدارهم بما كان منهم من الإيمان بغير إذنه وأمره، والاستفهام يؤول إلى هذا المعنى.

ووجه قراءة أبي عَمرو أنّه أتى بهمزة الاستفهام وهمزة الوصل وقلب الثّانية مَدّة، كراهيّة اجتماع الهمزتين. وقد مضى شرح ذلك فيما مضى.

حكى الله تعالى ماقال فرعون للسّحرة حين آمنوا بموسى وهارون (آمَنْتُمْ لَهُ) أي صدّقتموه واتّبعتموه ﴿قَبْلَ اَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾. وقال في موضع آخر: (آمَنْتُمْ بِهِ).

وقيل في الفرق بينهما: إنّ (آمَنْتُمْ لَهُ) يفيد الاتّباع وليس كذلك (آمَنْتُمْ بِهِ)، لأنّه قد يُوقن بالخبر من غير اتّباع له فيما دعا إليه، إلّا أنّه إذا قبل قول الدّاعي إلى أمر أخذ به. ومن قرأ (آمَنْتُمْ) على الخبر كأنّ فرعون أخبر بذلك. ومن قرأ على لفظ الاستفهام كأنّه استفهم عن إيمانهم على وجه التّقريع لهم. (٧: ١٨٩)

المَيْبُديّ: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ﴾ أي لموسى، يقال: آمنتُ له وآمنتُ به، وقيل: اللّام يتضمّن معنى الاتّباع والتّصديق، والباء يتضمّن التّصديق دون الاتّباع. (٦: ١٤٨)

الزَّمَخْشَريّ: واللّام مع الإيمان في كتاب الله لغير الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ التّوبة: ٦١، وفيه نفاجة[1] باقتداره وقهره، وماألفه وضرى به من تعذيب النّاس بأنواع العذاب، وتوضيع لموسى عليه السلام واستضعاف له مع الهزء به، لأنّ موسى لم يكن قطّ من التّعذيب في شيء. (٢: ٥٤٦)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٥٥)، والقاسميّ (١١: ٤١٩٣).

الطَّبْرِسيّ: الفرق بين (آمَنْتُمْ بِهِ) و(آمَنْتُمْ لَهُ) أنّ (آمنتم به) بالباء هو من الإيمان الّذي هو ضدّ الكفر و(آمنتم لَهُ) بمعنى التّصديق. (٤: ٢٠)

أبوحَيّان: وتقدّم الخلاف في قراءة (آمَنْتُمْ) في الأعراف، وجاء هناك (آمَنْتُمْ بِهِ) وهنا (لَهُ)، وآمن يوصل بالباء إذاكان بالله وباللّام لغيره في الأكثر، نحو ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسٰى اِلاَّ ذُرِّيَّةٌ﴾ يونس: ٨٣، ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى﴾ البقرة: ٥٥، ﴿وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، واحتمل الضّمير في (به) أن يعود على موسىٰ وأن يعود على الرّبّ. (٦: ٢٦١)

البُرُوسَويّ: قال فرعون للسّحرة بطريق التّوبيخ (آمَنْتُمْ لَهُ) أي لموسى، واللّام لتضمين الفعل معنى الاتّباع، واللّام مع الإيمان في كتاب الله لغيره. وفي «بحر العلوم» (لَهُ) أي لربّهما، على أنّ اللّام بمعنى الباء، والدّليل القاطع

(١) الفخر بما ليس عنده.

عليه قوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ اٰمَنْتُمْ بِهٖ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَكُمْ﴾ الأعراف: ١٢٣، و(اٰمَنْتُمْ) بالمدّ على الإخبار، أي فعلتم هذا الفعل توبيخًا لهم. (٥: ٤٠٥)

الآلوسيّ: و«الإيمان» في الأصل متعدٍّ بنفسه، ثمّ شاع تعدّيه بالباء لما فيه من التّصديق حتّى صار حقيقة. وإنّما عُدّي هنا باللّام لتضمينه معنى الانقياد، وهو يُعدّى بها، يقال: انقاد له لا الاتّباع كما قيل، لأنّه متعدّ بنفسه، يقال: اتّبعه، ولايقال: اتّبع له.

وفي «البحر»: إنّ «آمن» يوصل بالباء إذا كان متعلّقه «الله» عزّ اسمه، وباللّام إن كان متعلّقه غيره تعالى في الأكثر، نحو ﴿يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ﴾ التّوبة: ٦١، ﴿فَمَا اٰمَنَ لِمُوسٰى اِلَّا ذُرِّيَّةٌ﴾ يونس: ٨٣، ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ..﴾ البقرة: ٥٥، ﴿وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، ﴿فَاٰمَنَ لَهٗ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦.

وجوّز أن تكون اللّام تعليليّة، والتّقدير: آمنتم بالله تعالى لأجل موسى وماشاهدتم منه. واختاره بعضهم، ولاتفكيك فيه كما توهّم.

وقيل: يحتمل أن يكون ضمير (لَهُ) للرّبّ عزّوجلّ، وفي الآية حينئذٍ تفكيك ظاهر.

وقرأ الأكثر (ءَاٰمَنْتُمْ) على الاستفهام التّوبيخيّ، والتّوبيخ هو المراد من الجملة على القراءة الأُولى أيضًا لإفادة الخبر، أو لازمها. (١٦: ٢٣١)

يُؤْمِنُ به ويُؤْمن له

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ﴾. التّوبة: ٦١

ابن عبّاس: ويصدّق المؤمنين. (الطّوسيّ ٥: ٢٨٨)

ابن قُتَيْبَة: أي يصدّق الله ويصدّق المؤمنين، لاأنتم، والباء واللّام زائدتان.

(تأويل مشكل القرآن: ١٨٣)

الطَّبَريّ: أمّا قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ﴾ فإنّه يقول: يصدّق بالله وحده لاشريك له، وقوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ﴾ يقول: ويصدّق المؤمنين لاالكافرين ولاالمنافقين.

وهذا تكذيب من الله للمنافقين الّذين قالوا: محمّد أُذُنٌ، يقول جلّ ثناؤه: إنّما محمّد ﷺ مستمع خير، يصدّق بالله وبما جاءه من عنده، ويصدّق المؤمنين، لاأهل النّفاق والكفر بالله.

وقيل: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ﴾ معناه ويؤمن المؤمنين، لأنّ العرب تقول فيما ذكر لنا عنها: آمنتُ له وآمنتُه، بمعنى صدّقته، كما قيل: ﴿رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِيْ تَسْتَعْجِلُوْنَ﴾ النّمل: ٧٢، ومعناه رَدِفكم، وكما قال: ﴿لِلَّذِيْنَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُوْنَ﴾ الأعراف: ١٥٤، ومعناه للّذين هم ربّهم يرهبون. (١٠: ١٦٩)

الطُّوسيّ: قيل: دخلت اللّام كما دخلت في قوله: ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢، وتقديره: رَدِفكم، واللّام مُقْحَمةٌ، ومثله ﴿لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُوْنَ﴾ الأعراف: ١٥٣، ومعناه يَرهبون ربّهم، واللّام مُقْحَمة.

وقال قوم: دخلت اللّام للفرق بين إيمان التّصديق وإيمان الأمان. (٥: ٢٨٨)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: لِمَ عُدّي فعل الإيمان بالباء إلى الله تعالى وإلى المؤمنين باللّام؟

قلت: لأنّه قصد التّصديق بالله الّذي هو نقيض الكفر به فعُدّي بالباء، وقصد السّماع من المؤمنين وأن يسلم لهم مايقولونه ويصدّقه لكونهم صادقين عنده فعُدّي باللّام، ألاترى إلى قوله: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، ماأنبأه عن الباء، ونحوه ﴿فَمَا اٰمَنَ لِمُوسٰى اِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾ يونس: ٨٣، ﴿اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُونَ﴾ الشّعراء: ١١١، ﴿اٰمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَكُمْ﴾ الشّعراء: ٤٩. (٢: ١٩٩)

نحوه النّسفيّ. (٢: ١٣٢)

ابن عَطيّة: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ معناه يصدّق بالله ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ قيل: معناه ويصدّق المؤمنين، واللّام زائدة كما هي في قوله: ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢.

وقال المُبرِّد: هي متعلّقة بمصدر مقدّر من الفعل، كأنّه قال: وإيمانه للمؤمنين، أي تصديقه.

ويقال: آمنت لك، بمعنى صدّقتك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧.

وعندي أنّ هذه الّتي معها اللّام في ضمنها «باء» فالمعنى ويصدّق للمؤمنين بما يخبرونه، وكذلك: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ بما تقوله لك، والله المستعان. (٣: ٥٣)

الطَّبْرِسيّ: معناه أنّه لايضرّه كونه أُذُنًا فإنّه أُذُنُ خيرٍ فلايقبل إلّا الخبر الصّادق من الله ويصدّق المؤمنين أيضًا فيما يخبرونه ويقبل منهم دون المنافقين، عن ابن عبّاس، فإيمانه للمؤمنين تصديقه لهم، على هذا القول.

وقيل: ﴿يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يؤمنهم فيما يلق إليهم من الأمان، ولايؤمن للمنافقين بل يكونون على خوف وإن حلفوا. (٣: ٤٥)

الفَخْرالرّازيّ: بيّن كونه (أُذُنُ خَيْرٍ) بقوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ﴾ جعل تعالى هذه الثّلاثة كالموجبة لكونه عليه الصّلاة والسّلام (أُذُنُ خَيْرٍ)، فَلْنُبَيّنْ كيفيّة اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيريّة.

أمّا الأوّل: وهو قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ فلأنّ كلّ من آمن بالله كان خائفًا من الله، والخائف من الله لايُقدم على الإيذاء بالباطل.

وأمّا الثّاني: وهو قوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فالمعنى أنّه يسلم للمؤمنين قولهم، والمعنى أنّهم إذا توافقوا على قول واحد، سلم لهم ذلك القول، وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار. [ثمّ ذكر مثل الزّمَخشَريّ] (١٦: ١١٦)

نحوه النّيسابوريّ. (١٠: ١٢٠)

الرّازيّ: [قال نحو الزّمَخشريّ وأضاف:]

وقال ابن قُتَيبَة في الجواب عن أصل السّؤال: إنّ الباء واللّام زائدتان، والمراد بـ«الإيمان» التّصديق، فمعناه يصدّق الله ويصدّق المؤمنين. (مسائل الرّازيّ: ١١٧)

القُرطبيّ: المعنى يصدّق بالله ويصدّق المؤمنين، فاللّام زائدة في قول الكوفيّين. ومثله: ﴿لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ الأعراف: ١٥٤، أي يرهبون ربّهم، وقال أبو عليّ: كقوله: ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢. وهي عند المُبرّد متعلّقة بمصدر دلّ عليه الفعل، التّقدير: إيمانه للمؤمنين، أي تصديقه للمؤمنين لاللكفّار.

أو يكون محمولًا على المعنى فإنّ معنى يؤمن يصدّق،

مُعَدّي باللّام، كما عُدّي في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ البقرة: ٩٧. (٨: ١٩٣)

البَيْضاويّ: يصدّق به لما قام عنده من الأدلّة ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ويصدّقهم لما علم من خلوصهم، واللّام مزيدة للتّفرقة بين إيمان التّصديق فإنّه بمعنى التّسليم، وإيمان الأمان. (١: ٤٢١)

أبوحَيّان: وصفه تعالى بأنّه ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ ومن آمن بالله كان خائفًا منه لايقدم على الإيذاء بالباطل، ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يسمع من المؤمنين ويسلم لهم مايقولون ويصدّقهم لكونهم مؤمنين فهم صادقون، ﴿وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ وخصّ المؤمنين وإن كان رحمة للعالمين، لأنّ ماحصل لهم بالإيمان بسبب الرّسول يحصل لغيرهم، وخُصّوا هنا بالذّكر وإن كانوا قد دخلوا في العالمين لحصول مزيّتهم. وهذه الأوصاف الثّلاثة مبيّنة جهة الخيريّة ومُظهرة كونه ﷺ (أُذُنُ خَيْرٍ) وتعدية (يُؤْمِنُ) أوّلًا بالباء وثانيًا باللّام.

قال ابن قُتَيْبَة: هما زائدتان، والمعنى يصدّق الله ويصدّق المؤمنين.

وقيل: معناه ويصدّق المؤمنين، واللّام زائدة كما هي في ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢.

وقال المُبَرِّد: هي متعلّقة بمصدر مقدّر من الفعل، كأنّه قال: وإيمانه للمؤمنين، أي وتصديقه.

وقيل: يقال: آمنتُ لك، بمعنى صدّقتك، ومنه قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧.

وعندي أنّ هذه الّتي معها اللّام في ضمنها باء، فالمعنى ويصدّق للمؤمنين فيما يخبرونه به، وكذلك ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ بما نقوله لك، انتهى. (٥: ٦٣)

البُرُوسَويّ: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ تفسير لكونه أُذن خير لهم، أي يقرّ به لما قام عنده من الأدلّة الموجبة له، فيسمع جميع ماجاء من عنده ويقبله، وكون ذلك خيرًا للمخاطبين كما أنّه خير للعالمين ممّا لايخفى. ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يسلم لهم قولهم ويصدّقهم فيما أخبروا به لما علم من خلوصهم وصدقهم. ولاشكّ أنّ ماأخبر به المؤمنون الخُلّص يكون حقًّا، فمن استمعه وقبله يكون أُذن خير.

واللّام مزيدة للتّفرقة بين الإيمان المشهور، وهو إيمان الأمان من الخلود في النّار الّذي هو نقيض الكفر بالله، فإنّه يُعدّى بالباء حملًا للنّقيض على النّقيض، فيقال: آمن بالله ويؤمنون بالغيب؛ وبين الإيمان بمعنى التّصديق والتّسليم والقبول، فإنّه يُعدّى باللّام مثل ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق. (٣: ٤٥٦)

الآلوسيّ: والإيمان في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ بمعنى الاعتراف والتّصديق كما أشرنا إليه، ولذا عُدّي بالباء، وأمّا في قوله سبحانه: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فهو بمعنى جعلهم في أمان من التّكذيب، فاللّام فيه مزيدة للتّقوية، لأنّه بذلك المعنى متعدّ بنفسه كذا قيل، وفيه أنّ الزّيادة لتقوية الفعل المتقدّم على معموله قليلة.

وقال الزَّمَخْشَريّ: إنّه قصد من «الإيمان» في الأوّل التّصديق بالله تعالى الّذي هو نقيض الكفر، فعُدّي بالباء الّذي يتعدّى بها الكفر، حملًا للنّقيض على النّقيض، وقصد من «الإيمان» في الثّاني السّماع من المؤمنين وأن يسلم لهم مايقولونه وصدّقهم لكونهم صادقين عنده،

مُعدّىً باللّام، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، حيث عُدّي الإيمان فيه باللّام، بمعنى التّسليم لهم.

وظاهر هذا أنّ اللّام ليست مزيدة للتّقوية كما في الأوّل، وكلام بعضهم يشعر ظاهره بزيادتها.

(١٠: ١٢٧)

رشيد رضا: أي يصدّق بالله تعالى ومايوحيه إليه من خبركم وخبر غيركم، وهو الخبر القطعيّ الصّدق الّذي لايحوم حوله الشّكّ، لأنّه برهانيّ وجدانيّ عيانيّ له بما كشفه الله له من عالم الغيب، وإيمانه به أثبت وأرسخ في اليقين من تصديق غيره بما قامت عليه الأدلّة العقليّة القطعيّة، ويصدّق في الدّرجة الثّانية تصديق ائتمان وجنوح للمؤمنين الصّادقي الإيمان من المهاجرين والأنصار، الّذين برهنوا على صدقهم بجهادهم معه في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فهو يصدّق أخبارهم لالذاتها بمجرّد سماعها، بل لما علمه من آيات إيمانهم الّذي يوجب عليهم الصّدق ولاسيّما الصّدق بما يحدّثونه به، ولما يجده في أخبارهم من أماراته وآياته.

ويتضمّن هذا أنّه لايؤمن لهؤلاء المنافقين إيمان تسليم وائتمان، ولايصدّقهم في أخبارهم وإن وكّدوها بالأيمان، كما ظنّ من قال منهم: (هُوَ أُذُنٌ) اغترارًا بلطفه وأدبه ﷺ إذ كان لايواجه أحدًا بما يكره، وبمعاملته إيّاهم كما يعامل أمثالهم من عامّة أصحابه. [إلى أن قال:]

ونكتة تعدية الإيمان بالباء في (الله) تعالى وباللّام في (الْمُؤْمِنِينَ) أنّ الأوّل على الأصل في آمَنَ به: ضدّ كفر به، وصدّق به: ضدّ كذّب به.

وأمّا الثّاني: فقد ضمّن معنى الميل والائتمان والجنوح للمؤمنين به، وفي معناه آيات، كقوله تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، وقوله: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾ يونس: ٨٣، وقوله إخبارًا عن قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، وقوله في جدال قوم نوح له: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ الشّعراء: ١١١، ففي كلّ هذا معنى التّصديق المتضمّن للائتمان والتّسليم والميل عن جانب إلى جانب. وإنّما يكون هذا في إيمان النّاس بعضهم لبعض لافي الإيمان بالله عزّوجلّ. وبهذا يعلم كذبهم في زعمهم تصديقه ﷺ لهم فيما يعتذرون له، فهو لايصدّقهم وإن حلفوا، لأنّه إنّما يؤمن للمؤمنين الصّادقين دون المنافقين الكاذبين.

(١٠: ٥١٨)

الطّباطبائيّ: وقد ذكر متعلّق «الإيمان» في قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾، وأمّا قوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فلم يذكر متعلّقه وإنّما ذكر أنّ هذا التّصديق لنفع المؤمنين لمكان اللّام. والتّصديق الّذي يكون فيه نفع المؤمنين ـ حتّى في الخبر الّذي يتضمّن مايضرّهم ـ إنّما هو التّصديق بمعنى إعطاء الصّدق الخبريّ دون المخبريّ، أي فرض أنّ المخبر صادق بمعنى أنّه معتقد بصدق خبره، وإن كان كاذبًا لايطابق الواقع.

وهذا كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ المنافقون: ١، فالله سبحانه يكذّب المنافقين لامن حيث خبرهم برسالة النّبيّ ﷺ بل من حيث إخبارهم بخلاف مايعتقدونه،

وهذا بخلاف قول المؤمنين فيما حكى الله سبحانه: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ الأحزاب: ٢٢، فهم يصدّقون الله ورسوله في الخبر لا في الاعتقاد.

وبالجملة ظاهر قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أنّه يصدّق الله فيما أخبره به من الوحي، ويصدّق لنفع المؤمنين كلّ من ألقى إليه منهم خبرًا بحمل فعله على الصّحّة وعدم رميه بالكذب وسوء النّيّة، من غير أن يرتّب أثرًا على كلّ ما يسمعه ويستمع إليه وإلّا لم يكن تصديقه لنفع المؤمنين واختلّ الأمر، وهذا المعنى كما ترى يؤيّد الوجه الثّاني المذكور.

وكأنّ المراد بـ«المؤمنين» المجتمع المنسوب إليهم وإن اشتمل على أفراد من غيرهم كالمنافقين، وعلى هذا كان المراد بالّذين آمنوا منهم، المؤمنون من قومهم حقًّا، فمعنى الكلام أنّه يصدّق ربّه ويصدّق كلّ فرد من أفراد مجتمعكم احترامًا لظاهر حاله من الانتساب إلى المؤمنين، وهو رحمة للّذين آمنوا منكم حقًّا، لأنّه يهديهم إلى الصّراط المستقيم.

وإن كان المراد من الّذين آمنوا، هم الّذين آمنوا في أوّل البعثة قبل الفتح ـ كما تقدّم سابقًا أنّ (الَّذِينَ آمَنُوا) اسم تشريفيّ في القرآن للمؤمنين الأوّلين في الإسلام ـ كان المراد بـ«المؤمنين» في قوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المؤمنون منهم حقًّا، كما أُطلق بهذا المعنى في قوله: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ الأحزاب: ٢٢.

وربّما قيل: إنّ اللّام في قوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ للتّعدية كما في قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ فالإيمان يتعدّى بالحرفين جميعًا، كما في قوله: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، وقوله: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾ يونس: ٨٣، وقوله: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ الشّعراء: ١١١.

وربّما قيل: إنّ اللّفظ جار على طريقة التّضمين، بتضمين الإيمان معنى الجنوح المتعدّي باللّام، والمعنى يجنح للمؤمنين مؤمنًا بهم، أو يؤمن جانحًا لهم.

والوجهان وإن كانا لا بأس بهما في نفسهما، لكن يُبعّد ذلك لزوم التّفكيك في قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بين (يُؤْمِنُ) الأوّل والثّاني من غير نكتة ظاهرة، إلّا أن يحمل على التّفنّن في التّعبير، ومع ذلك فالنّتيجة هي النّتيجة السّابقة، فإنّ إيمانه بالمؤمنين لا يختصّ بالمخبرين خاصّة حتّى يصدّق خبرهم ويؤاخذ آخرين إذا أخبر بما يضرّهم، بل إيمان يعمّ جميع المؤمنين؛ فيصدّق المخبر في خبره، بمعنى إعطاء الصّدق الخبريّ؛ ويصدّق المخبر عنه بحمل فعله على الصّحّة، فافهم ذلك. (٩: ٣١٤)

تُؤْمِنُوا له ـ لي

١ ـ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ... آل‌عمران: ٧٣

الطَّبَريّ: ولا تُصدّقوا إلّا من تبع دينكم، فكان يهوديًّا. وهذا خبر من الله عن قول الطّائفة الّذين قالوا لإخوانهم من اليهود: ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ﴾ آل‌عمران: ٧٢، واللّام الّتي في قوله: ﴿لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ نظيرة اللّام الّتي في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ

يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢، بمعنى ردفكم بعض الّذي تستعجلون. (٣: ٣١٣)

نحوه البَغَويّ. (١: ٣٠٧)

الطُّوسيّ: وفي دخول اللّام في قوله: ﴿إِلَّا لِمَنْ﴾ قيل: قولان:

أحدهما: أن تكون زائدة كاللّام في قوله: ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ أي ردفكم، بمعنى لاتُصدّقوا إلّا من تبع دينكم.

قال المُبَرّد: إنّما يسوغ ذلك على تقدير المصدر بعد تمام الكلام، فأمّا: قام لزيد بمعنى قام زيد، فلايجوز، لأنّه لايعمل على التّأويل إلّا بعد التّمام.

والقول الآخر: لاتعترفوا بالحقّ ﴿إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ فتدخل للتّعدية.

وقال أبو عليّ الفارسيّ: لايجوز أن يتعلّق اللّام في قوله: ﴿لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ بقوله: ﴿وَلَاتُؤْمِنُوا﴾ لأنّه قد تعلّق به حرف الجرّ في قوله: بـ(أَنْ يُؤْتَى) كما لايتعلّق مفعولان بفعل واحد. (٢: ٥٠١)

المَيْبُديّ: أي لاتُصدّقو ولاتُقرّوا. (٢: ١٦٧)

الزّمَخْشَريّ: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا﴾ متعلّق بقوله: ﴿أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ﴾ ومابينهما اعتراض، أي ولاتظهروا إيمانكم بأن يُؤتى أحد مثل ماأُوتيتم إلّا لأهل دينكم دون غيرهم. (١: ٤٣٧)

الفَخْر الرّازيّ: اتّفق المفسّرون، على أنّ هذا بقيّة كلام اليهود، وفيه وجهان:

الأوّل: المعنى، ولاتصدّقوا إلّا نبيًّا يقرّر شرائع التّوراة، فأمّا من جاء بتغيير شيء من أحكام التّوراة فلاتصدّقوه، وهذا هو مذهب اليهود إلى اليوم. وعلى هذا التّفسير تكون اللّام في قوله: ﴿إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ﴾ صلة زائدة، فإنّه يقال: صدّقت فلانًا، ولايقال: صدّقت لفلان. وكون هذه اللّام صلة زائدة جائز، كقوله تعالى: ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾ والمراد ردفكم.

والثّاني: أنّه ذكر قبل هذه الآية قوله: ﴿آمِنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ آل‌عمران: ٧٢، ثمّ قال في هذه الآية: ﴿وَلَاتُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ﴾ أي لاتأتوا بذلك الإيمان إلّا لأجل مَن تبع دينكم، كأنّهم قالوا: ليس الغرض من الإتيان بذلك التّلبيس إلّا بقاء أتباعكم على دينكم. (٨: ١٠١)

نحوه النّيسابوريّ. (٤: ٢٢٤)

القُرطُبيّ: قيل: إنّ اللّام ليستْ بزائدة، و(تُؤمنوا) محمول على تُقرّوا.

وقيل: المعنى لاتخبروا بما في كتابكم من صفة محمّد ﷺ إلّا لمن تبع دينكم، لئلّا يكون طريقًا إلى عبدة الأوثان إلى تصديقه. (٤: ١١٣)

البَيْضاويّ: ولاتُقرّوا عن تصديق قلب إلّا لأهل دينكم، أو لاتُظهروا إيمانكم وجه النّهار إلّا لمن كان على دينكم، فإنّ رجوعهم أرجى وأهمّ. (١: ١٦٦)

أبوحَيّان: اللّام في (لِمَنْ) قيل: زائدة للتّأكيد، كقوله: ﴿عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ﴾ النّمل: ٧٢، أي رَدِفكم. [ثمّ استشهد بشعر]

والأجود أن لاتكون اللّام زائدة بل ضمّن «آمن» معنى أقرّ واعترف، فعُدّي باللّام.

وقال أبو عليّ: وقد تعدّى «آمن» باللّام في قوله: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ﴾ يونس: ٨٣، ﴿آمَنْتُمْ لَهُ﴾

الشّعراء: ٤٩، ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ التّوبة: ٦١، انتهى.

والأجود ماذكرناه من أنّه ضمّن معنى الاعتراف، والمؤمن به محذوف. وظاهر قوله: ﴿وَلَاتُؤْمِنُوا اِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ أنّه من جملة قول طائفة اليهود، لأنّه معطوف على كلامهم، ولذلك قال ابن عطيّة: لاخلاف بين أهل التّأويل أنّ هذا القول من كلام الطّائفة، انتهى.

وليس كذلك، بل من المفسّرين من ذهب إلى أنّ ذلك من كلام الله يثبّت به قلوب المؤمنين لئلّا يشكّوا عند تلبيس اليهود وتزويرهم، فأمّا إذا كان من كلام طائفة اليهود فالظّاهر أنّه انقطع كلامهم، إذ لاخلاف ولاشكّ أنّ قوله: ﴿قُلْ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللهِ﴾ آل‌عمران: ٧٣، من كلام الله، ومخاطبًا لنبيّه ﷺ ومابعده، يظهر أنّه من كلام الله، وأنّه من جملة قوله لنبيّه. (٢: ٤٩٤)

رشيد رضا: هذا من قول الكائدين من أهل الكتاب. وآمن له: صدّقه وسلّم له مايقول، قال تعالى: ﴿فَاٰمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، وقال حكايةً عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآاَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧.

وقال الأُستاذ الإمام: إنّ الإيمان يتعدّى باللّام إذا أُريد بالتّصديق الثّقة والرّكون، كقوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ التّوبة: ٦١، أي فيكون تصديقًا خاصًّا تضمّن معنًى زائدًا. (٣: ٣٣٤)

الطّباطبائيّ: ﴿وَلَاتُؤْمِنُوا اِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ الّذي يُعطيه السّياق هو أن تكون هذه الجملة من قول أهل الكتاب تتمّة لقولهم: ﴿اٰمِنُوا بِالَّذِىٓ اُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿اَنْ يُؤْتٰىٓ اَحَدٌ مِثْلَ مَآاُوتِيتُمْ اَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ ويكون قوله: ﴿قُلْ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللهِ﴾ جملة معترضة هو جواب الله سبحانه عن مجموع ماتقدّم من كلامهم، أعني قولهم: ﴿اٰمِنُوا بِمَآ اُنْزِلَ - إلى قوله - دِينَكُمْ﴾ على مايفيده تغيير السّياق، وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ﴾ جوابه تعالى عن قولهم: ﴿اَنْ يُؤْتٰىٓ اَحَدٌ﴾ آل‌عمران: ٧٣، إلى آخره، هذا هو الّذي يقتضيه ارتباط أجزاء الكلام واتّساق المعاني في الآيتين أوّلًا، وماتناظر الآيتين من الآيات الحاكية لأقوال اليهود في الجدال والكيد ثانيًا.

والمعنى - والله أعلم - أنّ طائفة من أهل الكتاب - وهم اليهود - قالت، أي قال بعضهم لبعض: صدّقوا النّبيّ والمؤمنين في صلاتهم وجه النّهار إلى بيت المقدس، ولاتصدّقوهم في صلاتهم إلى الكعبة آخر النّهار، ولاتثقوا في الحديث بغيركم، فيخبروا المؤمنين، أنّ من شواهد نبوّة النّبيّ الموعود تحويل القبلة إلى الكعبة، فإنّ في تصديقكم أمر الكعبة وإفشائكم ماتعلمونه من كونها من أمارات صدق الدّعوة، محذور أن يؤتى المؤمنون مثل ماأُوتيتم من القبلة، فيذهب به سُؤدُدكم ويبطل تقدّمكم في أمر القبلة، ومحذور أن يقيموا عليكم الحجّة عند ربّكم أنّكم كنتم عالمين بأمر القبلة الجديدة، شاهدين على حقّيّته، ثمّ لم تؤمنوا.

فأجاب الله تعالى عن قولهم في الإيمان بما في وجه النّهار والكفر في آخره، وأمرهم بكتمان أمر القبلة لئلّا يهتدي المؤمنون إلى الحقّ، بأنّ الهدى الّذي يحتاج إليه المؤمنون - الّذي هو حقّ الهدى - إنّما هو هدى الله دون

هداكم. فالمؤمنون في غنًى عن ذلك، فإن شئتم فاتّبعوا، وإن شئتم فاكفروا، وإن شئتم فأفشوا، وإن شئتم فاكتموا.

وأجاب تعالى عمّا ذكروه من مخافة أن يؤتى أحد مثل ماأُوتوا، أو يحاجّوهم عند ربّهم بأنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء لابيدكم، حتّى تحبسوه لأنفسكم وتمنعوا منه غيركم.

وأمّا حديث الكتمان مخافة المحاجّة فقد أعرض عن جوابه لظهور بطلانه، كما فعل كذلك في قوله في هذا المعنى بعينه: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ البقرة: ٧٦، ٧٧، فقوله: (أَوَلَا يَعْلَمُونَ)، إيذان بأنّ هذا القول بعد ماعلموا أنّ الله لايتفاوت فيه السّرّ والعلانية كلام منهم، لايستوي على تعقّل صحيح، وليس جوابًا لمكان الواو في قوله: (أَوَلَا يَعْلَمُونَ).

وعلى مامرّ من المعنى فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا﴾ معناه لاتثقوا ولاتصدّقوا لهم الوثاقة وحفظ السّرّ، على حدّ قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة: ٦١، والمراد بقوله: (لِمَنْ تَبِعَ) اليهود.

والمراد بالجملة: النّهي عن إفشاء ماكان عندهم من حقّيّة تحويل القبلة إلى الكعبة، كما مرّ في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ البقرة: ١٤٤، إلى أن قال: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ إلى أن قال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٤٦.

وفي معنى الآية أقوال شتّى دائرة بين المفسّرين، كقول بعضهم: إنّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا﴾ إلى آخر الآية: كلام لله تعالى لااليهود، وخطاب الجمع في قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا﴾ وقوله: ﴿مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ جميعًا للمؤمنين، وخطاب الإفراد في قوله: (قُلْ) في الموضعين للنّبيّ ﷺ، وقول آخرين بمثله، إلّا أنّ خطاب الجمع في قوله: ﴿أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ لليهود، في الكلام عتاب وتقريع. وقول آخرين إنّ قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ من كلام اليهود، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ﴾ كلام لله تعالى جوابًا عمّا قالته اليهود، وكذا الخلاف في معنى (الْفَضْلَ) أنّ المراد به: الدّين أو النّعمة الدّنيويّة أو الغلبة أو غير ذلك.

وهذه الأقوال على كثرتها بعيدة عمّا يُعطيه السّياق، كما قدّمنا الإشارة إليه، ولذا لم نشتغل بها فضل اشتغال. (٣: ٢٥٧)

٢ـ وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ. الدّخان: ٢١

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره مخبرًا عن قول نبيّه موسى ﷺ لفرعون وقومه: وإن أنتم أيّها القوم، لم تصدّقوني على ماجئتكم به من عند ربّي، فاعتزلون. (٢٥: ١٢٠)

مثله المَيْبُديّ (٩: ٩٩)، والنّيسابوريّ (٢٥: ٦٧)، والمَراغيّ (٢٥: ١٢٦).

الطّوسيّ: أي لم تؤمنوا بي، فاللّام بمعنى الباء،

ومعناه وإن لم تصدّقوني في أنّي رسول إليكم وأنّ ماأدعوكم إليه حقّ يجب عليكم العمل به، فلاأقلّ من أن تعتزلون بصرف أذاكم عنّي، لأنّكم إن لم تجاوزوا الإحسان بالإحسان فلاإساءة. (٩: ٢٣٠)

الفَخْر الرّازيّ: أي إن لم تصدّقوني ولم تؤمنوا بالله لأجل ماأتيتكم به من الحجّة ـ فاللّام في (لي) لام الأجل ـ فاعتزلون. (٢٧: ٢٤٥)

القُرطُبيّ: أي إن لم تصدّقوني ولم تؤمنوا بالله لأجل برهاني، فاللّام في (لي) لام أجل.

وقيل: أي وإن لم تؤمنوا بي، كقوله: ﴿فَاٰمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦، أي به. (١٦: ١٣٥)

البُرُوسَويّ: الإيمان يتعدّى باللّام باعتبار معنى الإذعان والقبول، والباء باعتبار معنى الاعتراف. وحقيقة آمن به: أمّنَ المخبر من التّكذيب والمخالفة.

وقال ابن الشّيخ: اللّام للأجل بمعنى لأجل ماأتيت به من الحجّة، والمعنى وإن كابرتم مقتضى العقل ولم تصدّقوني فكونوا بمعزل منّي لاعليّ ولا لي، ولاتتعرّضوا لي بشرٍّ ولاأذىً لاباليد ولاباللّسان، فليس ذلك من جزاء مَن يدعوكم إلى ما فيه فَلاحُكُم. (٨: ٤١)

نُؤْمِن لك ـ لكم

١ـ وَاِذْ قُلْتُمْ يَامُوسٰى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً... البقرة: ٥٥

الطَّبَريّ: واذكروا أيضًا إذ قلتم ياموسى لن نصدّقك، ولن نقرّ بما جئتنا به حتّى نرى الله جهرةً عيانًا. (١: ٢٨٩)

الطُّوسيّ: تعلّق بما يخبرهم به من صفات الله عزّوجلّ، لأنّهم قالوا: لن نؤمن لك بما تخبرنا به من صفاته، ومايجوز عليه حتّى نراه.

وقيل: إنّه لمّا جاءهم بالألواح وفيها التّوراة قالوا: لن نؤمن بأنّ هذا من عند الله حتّى نراه جهرةً. [ثمّ استشهد بشعر]

وإنّما دعاهم إلى أن قالوا: لن نؤمن لك حتّى نرى الله شكّهم، وحيرتهم فيما دعاهم إليه موسى عليه السلام، من توحيد الله عزّوجلّ، ولو كانوا عارفين لكان دعاهم إليه العناد لموسى، ومعلوم أنّهم لم يكونوا معاندين له عليه السلام. (١: ٢٥٢)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ١١٤)

الفَخْر الرّازيّ: فمعناه لانصدّقك ولانعترف بنبوّتك حتّى نرى الله جهرةً، أي عيانًا. (٣: ٨٤)

نحوه رشيد رضا. (١: ٣٢١)

البَيْضاويّ: لأجل قولك، أو لن نقرّ لك. (١: ٥٧)

أبوحَيّان: قيل: معناه لن نصدّقك فيما جئت به من التّوراة، ولم يريدوا نفي الإيمان به بدليل قولهم: (لَكَ) ولم يقولوا «بِكَ» نحو ﴿وَمَاۤ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق.

وقيل: معناه لن نقرّ لك، فعبّر عن الإقرار بالإيمان وعدّاه باللّام، وقد جاء: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِى قَالُوۤا اَقْرَرْنَا﴾ آل‌عمران: ٨١، فيكون المعنى لن نقرّ لك بأنّ التّوراة من عند الله.

وقيل: يجوز أن تكون اللّام للعلّة، أي لن نؤمن

لأجل قولك بالتّوراة.

وقيل: يجوز أن يراد نفي الكمال، أي لايكمل إيماننا لك، كما قيل في قوله ﷺ «لايؤمن عبد حتّى أكون أحبّ إليه من نفسه وأهله والنّاس أجمعين». (١: ٢١٠)

البُرُوسَويّ: لن نصدّقك لأجل قولك ودعوتك على أنّ هذا كتاب الله، وأنّك سمعت كلامه، وأنّ الله تعالى أمرنا بقبوله والعمل به. (١: ١٣٩)

الآلوسيّ: واللّام من (لَكَ) إمّا لام الأجل أو للتّعدية بتضمين معنى الإقرار، على أنّ موسى مقرّ له والمقرّ به محذوف، وهو أنّ الله تعالى أعطاه التّوراة، أو أنّ الله تعالى كلّمه فأمره ونهاه. وقد كان هؤلاء مؤمنين من قبل بموسى ﷺ، إلّا أنّهم نفوا هذا الإيمان المعيّن والإقرار الخاصّ.

وقيل: أرادوا نفي الكمال، أي لايكمل إيماننا لك، كما قيل في قوله ﷺ «لَا يُؤْمِنُ أحدكم حتّى يُحِبّ لأخيه المؤمن مايُحبّ لنفسه» والقول إنّهم لم يكونوا مؤمنين أصلًا، لم نره لأحد من أئمّة التّفسير. (١: ٢٦١)

٢ـ يَعْتَذِرُونَ اِلَيْكُمْ اِذَا رَجَعْتُمْ اِلَيْهِمْ قُلْ لَاتَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ... التّوبة: ٩٤

المَيْبُديّ: لن نصدّقكم أنّ لكم عُذرًا. (٤: ١٩٣)

مثله القُرطُبيّ (٨: ٢٣٠)، والبَيْضاويّ (١: ٤٢٨)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٨٧).

الزّمَخْشَريّ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ﴾ علّة للنّهي عن الاعتذار، لأنّ غرض المُعتذِر أن يصدّق فيما يعتذر به، فإذا عُلِم أنّه مُكذَّب وجب عليه الإخلال. (٢: ٢٠٨)

مثله أبوحَيّان. (٥: ٨٨)

سيّد قُطْب: وفّروا عليكم معاذيركم فلن نطمئنّ إليكم، ولن نصدّقكم، ولن نأخذ بظاهر إسلامكم، كما كنّا نفعل، ذلك أنّ الله قد كشف لنا حقيقتكم، وماتطوي عليه صدوركم، وقصّ علينا دوافع أعمالكم، وحدّثنا عن حالكم، فلم تعد مستورة لاترى إلّا ظاهرها، كما كنّا من قبل معكم.

والتّعبير عن عدم التّصديق والثّقة والائتمان والاطمئنان بقوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ﴾ ذودلالة خاصّة. فالإيمانُ: تصديقٌ وثِقةٌ وائتمانٌ واطمئنانٌ: تصديقٌ بالقول، وائتمانٌ بالعقل، واطمئنانٌ بالقلب، وثِقةٌ من المؤمن بربّه، وثِقةٌ متبادلة بينه وبين المؤمنين معه. وللتّعبير القرآنيّ دائمًا دلالته وإيحاؤه. (٣: ١٦٩٥)

الطَّباطَبائيّ: أي لن نصدّقكم على ماتعتذرون به، بناءً على تعدية «الإيمان» باللّام كالباء، أو لن نصدّق تصديقًا ينفعكم، بناءً على كون اللّام للنّفع، والجملة تعليل لقوله: ﴿لَاتَعْتَذِرُوا﴾ كما أنّ قوله: ﴿قَدْ نَبَّاَنَا اللهُ مِنْ اَخْبَارِكُمْ﴾ التّوبة: ٩٤، تعليل لهذه الجملة. (٩: ٣٦٣)

نُؤْمِنَنَّ لك

...لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ... الأعراف: ١٣٤

الطَّبْرِسيّ: أي نصدّقك في أنّك نبيّ أرسلك الله. (٢: ٤٧٠)

مثله القُرطُبيّ. (٧: ٢٧١)

أبوحَيّان: وفي قولهم: ﴿لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾ دلالة على أنّه طلب منهم الإيمان، كما أنّه طلب منهم إرسال بني

إسرائيل. وقدّموا «الإيمان» لأنّه المقصود الأعظم النّاشئ منه الطّواعية. (٤: ٣٧٤)

مُؤْمِن لنا

...وَمَاأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ... يوسف: ١٧

الْهَرَوِيّ: أي بمصدّق. يقال: آمنَ به، وآمن له. (١: ٩٣)

الرّاغِب: قيل: معناه بمصدّق لنا، إلّا أنّ «الإيمان» هو التّصديق الّذي معه أمْن. (٢٦)

أبوحَيّان: أي بمصدّق لنا الآن ولو كنّا صادقين، أو لست مصدّقًا لنا على كلّ حال حتّى في حالة الصّدق لما غلب عليك من تهمتنا وكراهتنا في يوسف، وإنّا نرتاد له الغوائل ونكيد له المكائد. (٥: ٢٨٨)

الطَّباطَبائيّ: أي بمصدّق لقولنا. والإيمان يتعدّى باللّام كما يتعدّى بالباء، قال تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦. [إلى أن قال:]

وقولهم: ﴿وَمَاأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ كلام يأتي بمثله المعتذر إذا انقطع عن الأسباب وانسدّت عليه طُرُق الحيلة، للدّلالة على أنّ كلامه غير موجّه عند من يعتذر إليه، وعُذره غير مسموع، وهو يعلم بذلك لكنّه مع ذلك مضطرّ أن يخبر بالحقّ ويكشف عن الصّدق وإن كان غير مصدَّق فيه، فهو كناية عن الصّدق في المقال. (١١: ١٠٢)

آمَنَ به

١ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... البقرة: ٦٢.

الطَّبَريّ: من صدّق وأقرّ بالبعث بعد المَمات يوم القيامة وعمِل صالحًا فأطاع الله، فلهم أجرهم عند ربّهم، يعني بقوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ البقرة: ٦٢، فلهم ثواب عملهم الصّالح عند ربّهم.

فإن قال لنا قائل: فأين تمام قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾؟

قيل: تمامه جملة قوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ لأنّ معناه من آمنَ منهم بالله واليوم الآخر. فترك ذِكر «منهم» لدلالة الكلام عليه استغناءً بما ذكر عمّا ترك ذكره.

فإن قال: ومامعنى هذا الكلام؟

قيل: إنّ معناه إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والنّصارى والصّابئين من يؤمن بالله واليوم الآخر فلهم أجرهم عند ربّهم.

فإن قال: وكيف يؤمن المؤمن؟

قيل: ليس المعنى في المؤمن المعنى الّذي ظننته من انتقال من دين إلى دين كانتقال اليهوديّ والنّصرانيّ إلى الإيمان، وإن كان قد قيل: إنّ الّذين عنوا بذلك من كان من أهل الكتاب على إيمانه بعيسى، وبما جاء به حتّى أدرك محمّدًا ﷺ فآمن به وصدّقه، فقيل لأُولئك الّذين كانوا مؤمنين بعيسى وبما جاء به، إذ أدركوا محمّدًا ﷺ آمنوا بمحمّد ﷺ وبما جاء به. ولكن معنى إيمان المؤمن في

هذا الموضع ثباته على إيمانه وتركه تبديله.

وأمّا إيمان اليهود والنّصارى والصّابئين، فالتّصديق بمحمّد ﷺ وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمّد وبما جاء به واليوم الآخر ويعمل صالحًا فلم يبدّل ولم يغيّر، حتّى تُوفّي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربّه، كما وصف جلّ ثناؤه. (١: ٣٢٠)

الطّوسيّ: وقوله: ﴿مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ في النّاس من قال: هو خبر عن ﴿الَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِئِينَ﴾ لأنّ الّذين آمنوا كانوا مؤمنين، فلامعنى حينئذٍ أن يقول: (مَنْ اٰمَنَ)، وهو نفسهم.

ومنهم من قال: هو راجع إلى الكلّ، ويكون رجوعه على ﴿الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ على وجه الثّبات على الإيمان والاستدامة، وترك التّبديل والاستبدال به.

وفي ﴿الَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِئِينَ﴾ استئناف إيمان بالنّبيّ ﷺ وماجاء به.

وقوله: ﴿مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ﴾ فوحّد الفعل ثمّ قال: (فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ) لأنّ لفظة (مَنْ) وإن كانت واحدة، فمعناها يكون للواحد والجمع والأُنثى والذّكر. فإن ذهب إلى اللّفظ وحّد، وإن ذهب إلى المعنى جمع، كما قال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ اِلَيْكَ اَفَاَنْتَ تَهْدِى الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لَايُبْصِرُونَ﴾ يونس: ٤٣، فجمع مرّة مع الفعل لمعناه، ووحّد أُخرى على اللّفظ.

قال السُّدّيّ: نزلت في سلمان الفارسيّ، وأصحابه النّصارى الّذين كان قد تنصّر على أيديهم قبل مبعث رسول الله ﷺ. وكانوا قد أخبروه بأنّه سيبعث، وأنّهم يؤمنون به إن أدركوه.

وروي عن ابن عبّاس: أنّها منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل‌عمران: ٨٥، وهذا بعيد، لأنّ النّسخ لايجوز أن يدخل في الخبر الّذي يتضمّن الوعيد، وإنّما يجوز دخوله فيما طريقه الأحكام الشّرعيّة الّتي يجوز تغييرها.

وقال قوم: إنّ حكمها ثابت، والمراد بها: إنّ الّذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم من المنافقين، هم اليهود، والنّصارى، والصّابئين إذا آمنوا بعد النّفاق، وأسلموا عند العناد، كان لهم أجرهم عند ربّهم، كمن آمن في أوّل الإسلام من غير نفاق، ولاعناد، لأنّ قومًا من المسلمين قالوا: إنّ من أسلم بعد نفاقه وعناده، كان أجره أقلّ وثوابه أنقص. وأخبر الله بهذه الآية أنّهم سواءٌ في الأجر والثّواب.

وأولى الأقاويل ماقدّمنا ذكره، وهو المحكيّ عن مجاهد والسُّدّيّ: إنّ الّذين آمنوا من هذه الأُمّة، والّذين هادوا، والنّصارى، والصّابئين مَن آمن من اليهود والنّصارى، والصّابئين، بالله واليوم الآخر، فلهم أجرهم عند ربّهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون، لأنّ هذا أشبه بعموم اللّفظ، والتّخصيص ليس عليه دليل.

وقد استدلّت المُرجئة بهذه الآية على أنّ العمل الصّالح ليس من الإيمان، لأنّ الله تعالى أخبرهم عنهم بأنّهم آمنوا، ثمّ عطف على كونهم مؤمنين؛ أنّهم إذا عملوا الصّالحات ماحكمها؟ قالوا: ومن حمل ذلك على التّأكيد أو الفضل، فقد ترك الظّاهر. وكلّ شيءٍ يذكرونه ممّا ذكر بعد دخوله في الأوّل ممّا ورد به القرآن نحو قوله: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ الرّحمن: ٦٨، ونحو قوله: ﴿وَاِذْ

أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ الأحزاب: ٧، ونحو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ التّغابن: ٩٤، وقوله: ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ محمّد: ١، قالوا: جميع ذلك مجاز. ولو خلّينا والظّاهر، لقلنا: إنّه ليس بداخل في الأوّل.

فإن قالوا: أليس الإقرار والتّصديق من العمل الصّالح، فلابدّ لكم من مثل ماقلناه؟

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنّ العمل لايطلق إلّا على أفعال الجوارح، لأنّهم لايقولون: عملت بقلبي، وإنّما يقولون: عملت بيدي أو برجلي.

والثّاني: أنّ ذلك مجاز، وتحمل عليه الضّرورة، وكلامنا مع الإطلاق. (١: ٢٨٣)

مثله الطّبرسيّ (١: ١٢٦)، ونحوه القرطبيّ (١: ٤٣٥).

البَيْضاويّ: من كان منهم في دينه قبل أن ينسخ، مُصدّقًا بقلبه بالمبدإ والمعاد، عاملًا بمقتضى شرعه.

وقيل: من آمنَ من هؤلاء الكفرة إيمانًا خالصًا، ودخل في الإسلام دخولًا صادقًا. (١: ٦٠)

الطّباطَبائيّ: تكرار «الإيمان» ثانيًا ـ وهو الاتّصاف بحقيقته كما يُعطيه السّياق ـ يفيد أنّ المراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في صدر الآية هم المتّصفون بالإيمان ظاهرًا المتّسمون بهذا الاسم، فيكون محصّل المعنى أنّ الأسماء والتّسمّي بها مثل المؤمنين واليهود والنّصارى والصّابئين لايوجب عند الله تعالى أجرًا ولاأمنًا من العذاب، كقولهم: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ البقرة: ١١١، وإنّما ملاك الأمر وسبب الكرامة والسّعادة حقيقة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصّالح، ولذلك لم يقل: من آمن منهم، بإرجاع الضّمير إلى الموصول اللّازم في الصّلة، لئلّا يكون تقريرًا للفائدة في التّسمّي على مايُعطيه النّظم كما لايخفى.

وهذا ممّا تكرّرت فيه آيات القرآن أنّ السّعادة والكرامة تدور مدارَ العبوديّة، فلااسمَ من هذه الأسماء ينفع لمتسمّيه شيئًا، ولاوصف من أوصاف الكمال يبقى لصاحبه ويُنجيه إلّا مع لزوم العبوديّة ـ الأنبياء ومن دونهم فيه سواءٌ ـ فقد قال تعالى في أنبيائه بعد ماوصفهم بكلّ وصف جميل: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الأنعام: ٨٨، وقال تعالى في أصحاب نبيّه ومن آمن معه مع ماذكر من عِظَم شأنهم وعُلوّ قدرهم: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح: ٢٩، فأتى بكلمة (مِنْهُمْ) وقال في غيرهم ممّن أُوتي آيات الله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَيهُ﴾ الأعراف: ١٧٦، إلى غير ذلك من الآيات النّاصّة على أنّ الكرامة بالحقيقة دون الظّاهر. (١: ١٩٢)

٢ ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ. المائدة: ٦٩

• الزّجّاج: يعني الّذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، وهم المنافقون. (الطّوسيّ ٣: ٥٩٢)

عبدالجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ كيف يصحّ ذلك،

فكأنّه قال: (إنّ الّذينَ آمَنُوا) مَن آمن منهم؟

وجوابنا: أنّ قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾ يرجع إلى الّذِينَ هَادُوا [و] إلى الصّابئين والنّصارى دون المؤمنين، فالكلام مستقيم، فكأنّه قال: إنّ الّذين آمنوا ومن آمن من اليهود والنّصارى والصّابئين وعمل صالحًا. وبعد فلو رجع إلى الكلّ لكان المراد الإيمان في المستقبل، فكأنّه قال: (إنّ الّذين آمَنُوا): مَن ثبت على إيمانه في المستقبل واستمرّ عليه وعمل صالحًا، فيستقيم الكلام. (١٢١)

الطّوسيّ: من دام على الإيمان والإخلاص ولم يرتدّ عن الإسلام. (٣: ٥٩٢)

الزّمخشريّ: فإن قلت: كيف قال: (الّذِينَ آمَنُوا) ثمّ قال: (مَنْ آمَنَ)؟

قلت: فيه وجهان:

أحدهما: أن يراد (الّذِينَ آمَنُوا) الّذين آمنوا بألسنتهم، وهم المنافقون. وأن يراد بـ(مَنْ آمَنَ) من ثبت على الإيمان واستقام، ولم يخالجه ريبة فيه.

فإن قلت: ما محلّ (مَنْ آمَنَ)؟

قلت: إمّا الرّفع على الابتداء، وخبره ﴿فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ والفاء لتضمّن المبتدإ معنى الشّرط، ثمّ الجملة كما هي خبر (إنّ) وإمّا النّصب على البدل من اسم (إنّ) وما عطف عليه أو من المعطوف عليه.

فإن قلت: فأين الرّاجع إلى اسم (إنّ)؟

قلت: هو محذوف، تقديره: من آمن منهم، كما جاء في موضع آخر. (١: ٦٣٢)

الفخر الرّازيّ: إنّه تعالى قال في أوّل الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ثمّ قال في آخر الآية: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾، وفي هذا التّكرير فائدتان:

الأُولى: أنّ المنافقين كانوا يزعمون أنّهم مؤمنون، فالفائدة في هذا التّكرير إخراجهم عن وَعْد عدم الخوف وعدم الحزن.

الفائدة الثّانية: أنّه تعالى أطلق لفظ «الإيمان» والإيمان يدخل تحته أقسام، وأشرفها الإيمان بالله واليوم الآخر. فكانت الفائدة في الإعادة التّنبيه على أنّ هذين القسمين أشرف أقسام الإيمان، وقد ذكرنا وجوهًا كثيرةً في قوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ النّساء: ١٣٦، وكلّها صالحة لهذا الموضع. (١٢: ٥٤)

مثله الخازن. (٢: ٦٣٠)

الآلوسيّ: المعنى ـ كما قال غير واحد ـ على تقدير كون المراد بـ(الّذِينَ آمَنُوا) المؤمنين بألسنتهم، وهم المنافقون من أحدث من هؤلاء الطّوائف إيمانًا خالصًا بالمبدإ والمعاد على الوجه اللّائق، لا كما يزعمه أهل الكتاب فإنّه بمعزل عن ذلك، وعمل عملًا صالحًا حسبما يقتضيه الإيمان ﴿فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ حين يخاف الكفّار العقاب ﴿وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ حين يحزن المقصّرون على تضييع العمر وتفويت الثّواب. والمراد بيان انتفاء الأمرين لا انتفاء دوامهما على مامرّت الإشارة إليه غير مرّة.

وأمّا على تقدير كون المراد بـ(الّذِينَ آمَنُوا) المتديّنين بدين النّبيّ ﷺ مخلصين كانوا أو منافقين، فالمراد بـ(مَنْ آمَنَ) من اتّصف منهم بالإيمان الخالص بما ذكر على الإطلاق سواء كان بطريق الثّبات والدّوام ـ كما في المخلصين ـ أو بطريق الإحداث والإنشاء ـ كما هو حال

مَن عداهم من المنافقين وسائر الطّوائف ـ وليس هناك الجمع بين الحقيقة والمجاز كما لايخفى، لأنّ الثّبات على الإيمان والإحداث فردان من مطلق الإيمان، إلّا أنّ في هذا الوجه ضمّ المخلصين إلى الكفرة، وفيه إخلال بتكريمهم.

وربّما يقال: إنّ فائدة ذلك المبالغة في ترغيب الباقين في الإيمان ببيان أنّ تأخّرهم في الاتّصاف به غير مخلّ بكونهم أُسوة لأُولئك الأقدمين الأعلام. (٦: ٢٠٣)

٣ـ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيّينَ و... البقرة: ١٧٧

الفَخْرالرّازيّ: المسألة السّابعة: اعلم أنّ الله تعالى اعتبر في تحقّق ماهيّة البرّ أُمورًا:

الأوّل: الإيمان بأمور خمسة:

أوّلها: الإيمان بالله، ولن يحصل العلم بالله إلّا عند العلم بذاته المخصوصة، والعلم بما يجب، ويجوز، ويستحيل عليه. ولن يحصل العلم بهذه الأُمور إلّا عند العلم بالدّلائل الدّالّة عليها، فيدخل فيه العلم بحدوث العالَم، والعلم بالأُصول الّتي عليها يتفرّع حدوث العالَم. ويدخل في العلم بما يجب له من الصّفات: العلم بوجوده وقدمه وبقائه، وكونه عالمًا بكلّ المعلومات، قادرًا على كلّ الممكنات حيًّا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلّمًا. ويدخل في العلم بما يستحيل عليه: العلم بكونه منزّهًا عن الحاليّة والمحلّيّة والتّحيّز والعرضيّة. ويدخل في العلم بما يجوز عليه: اقتداره على الخلق والإيجاد وبعثة الرّسل.

وثانيها: الإيمان باليوم الآخر، وهذا الإيمان مفرّع على الأوّل، لأنّا مالم نعلم كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لايمكننا أن نعلم صحّة الحشر والنّشر.

وثالثها: الإيمان بالملائكة.

ورابعها: الإيمان بالكتب.

وخامسها: الإيمان بالرّسل، وهاهنا سؤالات:

السّؤال الأوّل: أنّه لاطريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة، ولاإلى العلم بصدق الكُتب، إلّا بواسطة صدق الرُّسل، فإذا كان قول الرُّسل كالأصل في معرفة الملائكة والكُتب، فلِمَ قدّم الملائكة والكُتبَ في الذّكر على الرُّسل؟

الجواب: أنّ الأمر وإن كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا، إلّا أنّ ترتيب الوجود على العكس من ذلك، لأنّ الملَك يوجد أوّلًا، ثمّ يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب، ثمّ يصل ذلك الكتاب إلى الرّسول. فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجيّ، لاترتيب الاعتبار الذّهنيّ.

السّؤال الثّاني: لِمَ خصّ الإيمان بهذه الأُمور الخمسة؟

الجواب: لأنّه دخل تحتها كلّ مايلزم أن يُصدّق به، فقد دخل تحت الإيمان بالله: معرفته بتوحيده وعدله وحكمته، ودخل تحت اليوم الآخر: المعرفة بما يلزم من أحكام الثّواب والعقاب والمَعاد إلى سائر مايتّصل بذلك، ودخل تحت الملائكة: مايتّصل بأدائهم الرّسالة إلى النّبيّ ﷺ ليؤدّيها إلينا، إلى غير ذلك ممّا يجب أن يُعلم من أحوال الملائكة، ودخل تحت الكتاب: القرآن وجميع ماأنزل الله على أنبيائه، ودخل تحت النّبيّين: الإيمان بنبوّتهم، وصحّة شرائعهم؛ فثبت أنّه لم يبق شيءٌ ممّا

يجب الإيمان به إلّا دخل تحت هذه الآية.

وتقرير آخر: وهو أنّ للمكلّف مبدأ ووسطًا ونهايةً. ومعرفة المبدإ والمنتهى هو المقصود بالذّات، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخِر. وأمّا معرفة مصالح الوسط فلاتتمّ إلّا بالرّسالة، وهي لاتتمّ إلّا بأُمور ثلاثة: الملائكة الآتين بالوحي، ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب، والموحَى إليه وهو الرّسول.

السّؤال الثّالث: لِمَ قدّم هذا الإيمان على أفعال الجوارح، وهو إيتاء المال، والصّلاة، والزّكاة؟

الجواب: للتّنبيه على أنّ أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح. (٥: ٤٣)

أبوحَيّان: وقدّم الإيمان بالله واليوم الآخر على الإيمان بالملائكة والكتب والرّسل، لأنّ المكلّف له مبدأ ووسط ومُنتهى، ومعرفة المبدإ والمنتهى هو المقصود بالذّات، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر. وأمّا معرفة مصالح الوسط فلاتتمّ إلّا بالرّسالة وهي لاتتمّ إلّا بأُمور ثلاثة: الملائكة الآتين بالوحي، والموحى به وهو الكتاب، والموحى إليه وهو الرّسول.

وقدّم الإيمان على أفعال الجوارح، وهو إيتاء المال والصّلاة والزّكاة، لأنّ أعمال القلوب أشرف من أعمال الجوارح، ولأنّ أعمال الجوارح النّافعة عند الله تعالى إنّما تنشأ عن الإيمان؛ وبهذه الخمسة الّتي هي متعلّق الإيمان حصلت حقيقة الإيمان، لأنّ الإيمان بالله يستدعي الإيمان بوجوده وقِدَمه وبقائه وعلمه بكلّ المعلومات، وتعلّق قدرته بكلّ الممكنات وإرادته، وكونه سميعًا وبصيرًا متكلّمًا، وكونه منزّهًا عن الحالّيّة والمحلّيّة والتّحيّز والعرضيّة.

والإيمان باليوم الآخر يحصل به العلم بما يلزم من أحكام المعاد والثّواب والعقاب ومايتّصل بذلك.

والإيمان بالملائكة يستدعي صحّة أدائهم الرّسالة إلى الأنبياء، وغير ذلك من أحوال الملائكة.

والإيمان بالكتاب تقتضي التّصديق بكتب الله المنزلة.

والإيمان بالنّبيّين يقتضي التّصديق بصحّة نبوّتهم وشرائعهم. (٢: ٤)

البُرُوسَويّ: (اٰمَنَ بِاللهِ) وحده إيمانًا بريئًا من شائبة الإشراك، لا كإيمان اليهود والنّصارى المشركين بقولهم: ﴿عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾ التّوبة: ٣٠، وقولهم: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾ التّوبة: ٣٠.

وقدّم الإيمان بالله في الذّكر، لأنّه أصل لجميع الكمالات العلميّة والعمليّة. (١: ٢٨١)

نحوه الآلوسيّ. (٢: ٤٥)

رشيد رضا: ابتدأ بذكر الإيمان بالله واليوم الآخر لأنّه أساس كلّ برّ، ومبدأ كلّ خير. ولايكون الإيمان أصلًا للبرّ إلّا إذا كان متمكّنًا من النّفس بالبرهان، مصحوبًا بالخضوع والإذعان. فمن نشأ بين قوم وسمع منهم اسم الله في حلقهم، واسم الآخرة في جوارهم، وقبل منهم بالتّسليم أنّ له إلهًا، وأنّ هناك يومًا آخر يُسمّى يوم القيامة، وأنّ أهل دينه هم خير من أهل سائر الأديان؛ فإنّ ذلك لايكون باعثًا له على البرّ وإن زادت معارفه بهذه الألفاظ الملمّة، فحفظ الصّفات العشرين الّتي حدّد بعض المتكلّمين بها مايجب إثباته لله تعالى

عقلًا، وأضدادها الّتي تستحيل عليه عقلًا، وإن حفظ العقيدة السّنوسيّة المسمّاة بـ«أمّ البراهين» أيضًا.

ولقد كان أهل الكتاب الّذين تبيّن لهم الآية خطأهم في فهم مقاصد الدّين يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولكنّهم كانوا بمعزل عن الإذعان والقيام بحقوق هذا الإيمان، من الأعمال والأوصاف المذكورة في الآية.

الإيمان المطلوب: معرفة حقيقة تملك العقل بالبرهان، والنّفس بالإذعان، حتّى يكون الله ورسوله أحبّ إلى المؤمن من كلّ شيء، ويؤثر أمرهما على كلّ شيء ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ التّوبة: ٢٤، وإيمان التّقليد قد يُفضّل صاحبه حبّ كلّ واحد من هذه الأُمور على حبّ الله ورسوله.

الإيمان المطلوب: معرفة تطمئنّ بها القلوب، وتحيا بها النّفوس، وتخنس معها الوساوس، وتبعد بها عن النّفس الهواجس، فلاتَبْطُر صاحبها النّعمة، ولاتؤيسه النّقمة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرّعد: ٢٨، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ الحديد: ٢٣، وإيمان التّقليد لايفتأ صاحبه مضطرب القلب، ميّت النّفس، إذا مسّه الخير فهو فرح فخور، وإذا مسّه الشّرّ فهو يؤوس كفور.

الإيمان المطلوب: معرفة تتمثّل للمؤمن إذا عرضت له دواعي الشّرّ وأسباب المعاصي فتحول دونها، فإذا نسي فأصاب الذّنب بادر إلى التّوبة والإنابة. فالمؤمنون هم الّذين وُصِفوا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ آل عمران: ١٣٥، وهم ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الأنفال: ٢، وإيمان التّقليد: يصرّ صاحبه على العصيان، ويقترف الفواحش عامدًا عالمًا، لايستحي من الله ولايوجل قلبه إذا ذكره، ولايخافه إذا عصاه.

الإيمان المطلوب: هو الّذي إذا علم صاحبه بأنّ الإيمان أُصيب بمصيبة كانت مصيبته في دينه أشدّ عليه من المصيبة في نفسه وماله وولده، وكان انبعاثه إلى تلافيها أعظم من انبعاثه إلى دفع الأذى عن حقيقته، وجلب الرّزق إلى نفسه وأهله وعشيرته، وإيمان المقلّد: لاغيرة معه على الدّين ولاعلى الإيمان ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ النّور: ٤٨، ٤٩.

يذكر القرآن الإيمان بالله واليوم الآخر كثيرًا، وإنّما المراد به ماله مثل هذه الآثار الّتي شرحها في آيات كثيرة، من أجمعها هذه الآية الّتي نفسّرها الآن. ولكن أهل التّقليد ـ الّذين لاأثر للإيمان في قلوبهم ولافي أعمالهم إلّا ماجرت به عادة قومهم من الإتيان ببعض الرّسوم ـ يؤوّلون كلّ هذه الآيات بجعلهم الإيمان قسمين:

قسمًا كاملًا وهو الّذي يصف القرآن أهله بما يصفهم به، وقسمًا ناقصًا وهو إيمانهم الّذي يجامع ماوصف الله تعالى به الكافرين والمنافقين. ويرون أنّ الإيمان

النّاقص كاف لنيل سعادة الآخرة، ولاسيّما إذا صحبه بعض الرّسوم الدّينيّة.

ولكنّ الله تعالى يرشدنا في مثل هذه الآية إلى أنّ الرّسوم ليست من البرّ في شيء، وإنّما البرّ هو الإيمان، ومايظهر من آثاره في النّفس والعمل، كما ترى في الآية. وأساس ذلك: الإيمان بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتاب، والنّبيّين.

فالإيمان بالله يرفع النّفوس عن الخضوع والاستعباد للرّؤساء الّذين استذلّوا البشر بالسّلطة الدّينيّة، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التّشريع والقول على الله بدون إذن الله. أو السّلطة الدّنيويّة وهي سلطة الملك والاستبداد، فإنّ العبوديّة لغير الله تعالى تهبط بالبشر إلى دركة الحيوان المسخّر أو الزّرع المستنبت. والإيمان باليوم الآخر وبالملائكة يعلم الإنسان أنّ له حياة في عالم غيبيّ أعلى من هذا العالم، فلايرضى لنفسه أن يكون سعيه وعمله لأجل خدمة هذا الجسد خاصّة، لأنّ ذلك يجعله لايبالي إلّا بالأمور البهيميّة، ولايرضى لنفسه بالأولى أن يكون عبدًا ذليلًا لبشر مثله، للقب دينيّ أو دنيويّ وقد أعزّه الله بالإيمان، وإنّما أئمّة الدّين عنده مبلّغون لما شرع الله، وأئمّة الدّنيا منفّذون لأحكام الله. وإنّما الخضوع الدّينيّ لله ولشرعه لالشخوصهم وألقابهم.

ثمّ إنّ الإيمان بالملائكة أصل للإيمان بالوحي، لأنّ ملك الوحي روح عاقل عالم، يفيض العلم بإذن الله على روح النّبيّ بما هو موضوع الدّين، ولذلك قدّم ذكر (الْمَلٰئِكَة) على ذكر الْكِتَابِ والنَّبِيِّينَ، فهم الّذين يؤتون النّبيّين الكتاب ﴿تَنَزَّلُ الْمَلٰئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ القدر: ٤، ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الشّعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥، فيلزم من إنكار الملائكة إنكار الوحي والنّبوّة وإنكار الأرواح، وذلك يستلزم إنكار اليوم الآخر. ومَن أنكر اليوم الآخر يكون أكبر همّه لذّات الدّنيا وشهواتها وحظوظها، وذلك أصل لشقاء الدّنيا قبل شقاء الآخرة. والملائكة خلق روحانيّ عاقل قائم بنفسه، وهم من عالم الغيب، فلانبحث عن حقيقتهم، كما تقدّم غير مرّة.

واختير لفظ (الكتاب) على الكتب للإيماء إلى أنّ كلًّا من اليهود والنّصارى لو صحّ إيمانهم بكتابهم وأذعنوا له لكان في ذلك هداية لهم، وإن جهلوا وحدة الدّين، فلم يعرفوا حقّيّة جميع الكتب الإلهيّة.

على أنّ المقصود لازمه وهو أنّهم لم يؤمنوا حقّ الإيمان بكتابهم؛ إذ لايعملون بما يرشد إليه ولو كان إيمانهم صحيحًا لقارنه الإذعان، الباعث على العمل بقدر الإمكان، فإنّ كثيرًا من المؤمنين بالتّسليم والتّقليد كانوا كمن نزل فيهم: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لَايَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ الحجرات: ١٤، ١٥.

فهذا الإيمان الّذي حصر الله الصّدق في أصحابه كان قد فُقد من أكثر أهل الكتاب، كما هو حال مجموع

المسلمين في هذا العصر، فإنّ الّذي تَصدُق عليه هذه الأوصاف صار نادرًا جدًّا. ولذلك حرم المسلمون ماوعد الله المؤمنين من العزّة والنّصر، والاستخلاف في الأرض، ولن يعود لهم شيء من ذلك حتّى يعودوا إلى التّحقّق بما ميّز الله به المؤمنين من النّعوت والأوصاف.

فالإيمان بـ(الكتاب) يستلزم العمل به، فإنّ المؤمن الموقن بأنّ هذا الشّيء قبيح ضارّ لاتتوجّه إرادته إلى إتيانه، والمؤمن الموقن بأنّ هذا الشّيء حسن نافع لابدّ أن تتوجّه إليه نفسه عند عدم المانع.

فابال مدّعي الإيمان بالكتاب قد أعرضوا عن امتثال أمره ونهيه حتّى صاروا يُعدّون حفظه وقراءته من موانع الجهاد في سبيل الله بالمال والنّفس، فكان من قوانينهم أنّ حافِظ القرآن لايطالَب بتعلّم فنون الحرب والجهاد لأنّه حافظ، وصار حملة الكتاب لايطالَبون ببذل شيء من مالهم في سبيل الله، حتّى إذا ماطولب أحدهم ببذل شيء لإعانة المنكوبين أولبناء مسجد ونحو ذلك، اعتذر بأنّه من العلماء أو الحفّاظ لكتاب الله تعالى. بخل القرّاء والمتفقّهة بفضل الله تعالى فجازاهم الله تعالى على بُخلهم، ووفاهم مايستحقّون على سوء ظنّهم بربّهم، حتّى صاروا في الغالب أذلّ النّاس، لأنّهم عالة على جميع النّاس.

والإيمان بـ(النّبيّين) يقتضي الاهتداء بهديهم، والتّخلّق بأخلاقهم، والتّأدّب بآدابهم، ويتوقّف هذا على معرفة سيرتهم والعلم بسنّتهم. وأبعد النّاس عن الإيمان بهم من رغبوا عن معرفة ماذكر أو الاهتداء به، ولاعذر لهم بما يزعمون من الاستغناء عن السّنّة بالاقتداء بالأئمّة والفقهاء، فإنّه لامعنى للاقتداء بشخص إلّا الاستقامة على طريقته. وإنّما طريقة الأئمّة المهتدين البحث عن السُّنّة وتقديمها بعد كتاب الله تعالى، على كلّ هداية وإرشاد، ولايغني عن كتاب الله وسنّة رسوله شيء أبدًا، فإنّ الله يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ الأحزاب: ٢١.

فمن استغنى عن التّأسّي بالرّسول فقد استغنى عن الإيمان بالله واليوم الآخر، إذ لاينفعه هذا الإيمان إلّا بهذا التّأسّي. على أنّ الاقتداء بالأئمّة يقضي على صاحبه بأن يعرف سيرتهم، وطريقة أخذهم عن ربّهم ونبيّهم، وأُصول استدلالهم. وهؤلاء المقلّدون لايعرفون ذلك، بل يندر أن يعرف أحد منهم كلام من يدّعي اتّباعه وتقليده، بل جعلوا بينهم وبين أئمّتهم عدّة وسائط من المقلّدين، فهم يقلّدونهم دونه، بناء على أنّهم أعلم منهم بمراده، كما أنّه أعلم بمراد الله ورسوله. (٢: ١١١)

الطّباطَبائيّ: وقوله: ﴿وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ تعريف للأبرار وبيان لحقيقة حالهم، وقد عرّفهم أوّلًا في جميع المراتب الثّلاث من الاعتقاد والأعمال والأخلاق بقوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾ وثانيًا بقوله: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ وثالثًا بقوله: ﴿وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ البقرة: ١٧٧.

فأمّا ماعرّفهم به أوّلًا فابتدأ فيه بقوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ﴾ وهذا جامع لجميع المعارف الحقّة الّتي يريد الله سبحانه من عباده الإيمان بها. والمراد بهذا الإيمان الإيمان التّامّ الّذي لايتخلّف عنه أثره، لافي القلب بعروض شكّ أو اضطراب أو اعتراض أو سخط في شيء ممّا يصيبه مما

لا ترتضيه النّفس، ولا في خُلق ولا في عمل. والدّليل على أنّ المراد به ذلك قوله في ذيل الآية: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ فقد أطلق الصّدق ولم يقيّده بشيء من أعمال القلب والجوارح، فهم مؤمنون حقًّا صادقون في إيمانهم، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا﴾ النّساء: ٦٥، وحينئذٍ يطبق حالهم على المرتبة الرّابعة من مراتب الإيمان الّتي مرّ بيانها في ذيل قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ البقرة: ١٣١.

(١: ٤٢٨)

٤ـ ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَ...﴾

البقرة: ٢٨٥

المَيْبُديّ: تعظيمًا للرّسول وتشريفًا له حين المشاهدة قال: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ ولم يقل: آمنتَ، كما هو الحال عند خطاب الملوك والعظماء على وجه التّعظيم. (١: ٧٨٧)

أبو البَرَكات: وقال: (آمَنَ) بالإفراد ولم يقل: آمنوا بالجمع، حملًا على لفظ (كلّ) لأنّ «كلًّا» فيه إفراد لفظيّ وجمع معنويّ، ولهذا يجوز أن تقول: كلّ القوم ضربتُه حملًا على اللّفظ، وكلّ القوم ضربتُهم حملًا على المعنى. (١: ١٨٧)

الفَخْر الرّازيّ: المسألة الثّانية: أمّا قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ فالمعنى أنّه عرف بالدّلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أنّ هذا القرآن وجملة ما فيه من الشّرائع والأحكام، نزل من عند الله تعالى، وليس ذلك من باب إلقاء الشّياطين، ولا من نوع السّحر والكهانة والشّعبذة. وإنّما عرف الرّسول ﷺ ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل ﷺ.

فأمّا قوله: (وَالْمُؤْمِنُونَ) ففيه احتمالان:

أحدهما: أن يتمّ الكلام عند قوله: (وَالْمُؤْمِنُونَ) فيكون المعنى آمن الرّسول والمؤمنون بما أُنزل إليه من ربّه، ثمّ ابتدأ بعد ذلك بقوله: (كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ) والمعنى كلّ واحد من المذكورين فيما تقدّم، وهم الرّسول والمؤمنون، آمن بالله.

والاحتمال الثّاني: أن يتمّ الكلام عند قوله: ﴿بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ ثمّ يبتدئ من قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ﴾ ويكون المعنى أنّ الرّسول آمن بكلّ ما أُنزل إليه من ربّه، وأمّا المؤمنون فإنّهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله.

فالوجه الأوّل يشعر بأنّه عليه الصّلاة والسّلام ما كان مؤمنًا بربّه ثمّ صار مؤمنًا بربّه، ويحمل عدم الإيمان على وقت الاستدلال. وعلى الوجه الثّاني يشعر اللّفظ بأنّ الّذي حدث هو إيمانه بالشّرائع الّتي أُنزلت عليه، كما قال: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ الشّورى: ٥٢.

وأمّا الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الإجمال، فقد كان حاصلًا منذ خلقه الله من أوّل الأمر، وكيف يستبعد ذلك مع أنّ عيسى ﷺ حين انفصل عن أُمّه قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ﴾ مريم: ٣٠، فإذا لم يبعد أنّ عيسى ﷺ رسولًا من عند الله حين كان طفلًا فكيف يستبعد أن يقال: إنّ محمّدًا ﷺ كان عارفًا بربّه من

أوّل ماخُلق كامل العقل.

المسأله الثالثة: دلّت الآية على أنّ الرّسول آمن بما أُنزل إليه من ربّه، والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله. وإنّما خصّ الرّسول بذلك، لأنّ الّذى أُنزل إليه من ربّه قد يكون كلامًا متلوًّا يسمعه الغير ويعرفه، ويمكنه أن يؤمن به. وقد يكون وحيًا لايعلمه سواه، فيكون هوﷺ مختصًّا بالإيمان به، ولايتمكّن غيره من الإيمان به، فلهذا السّبب كان الرّسول مختصًّا في باب الإيمان بما لايمكن حصوله في غيره.

ثمّ قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: اعلم أنّ هذه الآية دلّت على أنّ معرفة هذه المراتب الأربعة من ضرورات الإيمان.

فالمرتبة الأُولى: هي الإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّه مالم يثبت أنّ للعالَم صانعًا قادرًا على جميع المقدورات، عالمًا بجميع المعلومات، غنيًّا عن كلّ الحاجات، لايمكن معرفة صدق الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، فكانت معرفة الله تعالى هي الأصل، فلذلك قدّم الله تعالى هذه المرتبة في الذّكر.

والمرتبة الثّانية: أنّه سبحانه وتعالى إنّما يوحي إلى الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام بواسطة الملائكة، فقال: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلٰئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهِ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ النّحل: ٢، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِاِذْنِهِ مَايَشَاءُ﴾ الشّورى: ٥١، وقال: ﴿فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰى قَلْبِكَ﴾ البقرة: ٩٧، وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ * عَلٰى قَلْبِكَ﴾ الشّعراء: ١٩٣، ١٩٤ وقال: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوٰى﴾ النّجم: ٥. فإذا ثبت أنّ وحي الله تعالى إنّما يصل إلى البشر بواسطة الملائكة، فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر، فلهذا السّبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثّانية، ولهذا السّرّ قال أيضًا: ﴿شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لَااِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ آل عمران: ١٨.

والمرتبة الثّالثة: الكتب، وهو الوحي الّذي يتلقّاه الملَك من الله تعالى ويوصله إلى البشر، وذلك في ضرب المثال: يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشّمس، فذاتُ الملَك كالقمر، وذاتُ الوحي كاستنارة القمر، فكما أنّ ذات القمر مقدّمة في الرّتبة على استنارته، فكذلك ذات الملَك متقدّم على حصول ذلك الوحي المعبّر عنه بهذه الكتب، فلهذا السّبب كانت الكتب متأخّرة في الرّتبة عن الملائكة، فلاجرم أخّر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة.

والمرتبة الرّابعة: الرُّسل، وهم الّذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة، فيكونون متأخّرين في الدّرجة عن الكتب، فلهذا السّبب جعل الله تعالى ذكر الرّسل في المرتبة الرّابعة.

واعلم أنّ في ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسرارًا غامضة، وحِكَمًا عظيمة، لايحسن إيداعها في الكتب، والقدر الّذي ذكرناه كاف في التّشريف.

المسألة الثّانية: المراد بـ«الإيمان بالله» عبارة عن الإيمان بوجوده، وبصفاته، وبأفعاله، وبأحكامه، وبأسمائه.

أمّا الإيمان بـ(وجوده) فهو أن يعلم أنّ وراء المتحيّزات موجوداً خالقاً لها، وعلى هذا التّقدير فالمجسّم لايكونُ مُقرّاً بوجود الإله تعالى، لأنّه لايثبت ماوراء المتحيّزات شيئاً آخر. فيكون اختلافه معنا في إثبات ذات الله تعالى. أمّا الفلاسفة والمعتزلة فإنّهم مقرّون بإثبات موجود سوى المتحيّزات مُوجد لها، فيكون الخلاف معهم لافي الذّات بل في الصّفات.

وأمّا (الإيمان بصفاته) فالصّفات إمّا سلبيّة، وإمّا ثبوتيّة.

فأمّا السّلبيّة: فهي أن يعلم أنّه فرد منزّه عن جميع جهات التّركيب، فإنّ كلّ مركّب مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه غيره فهو مركّب، فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فإذن كلّ مركّب فهو ممكن لذاته. وكلّ ماليس ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته، امتنع أن يكون مركّباً بوجه من الوجوه، بل كان فرداً مطلقاً. وإذا كان فرداً في ذاته لزم أن لايكون متحيّزاً، ولاجسماً، ولاجوهراً، ولافي مكان، ولاحالاً، ولافي محلّ، ولامتغيّراً، ولامحتاجاً بوجه من الوجوه ألبتّة.

وأمّا الصّفات الثّبوتيّة: فبأنّ يعلم أنّ الموجب لذاته نسبته إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقي، فلمّا رأينا أنّ هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال، علمنا أنّ المؤثّر فيها قادر مختار لاموجب بالذّات، ثمّ يستدلّ بما في أفعاله من الإحكام والإتقان على كمال علمه، فحينئذ يعرفه قادراً عالماً حيّاً سميعاً بصيراً موصوفاً منعوتاً بالجلال وصفات الكمال، وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله: ﴿اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ البقرة: ٢٥٥.

وأمّا الإيمان بـ«أفعاله» فبأن تعلم أنّ كلّ ماسواه فهو ممكن محدَث، وتعلم ببديهة عقلك أنّ الممكن المحدَث لايوجد بذاته، بل لابدّ له من مُوجد يوجده، وهو القديم. وهذا الدّليل يحملك على أن تجزم بأن كلّ ماسواه فإنّما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه، إلّا أنّه وقع في البين عقدة، وهي الحوادث الّتي هي الأفعال الاختياريّة للحيوانات. فالحكم الأوّل ـ وهو أنّها ممكنة محدَثة، فلابدّ من إسنادها إلى واجب الوجود ـ مطّرد فيها.

فإن قلت: إنّي أجد من نفسي أنّي إن شئتُ أن أتحرّك تحرّكت، وإن شئتُ أن لاأتحرّك لم أتحرّك، فكانت حركاتي وسكناتي بي لابغيري.

فنقول: قد علّقت حركتك بمشيئتك لحركتك، وسكونك بمشيئتك لسكونك، فقبل حصول مشيئة الحركة لاتتحرّك، وقبل حصول مشيئة السّكون لاتسكن، وعند حصول مشيئة الحركة لابدّ وأن تتحرّك.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه المشيئة كيف حدثت، فإنّ حدوثها إمّا أن يكون لابمحدِث أصلاً أو يكون بمحدِث، ثمّ ذلك المحدِث إمّا أن يكون هو العبد أو الله تعالى. فإن حدثتْ لابمحدِث فقد لزم نفي الصّانع، وإن كان محدِثُها هو العبد افتقر في إحداثها إلى مشيئة أُخرى ولزم التّسلسل، فثبت أنّ محدِثها هو الله سبحانه وتعالى.

إذا ثبت هذا فنقول: لااختيار للإنسان في حدوث تلك المشيئة، وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتّب الفعل عليها إلّا المشيئة به، ولاحصول الفعل بعد المشيئة، فالإنسان مضطرّ في صورة مختار، فهذا كلام قاهر قويّ،

وفي معارضته إشكالان:

أحدهما: كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق؟

والثاني: أنّه لو كان الكلّ بتخليقه فكيف توجّه الأمر والنّهي، والمدح والذّمّ، والثّواب والعقاب على العبد؟ فهذا هو الحرف المعوّل عليه من جانب الخصم، إلّا أنّه وارد عليه أيضًا في العلم، على ماقرّرناه في مواضع عدّة.

وأمّا المرتبة الرّابعة في الإيمان بالله فهي «معرفة أحكامه» ويجب أن يعلم في أحكامه أمورًا أربعة:

أحدها: أنّها غير معلّلة بعلّة أصلًا، لأنّ كلّ ماكان معلّلًا بعلّة كان صاحبه ناقصًا بذاته، كاملًا بغيره، وذلك على الحقّ سبحانه محال.

وثانيها: أن يعلم أنّ المقصود من شرعها منفعة عائدة إلى العبد لاإلى الحقّ، فإنّه منزّه عن جلب المنافع، ودفع المضارّ.

وثالثها: أن يعلم أنّ له الإلزام والحكم في الدّنيا كيف شاء وأراد.

ورابعها: أن يعلم أنّه لايجب لأحد على الحقّ بسبب أعماله وأفعاله شيء، وأنّه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله، ويعذّب من يشاء بعدله، وأنّه لايقبح منه شيء، ولايجب عليه شيء، لأنّ الكلّ ملكه والمملوك المجازيّ لاحقّ له على المالك المجازيّ، فكيف المملوك الحقيقيّ مع المالك الحقيقيّ؟

وأمّا المرتبة الخامسة في الإيمان بالله فمعرفة أسمائه» قال في الأعراف: ١٨٠، ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ وقال في الإسراء: ١١٠، ﴿أَيًّا مَاتَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ وقال في طٰه: ٨، ﴿اَللّٰهُ لَاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ وقال في الحشر: ٢٤، ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى يُسَبِّحُ لَهُ مَافِي السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والأسماء الحسنى هي الأسماء الواردة في كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين، وهذه الإشارة إلى معاقد الإيمان بالله.

وأمّا «الإيمان بالملائكة» فهو من أربعة أوجه:

أوّلها: الإيمان بوجودها، والبحث عن أنّها روحانيّة محضة، أو جسمانيّة، أو مركّبة من القسمين. وبتقدير كونها جسمانيّة فهي أجسام لطيفة أو كثيفة. فإن كانت لطيفة فهي أجسام نورانيّة أو هوائيّة، وإن كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة في القوّة إلى الغاية القصوى، فذاك مقام العلماء الرّاسخين في علوم الحكمة القرآنيّة والبرهانيّة.

والمرتبة الثّانية في الإيمان بالملائكة: العلم بأنّهم معصومون مطهّرون، يخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون، لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون، فإنّ لذّتهم بذكر الله، وأنسهم بعبادة الله، وكما أنّ حياة كلّ واحد منّا بنفسه الّذي هو عبارة عن استنشاق الهواء، فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى، ومعرفته وطاعته.

والمرتبة الثّالثة: أنّهم وسائط بين الله وبين البشر، فكلّ قسم منهم متوكّل على قسم من أقسام هذا العالم، كما قال سبحانه: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا﴾ الصّافّات: ١، ٢، وقال: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا * فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ الذّاريات: ١، ٢، وقال: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا﴾ المرسلات: ١، ٢، وقال: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾

النّازعات: ١، ٢، ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسرارًا خفيّة، إذا طالعها الرّاسخون في العلم وقفوا عليها.

والمرتبة الرّابعة: أنّ كتب الله المنزلة إنّما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ التّكوير: ١٩، ٢٠، فهذه المراتب لابدّ منها في حصول الإيمان بالملائكة، فكلّما كان غوص العقل في هذه المراتب أشدّ، كان إيمانه بالملائكة أتمّ.

وأمّا «الإيمان بالكتب» فلابدّ فيه من أمور أربعة:

أوّلها: أن يعلم أنّ هذه الكتب وحي من الله تعالى إلى رسوله، وأنّها ليست من باب الكهانة، ولامن باب السّحر، ولامن باب إلقاء الشّياطين والأرواح الخبيثة.

وثانيها: أن يعلم أنّ الوحي بهذه الكتب وإن كان من قبل الملائكة المطهّرين، فالله تعالى لم يمكّن أحدًا من الشّياطين من إلقاء شيء من ضلالاتهم في أثناء هذا الوحي الطّاهر، وعند هذا يعلم أنّ من قال: إنّ الشّيطان ألقى قوله: «تلك الغرانيقُ العُلا» في أثناء الوحي، فقد قال قولًا عظيمًا، وطرق الطّعن والتّهمة إلى القرآن.

والمرتبة الثّالثة: أنّ هذا القرآن لم يُغيَّر ولم يُحرَّف. ودخل فيه فساد قول من قال: إنّ ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضي الله عنه، فإنّ من قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجّة.

والمرتبة الرّابعة: أن يعلم أنّ القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه، وأنّ محكمه يكشف عن متشابهه.

وأمّا «الإيمان بالرّسل» فلابدّ فيه من أمور أربعة:

المرتبة الأولى: أن يعلم كونهم معصومين من الذّنوب، وقد أحكمنا هذه المسألة في تفسير قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ البقرة: ٣٦، وجميع الآيات الّتي يتمسّك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التّفسير، بعون الله سبحانه وتعالى.

والمرتبة الثّانية من مراتب الإيمان بهم: أن يعلم أنّ النّبيّ أفضل ممّن ليس بنبيّ، ومن الصّوفيّة من ينازع في هذا الباب.

المرتبة الثّالثة: قال بعضهم: إنّهم أفضل من الملائكة، وقال كثير من العلماء: إنّ الملائكة السّماويّة أفضل منهم، وهم أفضل من الملائكة الأرضيّة وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ البقرة: ٣٤، ولأرباب المكاشفات في هذه المسألة مباحثات غامضة.

المرتبة الرّابعة: أن يعلم أنّ بعضهم أفضل من البعض، وقد بيّنّا ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ البقرة: ٢٥٣، ومنهم من أنكر ذلك وتمسّك بقوله تعالى له في هذه الآية: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥.

وأجاب العلماء عنه بأنّ المقصود من هذا الكلام شيء آخر، وهو أنّ الطّريق إلى إثبات نبوّة الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم، فإذا كان هذا هو الطّريق، وجب في حقّ كلّ من ظهرت المعجزة على وَفق دعواه أن يكون صادقًا، وإن لم يصحّ هذا الطّريق وجب أن لايدلّ في حقّ أحد منهم على صحّة رسالته.

فأمّا أن يدلّ على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض، والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنّصارى الّذين يقرّون بنبوّة موسى وعيسى، ويكذّبون بنبوّة محمّد ﷺ فهذا هو المقصود من قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥، لاماذكرتم من أنّه لايجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض، فهذا هو الإشارة إلى أُصول الإيمان: بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله. (٧: ١٣٨)

الرّازيّ: فإن قيل: أيّ شرف للرّسول ﷺ في مدحه بالإيمان مع أنّه في رتبة الرّسالة ودرجتها، وهي أعلى من درجة الإيمان، فا فائدة قوله تعالى: (آمَنَ الرَّسُولُ)؟

قلنا: فائدته أن يبيّن للمؤمنين زيادة شرف الإيمان، حيث مدح به خواصّه ورسله، ونظيره في سورة الصّافّات قوله تعالى في خاتمة ذكر كلّ نبيّ: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ الصّافّات: ٨١. (٢٤)

الطّباطبائيّ: تصديق لإيمان الرّسول والمؤمنين، وإنّما أفرد رسول الله عنهم بالإيمان بما أُنزل إليه من ربّه ثمّ ألحقهم به تشريفًا له، وهذا دأب القرآن في الموارد الّتي تناسب التّشريف أن يُكرم النّبيّ بإفراده وتقديم ذكره، ثمّ إتباع ذلك بذكر المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح: ٢٦، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ التّحريم: ٨. (٢: ٤٤١)

٥ ـ وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ. البقرة: ١٢٦.

الطّبريّ: هذه مسألة من إبراهيم ربّه أن يرزق مؤمني أهل مكّة من الثّمرات دون كافريهم، وخصّ بمسألته ذلك للمؤمنين دون الكافرين لما أعلمه الله عند مسألته إيّاه أن يجعل من ذرّيّته أئمّة يُقتدى بهم: أنّ منهم الكافر الّذي لاينال عهده، والظّالم الّذي لايدرك ولايته. فلمّا أن علم أنّ من ذرّيّته الظّالم والكافر خصّ بمسألته ربّه أن يرزق من الثّمرات من سُكّان مكّة المؤمن منهم دون الكافر، وقال الله له: إنّي قد أجبت دعاءك وسأرزق مع مؤمني أهل هذا البلد كافرهم فأُمتّعه به قليلًا. (١: ٥٤٤)

المَيْبُديّ: خصّ هنا إبراهيم المؤمنين دون غيرهم بطلب الرّزق الحلال، إذ قال: ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾، ودعا الهداية لعموم ولده، وقال: [في آية أُخرى] ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ فأورد الله تخصيصًا من تعميم. وقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة: ١٢٤، فاستثنى المؤمنين في دعائه وميّزهم عن الكافرين، فعمّم الله التّخصيص، وقال: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾، لأنّ نعمة الدّنيا عامّة تشمل القريب والبعيد فالكلّ يأخذ نصيبه، ثمّ فرّق في الآخرة بين المؤمن والكافر إذ قال: ﴿فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا﴾. (١: ٣٥٦)

نحوه رشيد رضا (١: ٤٦٤)، والمَراغيّ (١: ٢١٢).

الزّمخشريّ: و﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ بدل من (أَهْلَهُ) يعني وارزق المؤمنين من أهله خاصّة.

فإن قلت: لِمَ خصّ إبراهيم صلوات الله عليه المؤمنين حتّى ردّ عليه؟

قلت: قاس الرّزق على الإمامة فعرف الفرق بينهما، لأنّ الاستخلاف استرعاء يختصّ بمن ينصح للمرعى، وأبعد النّاس عن نصيحة الظّالم، بخلاف الرّزق فإنّه قد يكون استدراجًا للمرزوق وإلزامًا للحجّة له. (١: ٣١٠)

نحوه الفخرالرّازيّ (٤: ٦١)، والنّيسابوريّ (١: ٤٤٦) وأبوحيّان (١: ٣٨٣).

الآلوسيّ: ﴿مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ﴾ بدل من (اَهْلَهُ) بدل البعض، وهو مخصّص لما دلّ عليه المبدل منه، واقتصر في متعلّق الإيمان بذكر المبدإ والمعاد لتضمّن الإيمان بهما، الإيمان بجميع مايجب الإيمان به. (١: ٣٨٢)

الطّباطبائيّ: لمّا سئل عليه السلام لبلد مكّة الأمن، ثمّ سئل لأهله أن يرزقوا من الثّمرات، استشعر أنّ الأهل سيكون منهم مؤمنون وكافرون، ودعاؤه للأهل بالرّزق يعمّ الكافر والمؤمن، وقد تبرّأ من الكافرين ومايعبدونه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ اَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّٰهِ تَبَرَّاَ مِنْهُ﴾ التّوبة: ١١٤، فشهد تعالى له بالبراءة والتّبرّي عن كلّ عدوّ لله حتّى أبيه، ولذلك لمّا استشعر مااستشعره من عموم دعوته قيّدها بقوله: ﴿مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ﴾ وهو يعلم أنّ رزقهم من الثّمرات لايتمّ من دون شركة الكافرين، على مايحكم به ناموس الحياة الدّنيويّة الاجتماعيّة، غير أنّه خصّ مسألته، والله أعلم بما يحكم لسائر عباده، ويريد في حقّهم، فأُجيب عليه السلام بما يشمل المؤمن والكافر، وهي بيان أنّ المستجاب من دعوته مايجري على حكم العادة وقانون الطّبيعة من غير خرق للعادة، وإبطال لظاهر حكم الطّبيعة ولم يقل: وارزق من آمن من أهله من الثّمرات، لأنّ المطلوب استيهاب الكرامة للبلد لكرامة البيت المحرّم، ولاثمرة تحصل في واد غير ذي زرع وقع فيه البيت، ولولا ذلك لم يعمر البلد، ولاوجد أهلًا يسكنونه. (١: ٢٨١)

٦ـ ﴿اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ...﴾

التّوبة: ١٨

الطّوسيّ: وذكر قوله: ﴿وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ﴾ بعد ذكر قوله: ﴿مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ يدلّ على أنّ «الإيمان» لايقع على أفعال الجوارح، لأنّه لو كان «الإيمان» متناولًا لذلك أجمع، لما جاز عطف مادخل فيه عليه. ومن حمل ذلك على أنّ المراد به التّفضّل وزيادة البيان فيما يشتمل على الإيمان، تارك للظّاهر. (٥: ٢٢٢)

الزّمخشريّ: فإن قلت: هلّا ذكر الإيمان برسول الله؟

قلت: لمّا علم وشهر أنّ الإيمان بالله تعالى قرينته الإيمان بالرّسول عليه الصّلاة والسّلام، لاشتمال كلمة الشّهادة والأذان والإقامة وغيرها عليهما مقترنين مزدوجين كأنّهما شيء واحد غير منفكّ أحدهما عن صاحبه، انطوى تحت ذكر الإيمان بالله تعالى الإيمان بالرّسول عليه الصّلاة والسّلام.

وقيل: دلّ عليه بذكر إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة. (٢: ١٨٠)

نحوه القرطبيّ (٨: ٩٠)، والبيضاويّ (١: ٤٠٩)، والنّسفيّ (٢: ١٢٠)، وأبوحيّان (٥: ١٩)، والبروسويّ (٣: ٣٩٨) ورشيد رضا (١٠: ٢١٢).

الفَخْرالرّازيّ: ثمّ إنّه تعالى لمّا بيّن أنّ الكافر ليس له أن يشتغل بعمارة المسجد، بيّن أنّ المشتغل بهذا العمل يجب أن يكون موصوفًا بصفات أربع:

الصّفة الأُولى: قوله: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ التّوبة: ١٨، وإنّما قلنا: إنّه لابدّ من الإيمان بالله، لأنّ المسجد عبارة عن الموضع الّذي يُعبَد الله فيه، فما لم يكن مؤمنًا بالله امتنع أن يبني موضعًا يُعبَد الله فيه. وإنّما قلنا: إنّه لابدّ أن يكون مؤمنًا بالله واليوم الآخر، لأنّ الاشتغال بعبادة الله تعالى إنّما تفيد في القيامة، فمن أنكر القيامة لم يعبد الله، ومن لم يعبد الله لم يبنِ بناءً لعبادة الله تعالى.

فإن قيل: لِمَ لم يذكر الإيمان برسول الله؟ قلنا: فيه وجوه:

الأوّل: أنّ المشركين كانوا يقولون: إنّ محمّدًا إنّما ادّعى رسالة الله طلبًا للرّئاسة والمُلْك، فهاهنا ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر، وترك النّبوّة، كأنّه يقول: مطلوبي من تبليغ الرّسالة ليس إلّا الإيمان بالمبدإ والمعاد، فذكر المقصود الأصليّ وحذف ذكر النّبوّة تنبيهًا للكفّار، على أنّه لامطلوب له من الرّسالة إلّا هذا القدر.

الثّاني: أنّه لمّا ذكر (الصّلوة) والصّلاة لاتتمّ إلّا بالأذان والإقامة والتّشهّد، وهذه الأشياء مشتملة على ذكر النّبوّة كان ذلك كافيًا.

الثّالث: أنّه ذكر (الصّلوة) والمفرد المُحلّى بالألف واللّام ينصرف إلى المعهود السّابق، ثمّ المعهود السّابق من الصّلاة من المسلمين ليس إلّا الأعمال الّتي كان أتى بها محمّدﷺ فكان ذكر (الصّلوة) دليلًا على النّبوّة من هذا الوجه. (١٦: ٩)

الآلوسيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وقيل: إنّما لم يُذكر عليه الصّلاة والسّلام، لأنّ المراد بـ(مَن) هو صلّى الله تعالى عليه وسلّم وأصحابه، أي المستحقّ لعمارة المساجد مَن هذه صفته كائنًا من كان، وليس الكلام في إثبات نبوّته عليه الصّلاة والسّلام والإيمان به، بل فيه نفسه وعمارته المسجد واستحقاقه لها، فالآية على حدّ قوله سبحانه: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ الأعراف: ١٥٨. (١٠: ٦٥)

٧- وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. هود: ٣٦

الزّمخشريّ: إلّا من قد وجد منه ماكان يتوقّع من إيمانه. (٢: ٢٦٨)

مثله أبوحيّان. (٥: ٢٢٠)

البُرُوسَويّ: إلّا من قد وجد منه ماكان يتوقّع من إيمانه، و(قد) للتّوقّع، وقد أصابت محزّها.

وقال المولى أبوالسّعود رحمه الله: هذا الاستثناء على طريقة قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ النّساء: ٢٣.

قال سعدي المفتي: إن قيل: ﴿مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ لايحدث الإيمان بل يستمرّ عليه، فكيف صحّ اتّصال الاستثناء؟

قلنا: قد تقرّر أنّ لدوام الأُمور المستمرّة حكم الابتداء، ولهذا لو حلف: لاألبس هذا الثّوب وهو لابسُه فلم ينزعه في الحال، يحنث. ومبنى الإيمان على العرف.

وقال القُطب العلّامة: ﴿إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ قد استعدّ

للإيمان وتوقّع منه، ولايراد الإيمان بالفعل، وإلّا لكان التّقدير: إلّا من قد آمن فإنّه يؤمن. (٤: ١٢٢)

الآلوسيّ: والمراد بـ(مَنْ آمَنَ) قيل: من استمرّ على الإيمان ولدوام حكم الحدوث، ولذا لو حلف: لايلبس هذا الثّوب وهو لابسه فلم ينزعه في الحال، حَنِث.

وقيل: المراد إلّا من قد استعدّ للإيمان وتوقّع منه، ولايراد ظاهره، وإلّا كان المعنى: إلّا من آمن فإنّه يؤمن.

وأُورد عليه أنّه مع بُعده يقتضي أنّ من القوم من آمن بعد ذلك، وهو ينافي تقنيطه من إيمانهم.

وقد يقال: المراد ماهو الظّاهر والاستثناء على حدّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿وَاَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَاقَدْ سَلَفَ﴾ النّساء: ٢٣، على ماقاله غير واحد، فيفيد الكلام الإقناط على أتمّ وجه وأبلغه، أي لن يُحدث من قومك إيمانًا ويحصله بَعدُ إلّا من قد أحدثه وحصّله قبل، وذلك ممّا لايمكن، لما فيه من تحصيل الحاصل وإحداث المُحدَث، فإحداث الإيمان وتحصيله بعدُ ممّا لايكون أصلًا.

وفي «الحواشي الشّهابيّة» لو قيل: إنّ الاستثناء منقطع، وأنّ المعنى لايؤمن أحد بعد ذلك غير هؤلاء، لكان معنًى بليغًا، فتدبّر. (١٢: ٤٨)

٨ـ حَتّى اِذَا جَاءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ اٰمَنَ وَمَااٰمَنَ مَعَهُ اِلَّا قَلِيلٌ. هود: ٤٠

الطّباطبائيّ: في قوله: ﴿وَمَااٰمَنَ مَعَهُ﴾ دون أن يقال: وماآمن به، تلويح إلى أنّ المعنى وماآمن بالله مع نوح إلّا قليل، وذلك أنسب بالمقام، وهو مقام ذكر من أنجاه الله من عذاب الغرق، والمِلاك فيه هو الإيمان بالله والخضوع لربوبيّته. وكذا في قوله: (اِلَّا قَلِيلٌ) دون أن يقال: إلّا قليل منهم، بلوغًا في استقلالهم أنّ مَن آمن كان قليلًا في نفسه لابالقياس إلى القوم، فقد كانوا في نهاية القلّة. (١٠: ٢٢٧)

٩ـ اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَاُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَايُظْلَمُونَ شَيْئًا. مريم: ٦٠

الفخرالرّازيّ: واحتجّ أصحابنا بها في أنّ الإيمان غير العمل، لأنّه تعالى قال: ﴿وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ فعطف العمل على الإيمان والمعطوف غير المعطوف عليه.

أجاب الكعبيّ عنه: بأنّه تعالى فرّق بين التّوبة والإيمان، والتّوبة من الإيمان، فكذلك العمل الصّالح يكون من الإيمان وإن فُرّق بينهما.

وهذا الجواب ضعيف، لأنّ عطف الإيمان على التّوبة يقتضي وقوع المغايرة بينهما، لأنّ التّوبة عزم على التّرك، والإيمان إقرار بالله تعالى وهما متغايران، فكذا في هذه الصّورة. (٢١: ٢٣٥)

الآلوسيّ: استثناء منقطع عند الزّجّاج. وقال في «البحر»: ظاهره الاتّصال. وأيّد بذكر الإيمان كون الآية في الكفرة أو عامّة لهم ولغيرهم، لأنّ مَن آمن لايقال إلّا لمن كان كافرًا إلّا بحسب التّغليظ، وحمل الإيمان على الكامل خلاف الظّاهر، وكذا كون المراد إلّا مَن جمع التّوبة والإيمان.

وقيل: المراد من «الإيمان» الصّلاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، ويكون ذكره في مقابلة إضاعة الصّلاة، وذكر العمل الصّالح في

مقابلة اتّباع الشّهوات. (١٦: ١١٠)

آمَنُوا

١ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... البقرة: ٦٢

ابن عبّاس: الّذين آمنوا قبل مبعث محمّد بعيسى عليه السلام، مع البراءة عن أباطيل اليهود والنّصارى. (الفخر الرّازيّ ٣: ١٠٤)

السّدّيّ: أنّهم الحنيفيّون ممّن لم يلحق الرّسول صلى الله عليه وآله كزيد بن عمرو بن نفيل، وقسّ بن ساعدة، وورقة بن نوفل ومن لحقه كأبي ذرّ وبحيرى، ووفد النّجاشيّ الّذين كانوا ينتظرون البعثة. (الآلوسيّ ١: ٢٧٨)

أنّهم المؤمنون بموسى إلى أن جاء عيسى عليه السلام فآمنوا به. (الآلوسيّ ١: ٢٧٨)

هو سلمان الفارسيّ وأصحابه النّصارى الّذين كان قد تنصّر على أيديهم قبل مبعث رسول الله، وكانوا قد أخبروه بأنّه سيبعث، وأنّهم يؤمنون به إن أدركوه. (الطّبرسيّ ١: ١٢٦)

الثّوريّ: هم الّذين يؤمنون باللّسان دون القلب وهم المنافقون. فذكر المنافقين ثمّ اليهود والنّصارى والصّابئين، فكأنّه تعالى قال: هؤلاء المبطلون كلّ من أتى منهم بالإيمان الحقيقيّ صار من المؤمنين عند الله. (الفخر الرّازيّ ٣: ١٠٤)

الطّوسيّ: هم المصدّقون برسول الله صلى الله عليه وآله بما آتاهم من الحقّ من عند الله. (١: ٢٨٠)

نحوه القرطبيّ (١: ٤٣٢)، ورشيد رضا (١: ٣٣٥).

الزّمخشريّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بألسنتهم من غير مواطأة القلوب وهم المنافقون. (١: ٢٨٥)

مثله النّسفيّ. (١: ٥٢)

الطّبرسيّ: اختلف في هؤلاء المؤمنين مَن هُم؟

فقال قوم: هم الّذين آمنوا بعيسى ثمّ لم يتهوّدوا ولم يتنصّروا ولم يَصبأوا، وانتظروا خروج محمّد صلى الله عليه وآله.

وقيل: هم طلّاب الدّين، منهم حبيب النّجّار و...

وقيل: هم مؤمنوا الأُمم الماضية.

وقيل: هم المؤمنون من هذه الأُمّة. (١: ١٢٦)

الفخر الرّازيّ: اختلف المفسّرون في المراد منه، وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ٦٢، فإنّ ذلك يقتضي أن يكون المراد من «الإيمان» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير المراد منه في قوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾. ونظيره في الإشكال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ النّساء: ١٣٦، فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوهًا:

أحدها وثانيها: [قول ابن عبّاس، والثّوريّ وقد تقدّم]

وثالثها: المراد من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هم المؤمنون بمحمّد صلى الله عليه وآله في الحقيقة، وهو عائد إلى الماضي، ثمّ قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾ يقتضي المستقبل، فالمراد: الّذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك، واستمرّوا عليه في المستقبل، وهو قول المتكلّمين. (٣: ١٠٤)

الآلوسيّ: وفي المراد بـ(الَّذِينَ آمَنُوا) هنا أقوال: والمرويّ عن سفيان الثّوريّ أنّهم المؤمنون بألسنتهم،

وهم المنافقون، بدليل انتظامهم في سلك الكفَرة. والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النّفاق للتّصريح بأنّ تلك المرتبة وإن عبّر عنها بالإيمان لاتُجديهم نفعًا ولاتنقذهم من ورطة الكفر قطعًا. [ثمّ ذكر قول السُّدّيّ، إلى أن قال:]

وقيل: إنّهم المتديّنون بدين محمّد ﷺ مخلصين أو منافقين ـ واختاره القاضي ـ وكأنّ سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد: (مَنْ آمَنَ) فإنّ ذلك يقتضي أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر، وأقلّ الأقوال مؤنة أوّلها. (١: ٢٧٨)

وهنا أبحاث أُخرى تقدّم في «آمَنَ» فراجع.

٢ـ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. البقرة: ٨٢

ابن عبّاس: والمراد بـ(الَّذِينَ اٰمَنُوا) أُمّة محمّد ﷺ ومؤمنو الأُمم قبله. (أبوحيّان ١: ٢٧٩)

ابن زَيْد: هو خاصّ بالنّبيّ ﷺ وأُمّته.

(أبوحيّان ١: ٢٧٩)

٣ـ يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ. البقرة: ١٠٤

ابن عبّاس: حيث جاء هذا الخطاب فالمراد به أهل المدينة، وحيث ورد (يَا اَيُّهَا النَّاسُ) فالمراد أهل مكّة. (أبوحيّان ١: ٣٣٨)

الفَخْرالرّازيّ: اعلم أنّ الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ في ثمانية وثمانين موضعًا من القرآن. قال ابن عبّاس: وكان يخاطب في التّوراة بقوله: «ياأيّها المساكين» فكأنّه سبحانه وتعالى لمّا خاطبهم أوّلًا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرًا، حيث قال: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ البقرة: ٦١، وهذا يدلّ على أنّه تعالى لمّا خاطب هذه الأُمّة بالإيمان أوّلًا فإنّه تعالى يُعطيهم الأمان من العذاب في النّيران يوم القيامة، وأيضًا فاسم «المؤمن» أشرف الأسماء والصّفات، فإذا كان يخاطبنا في الدّنيا بأشرف الأسماء والصّفات فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات. (٣: ٢٢٣)

النَّيسابوريّ: [مثل الفَخْرالرّازيّ وأضاف:]

وقيل: آمَنوا على الغيبة نظرًا إلى المُظهر وهو (الَّذين) ولو قيل: آمنتم نظرًا إلى النّداء جاز من حيث العربيّة. (١: ٣٩٦)

أبوحَيّان: هذا أوّل خطاب خوطب به المؤمنون في هذه السّورة بالنّداء الدّالّ على الإقبال عليهم؛ وذلك أنّ أوّل نداء جاء أتى عامًّا ﴿يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ البقرة: ٢١، وثاني نداء أتى خاصًّا ﴿يَا بَنِي اِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا﴾ البقرة: ٤٠، وهي الطّائفة العظيمة الّتي اشتملت على الملّتين اليهوديّة والنّصرانيّة، وثالث نداء لأُمّة محمّد ﷺ فكان أوّل نداء عامًّا أُمروا فيه بأصل الإسلام، وهو عبادة الله. وثاني نداء ذُكّروا فيه بالنّعم الجزيلة، وتعبّدوا بالتّكاليف الجليلة وخُوّفوا من حلول النّقم الوبيلة. وثالث نداء عُلّموا فيه أدبًا من آداب الشّريعة مع نبيّهم إذ قد حصلت لهم عبادة الله والتّذكير بالنّعم والتّخويف من النّقم والاتّعاظ بمن سبق من الأُمم، فلم يبق إلّا ماأُمروا به على سبيل التّكميل، من تعظيم من كانت هدايتهم على يديه والتّبجيل.

والخطاب بـ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ متوجّه إلى مَن بالمدينة من المؤمنين. قيل: ويحتمل أن يكون إلى كلّ مؤمن في عصره. (١: ٣٢٨)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أوّل مورد في القرآن ورد فيه خطاب المؤمنين بلفظة ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهو واقع في القرآن خطابًا في نحو من خمسة وثمانين موضعًا، والتّعبير عن المؤمنين بلفظة (الَّذِينَ آمَنُوا) بنحو الخطاب أو بغير الخطاب ممّا يختصّ بهذه الأُمّة، وأمّا الأُمم السّابقة فيعبّر عنهم بلفظة القوم، كقوله: ﴿قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ﴾ هود: ٨٩، وقوله: ﴿قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ﴾ هود: ٨٨، وقوله: ﴿أَصْحَابِ مَدْيَنَ﴾ التّوبة: ٧٠، ﴿وَأَصْحَابَ الرَّسِّ﴾ الفرقان: ٣٨، ﴿بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ البقرة: ٨٣، و﴿يَابَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ البقرة: ٤٠، فالتّعبير بلفظه: (الَّذِينَ آمَنُوا) ممّا يختصّ التّشرّف به بهذه الأُمّة، غير أنّ التّدبّر في كلامه تعالى يُعطي أنّ التّعبير بلفظة (الَّذِينَ آمَنُوا) يراد به في كلامه تعالى غير ما يُراد بلفظة المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ النّور: ٣١، بحسب المصداق، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ المؤمن: ٧، ٨، فجعل استغفار الملائكة وحملة العرش أوّلًا (لِلَّذِينَ آمَنُوا) ثمّ بدّله ثانيًا من قوله: ﴿لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا﴾ والتّوبة هي الرّجوع، ثمّ علّق دعاءهم بالـ(الَّذِينَ آمَنُوا) وعطف عليهم (آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ).

ولو كان هؤلاء المحكيّ عنهم بـ(الَّذِينَ آمَنُوا) هم أهل الإيمان برسول الله ﷺ كيف ما كانوا، كان (الَّذِينَ آمَنُوا) شاملًا للجميع من الآباء والأبناء والأزواج، ولم يبق للعطف والتّفرقة محلّ، وكان الجميع في عرض واحد ووقعوا في صفّ واحد.

ويستفاد هذا المعنى أيضًا من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ الطّور: ٢١، فلو كان ذُرّيّتهم الّذين اتّبعوهم بإيمان مصداقًا للّذين آمنوا في كلامه تعالى، لم يبق للإلحاق وجه. ولو كان قوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ قرينة على إرادة أشخاص خاصّة من الّذين آمنوا ـ وهم كلّ جمع من المؤمنين بالنّسبة إلى ذرّيّتهم المؤمنين ـ لم يبق للإلحاق أيضًا وجه، ولا لقوله: ﴿وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، وجه صحيح إلّا في الطّبقة الأخيرة الّتي لاذرّيّة بعدهم يتّبعونهم بإيمان، فهم يُلحقون بآبائهم.

وهذا وإن كان معنًى معقولًا إلّا أنّ سياق الآية وهو سياق التّشريف يأبى ذلك، لعود المعنى على ذلك التّقدير إلى مثل معنى قولنا: المؤمنون بعضهم من بعض أو بعضهم يلحق ببعض، وهم جميعًا في صفّ واحد من غير شرافة للبعض على البعض ولاللمتقدّم على المتأخّر، فإنّ المِلاك هو «الإيمان» وهو في الجميع واحد، وهذا مخالف لسياق الآية الدّالّ على نوع كرامة وتشريف للسّابق بإلحاق ذرّيّته به، فقوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾ قرينة

على إرادة أشخاص خاصّة بقوله: (آلّذِينَ آمَنُوا) وهم السّابقون الأوّلون في الإيمان برسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار في يوم العُسرة. فكلمة (آلّذِينَ آمَنُوا) كلمة تشريف يراد بها هؤلاء، ويشعر بذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ...وَالَّذِينَ جَاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَاتَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ الحشر: ٨ ـ ١٠، فلو كان مصداق قوله: (الَّذِينَ آمَنُوا) عين مصداق قوله: ﴿الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ كان من وضع الظّاهر موضع المضمر من غير وجه ظاهر.

ويشعر بما مرّ أيضًا قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ... وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح: ٢٩.

فقد تحصّل أنّ الكلمة كلمة تشريف تختصّ بالسّابقين الأوّلين من المؤمنين، ولايبعد جريان نظير الكلام في لفظة (الَّذِينَ كَفَرُوا) فيراد به السّابقون في الكفر برسول الله ﷺ من مشركي مكّة وأترابهم، كما يشعر به أمثال قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ...﴾ البقرة: ٦.

فإن قلت: فعلى ما مرّ يختصّ الخطاب بـ(الَّذِينَ آمَنُوا) بعدّة خاصّة من الحاضرين في زمان النّبيّ ﷺ، مع أنّ القوم ذكروا أنّ هذه خطابات عامّة لزمان الحضور وغيره، والحاضرين الموجودين في عصر النّبيّ ﷺ وغيرهم وخاصّة بناءً على تقريب الخطاب بنحو القضيّة الحقيقيّة؟

قلت: نعم هو خطاب تشريفيّ يختصّ بالبعض، لكن ذلك لايوجب اختصاص التّكاليف المتضمّن لها الخطاب بهم، فإنّ لسعة التّكليف وضيقه أسبابًا غير مايوجب سعة الخطاب وضيقه من الأسباب، كما أنّ التّكاليف المجرّدة عن الخطاب عامّة وسيعة من غير خطاب؛ فعلى هذا يكون تصدير بعض التّكاليف بخطاب ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من قبيل تصدير بعض آخر من الخطابات بلفظ ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ و﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ مبنيًّا على التّشريف، والتّكليف عامّ، والمراد وسيع. ومع هذا كلّه لايوجب ماذكرناه من الاختصاص التّشريفيّ عدم إطلاق لفظة (الَّذِينَ آمَنُوا) على غير هؤلاء المختصّين بالتّشريف أصلًا إذا كانت هناك قرينة تدلّ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ النّساء: ١٣٧، وقوله تعالى: حكايةً عن نوح: ﴿وَمَاأَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ هود: ٢٩. (١: ٢٤٥)

٤ـ ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللهُ وَكَانَ اللهُ بِهِمْ عَلِيمًا.﴾ النّساء: ٣٩

الطَّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه: أيّ شيء على هؤلاء الّذين ينفقون أموالهم رئاء النّاس ولايؤمنون بالله ولاباليوم الآخر، لو آمنوا بالله واليوم الآخر؟ لو صدّقوا بأنّ الله واحد لاشريك له، وأخلصوا له التّوحيد وأيقنوا بالبعث بعد المات، وصدّقوا بأنّ الله مجازيهم بأعمالهم يوم القيامة. (٥: ٨٨)

الطُّوسيّ: معنى قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ..﴾ الاحتجاج على المتخلّفين عن الإيمان باللّٰه واليوم الآخر بما عليهم فيه ولهم، وذلك أنّه يجب على الإنسان أن يحاسب نفسه فيما عليه وله، فإذا ظهر له ماعليه في فعل المعصية من استحقاق العقاب اجتنبها، وماله في تركها من استحقاق الثّواب عَمِل في ذلك من الاختيار له، أو الانصراف عنه.

وفي ذلك دلالة على بطلان قول الْمُجَبِّرة: في أنّ الكافر لايقدر على الإيمان، لأنّ الآية نزلت على أنّه لاعذر للكفّار في ترك الإيمان، ولو كانوا غير قادرين لكان فيه أوضح العذر لهم، ولما جاز أن يقال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ﴾ لأنّهم لايقدرون عليه، كما لايجوز أن يقال لأهل النّار: ماذا عليهم لو خرجوا منها إلى الجنّة، من حيث لايقدرون عليه، ولايجدون السّبيل إليه، ولذلك لايجوز أن يقال للعاجز: ماذا عليه لو كان صحيحًا، ولاللفقير: ماذا عليه لو كان غنيًّا.

وموضع (ذَا) يحتمل من الإعراب وجهين:

أحدهما: أن يكون رفعًا، لأنّه في موضع «الّذي» وتقديره: ماالّذي عليهم لو آمنوا.

الثّاني: لاموضع له، لأنّه مع (مَا) بمنزلة اسم واحد، وتقديره: وأيّ شيءٍ عليهم لو آمنوا باللّٰه.

ففي الآية تقريع على ترك الإيمان باللّٰه واليوم الآخر، وتوبيخ على الإنفاق ممّا رزقهم اللّٰه في غير أبواب البِرّ وسبيل الخير، على وجه الإخلاص دون الرّياء.

(٣: ١٩٨)

الزَّمَخْشَريّ: وأيّ تبعة ووبال عليهم في الإيمان والإنفاق في سبيل اللّٰه؟ والمراد الذّمّ والتّوبيخ، وإلّا فكلّ منفعة ومفلحة في ذلك، وهذا كما يقال للمنتقِم: ماضرّك لو عفوت؟ وللعاقّ: ماكان يرزؤك لو كنت بارًّا؟ وقد علم أنّه لامضرّة ولامرزأة في العفو والبرّ، ولكنّه ذمّ وتوبيخ، وتجهيل بمكان المنفعة. (١: ٥٢٧)

مثله النّسَفيّ. (١: ٢٢٥)

ابن عَطيّة: وكأنّ هذا الكلام يقتضي أنّ «الإيمان» متعلّق بقدرتهم ومن فعلهم، ولايقال لأحد: ماعليك لو فعلت، إلّا فيما هو مقدور له. وهذه شبهة للمعتزلة، والانفصال عنها أنّ المطلوب إنّما هو تكسّبهم واجتهادهم وإقبالهم على الإيمان، وأمّا الاختراع فاللّٰه المنفرد به. وفي هذا الكلام تفجّع ماعليهم، واستدعاء جميل، يقتضي حيطة وإشفاقًا. (٢: ٥٣)

الطَّبْرِسيّ: أي أيّ شيءٍ عليهم ﴿لَوْ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ﴾، قطع اللّٰه سبحانه بهذا عذر الكفّار في العدول عن الإيمان، وأبطل به قول من قال: إنّهم لايقدرون على الإيمان، لأنّه لايحسن أن يقال للعاجز عن الشّيء: ماذا عليك لو فعلت كذا؟ فلايقال للقصير: ماذا عليك لو كنت طويلًا؟ وللأعمى: ماذا عليك لو كنت بصيرًا؟

وقيل: معناه: ماذا عليهم لو جمعوا إلى إنفاقهم الإيمان باللّٰه لينفعهم الإنفاق. (٢: ٤٧)

الفَخْرالرّازيّ: احتجّ القائلون بأنّ «الإيمان» يصحّ على سبيل التّقليد بهذه الآية، فقالوا: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوا﴾ مشعر بأنّ الإتيان بالإيمان في غاية السّهولة، ولوكان الاستدلال معتبرًا لكان في غاية

الصّعوبة، فإنّا نرى المستدلّين تفرغ أعمارهم ولايتمّ استدلالهم، فدلّ هذا على أنّ التّقليد كاف.

أجاب المتكلّمون بأنّ الصّعوبة في التّفاصيل، فأمّا الدّلائل على سبيل الجملة فهي سهلة، واعلم أنّ في هذا البحث غورًا.

احتجّ جمهور المعتزلة بهذه الآية، وضربوا له أمثلة.

قال الجُبّائيّ: ولو كانوا غير قادرين، لم يجز أن يقول الله ذلك، كما لايقال لمن هو في النّار معذّب: ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنّة، وكما لايقال للجائع الّذي لايقدر على الطّعام: ماذا عليه لو أكَلَ.

وقال الكَعبيّ: لايجوز أن يُحدِث فيه الكفر ثمّ يقول: ماذا عليه لو آمن، كما لايقال لمن أمرضه: ماذا عليه لو كان صحيحًا، ولايقال للمرأة: ماذا عليها لو كانت رجلًا، وللقبيح: ماذا عليه لو كان جميلًا. وكما لايحسن هذا القول من العاقل كذا لايحسن من الله تعالى، فبطل بهذا مايقال: إنّه وإن قبح من غيره، لكنّه يحسن منه، لأنّ المُلك مُلكه.

وقال القاضي عبد الجبّار: إنّه لايجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتّصرّف في الضّيعة، ويحبسه من حيث لايتمكّن من مفارقة الحبس، ثمّ يقول له: ماذا عليك لو تصرّفت في الضّيعة، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيهًا دلّ على أنّ ذلك غير جائز على الله تعالى، فهذا جملة ماذكروه من الأمثلة.

واعلم أنّ التّمسّك بطريقة المدح والذّمّ والثّواب والعقاب قد كثر للمعتزلة، ومعارضتهم بمسألتي العلم والدّاعي قد كثرت، فلاحاجة إلى الإعادة. (١٠: ١٠٠)

نحوه النّيسابوريّ. (٥: ٤١)

القُرطُبيّ: أي صدّقوا بواجب الوجود، وبما جاء به الرّسول من تفاصيل الآخرة. (٥: ١٩٤)

البَيْضاويّ: أي وماالّذي عليهم، أو أيّ تبعة تحيق بهم بسبب الإيمان والإنفاق في سبيل الله، وهو توبيخ لهم على الجهل بمكان المنفعة، والاعتقاد في الشّيء على خلاف ماهو عليه، وتحريض على الفكر لطلب الجواب لعلّه يؤدّي بهم إلى العلم بما فيه من الفوائد الجليلة والعوائد الجميلة، وتنبيه على أنّ المدعوّ إلى أمر لاضرر فيه ينبغي أن يُجيب إليه احتياطًا، فكيف إذا تضمّن المنافع.

وإنّما قدّم «الإيمان» هاهنا وأخّره في الآية الأُخرى [النّساء: ٣٨] لأنّ القصد بذكره إلى «التّحضيض» هاهنا، و«التّعليل» ثمّ. (١: ٢٢٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٢٠٨)

أبوحَيّان: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللهُ﴾ ظاهر هذا الكلام أنّه ملتحم لحمة واحدة، والمراد بذلك ذمّهم وتوبيخهم وتجهيلهم بمكان سعادتهم، وإلّا فكلّ الفلاح والمنفعة في اتّصافهم بما ذكر تعالى.

فعلى هذا الظّاهر يحتمل أن يكون الكلام جملتين، وتكون (لَوْ) على بابها من كونها حرفًا لما كان سيقع لوقوع غيره، والتّقدير: وماذا عليهم في الإيمان بالله واليوم الآخر والإنفاق في سبيل الله، لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا ممّا رزقهم الله، لحصلت لهم السّعادة، ويحتمل أن يكون جملة واحدة وذلك على مذهب من يثبت أنّ (لَوْ) تكون مصدريّة في معنى «أن» كأنّه قيل:

وماذا عليهم أن آمنوا، أي في الايمان بالله، ولاجواب لها إذ ذاك، فيكون كقوله:

وماذا عليه أن ذكرت أو انسًا

كغزلان رمل في محاريب أقيال

قالوا: ويجوز أن يكون قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ﴾ مستقلًّا لاتعلّق له بما بعده، بل مابعده مستأنف، أي وماذا عليهم يوم القيامة من الوبال والنّكال باتّصافهم بالبخل وتلك الأوصاف المذمومة، ثمّ استأنف وقال: (لَوْ آمَنُوا) وحذف جواب (لَوْ). وقال ابن عَطيّة: وجواب (لَوْ) في قوله: (مَاذَا) فهو جواب مقدّم، انتهى.

فإن أراد ظاهر هذا الكلام فليس موافقًا لكلام النّحويّين، لأنّ الاستفهام لايقع جواب (لَوْ) ولأنّ قولهم: أكرمتك لو قال زيد، إن ثبت أنّه من كلام العرب حمل على أنّ «أكرمتك» دالّ على الجواب لاجواب، كما قالوا في قولهم: أنت ظالم إن فعلت، وإن أراد تفسير المعنى فيمكن ماقاله.

(وَمَاذَا) يحتمل أن تكون كلّها استفهامًا والخبر في (عَلَيْهِمْ) ويحتمل أن يكون (مَا) هو الاستفهام و(ذَا) بمعنى الّذي وهو الخبر، و(عَلَيْهِمْ) صلة (ذَا). وإذا كان ﴿لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ من متعلّقات قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ﴾ كان في ذلك تفجّع عليهم واحتياط وشفقة، وقد تعلّقت المعتزلة بذلك.

قال أبو بكر الرّازيّ: تدلّ على بطلان مذهب الجهميّة أهل الجبر، لأنّهم لو لم يكونوا مستطيعين للإيمان بالله والإنفاق لما جاز أن يقال ذلك فيهم، لأنّ عذرهم واضح وهو أنّهم غير متمكّنين ممّا دُعُوا إليه ولاقادرين، كما لايقال للأعمى: ماذا عليه لو أبصر، ولا يقال للمريض: ماذا عليه لو كان صحيحًا. وفي ذلك أوضح دليل على أنّ الله قد قطع عذرهم في فعل ماكلّفهم من الايمان وسائر الطّاعات، وأنّهم متمكّنون من فعلها، انتهى كلامه.

وهو قول المعتزلة. والمذاهب في هذا أربعة كما تقرّر: الجبريّة، والقدريّة، والمعتزلة، وأهل السّنّة.

قال ابن عَطيّة: والانفصال عن شبهة المعتزلة أنّ المطلوب إنّما هو تكسّبهم واجتهادهم وإقبالهم على الإيمان، وأمّا الاختراع فالله المنفرد به، انتهى.

ولمّا وصفهم تعالى بتلك الأوصاف المذمومة كان فيه التّرقّي من وصف قبيح إلى أقبح منه، فبدأ أوّلًا بالبخل ثمّ بالأمر به ثمّ بكتمان فضل الله ثمّ بالإنفاق رياء ثمّ بالكفر بالله وباليوم الآخر، ولمّا وبّخهم وتلطّف في استدعائهم بدأ بالايمان بالله واليوم الآخر، إذ بذلك تحصل السّعادة الأبديّة، ثمّ عطف عليه «الإنفاق» أي في سبيل الله، إذ به يحصل نفي تلك الأوصاف القبيحة من البخل والأمر به، وكتمان فضل الله والإنفاق رئاء النّاس. (٣: ٢٤٩)

أبوالسُّعود: [ذكر مثل البَيْضاويّ وأضاف:]

وتقديم الإيمان بهما [بالله واليوم الآخر] لأهمّيّته في نفسه، ولعدم الاعتداد بالإنفاق بدونه. وأمّا تقديم إنفاقهم رئاء النّاس على عدم إيمانهم بهما [النّساء: ٣٨] مع كون المؤخّر أقبح من المقدّم، فلرعاية المناسبة بين إنفاقهم ذلك وبين ماقبله من بُخلهم، وأمرهم للنّاس به.

(١: ٣٤١)

الآلوسيّ: [ذكر مثل البَيْضاويّ وأضاف:]

وفي الكلام ردّ على الجبريّة، إذ لايقال مثل ذلك لمن

لااختيار له ولاتأثير أصلًا في الفعل، ألاترى أنّ من قال للأعمى: ماذا عليك لو كنت بصيرًا؟ وللقصير: ماذا عليك لو كنت طويلًا؟ نسب إلى مايكره.

واستدلّ به القائلون بجواز إيمان المقلّد أيضًا، لأنّه مشعر بأنّ الإيمان في غاية السّهولة، ولو كان الاستدلال واجبًا لكان في غاية الصّعوبة.

وأُجيب بعد تسليم الإشعار بأنّ الصّعوبة في التّفاصيل ـ وليست واجبة ـ وأمّا الدّلائل على سبيل الإجمال فسهلة وهي الواجبة. و(لَوْ) إمّا على بابها، والكلام محمول على المعنى، أي لو آمنوا لم يضرّهم. وإمّا بمعنى أن المصدريّة ـ كما قال أبو البقاء ـ وعلى الوجهين لااستئناف.

وجُوّز أن تكون الجملة مستأنفة وجوابها مقدّر، أي حصلت لهم السّعادة ونحوه.

وإنّما قدّم «الإيمان» هاهنا وأخّر في الآية المتقدّمة [النّساء: ٣٨] لأنّه ثمّة ذكر لتعليل ماقبله، من وقوع مصارفهم في دنياهم في غير محلّها، وهنا للتّحريض، فينبغي أن يبدأ فيه بالأهمّ فالأهمّ.

ولو قيل: أخّر «الإيمان» هناك وقدّم «الإنفاق» لأنّ ذلك الإنفاق كان بمعنى الإسراف الّذي هو عديل البخل، فأخّر الإيمان لئلّا يكون فاصلًا بين التّذييلين، لكان له وجه لاسيّما إذا قلنابالعطف. (٥: ٣١)

رَشيد رضا: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ...﴾ قال الأُستاذ الإمام، مامثاله مع زيادة وإيضاح: أي ماالّذي كان يُصيبهم من الضّرر لو آمنوا وأنفقوا. وهذا الكلام موجّه إلى جميع المكلّفين المخاطبين بالقرآن، وكان أكثر العرب يؤمنون قبل البعثة بالله تعالى، وكونه هو الّذي خلق السّماوات والأرض ومابينهما، ومنهم من كان يؤمن بحياة أُخرى بعد الموت، وكانوا مع ذلك مشركين، وإيمانهم على غير الوجه الصّحيح، وكذلك أهل الكتاب كانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولكنّ الشّرك كان قد تغلغل فيهم أيضًا؛ فالمراد الإيمان الصّحيح مع الإذعان الّذي يظهر أثره في العمل.

و«لَوْ» على معناها، وجوابها محذوف دلّ عليه ماقبله من الاستفهام، والكلام مسوق مساق التّعجّب من حالهم في إنفاق المال وعمل الإحسان لوجه الله عزّوجلّ، وابتغاء رضوانه وثوابه في الآخرة. والمراد من التّعجّب إثارة عجب النّاس من حالهم؛ إذ لو أخلصوا لما فاتهم منفعة الدّنيا، ولفازوا مع ذلك بسعادة العُقبى. وكثيرًا مايفوت المُرائيّ غرضه من التّقرّب إلى النّاس وامتلاك قلوبهم وتسخيرهم لخدمته أو الثّناء عليه، ويفوز بذلك المخلص الّذي يُخفي العمل من حيث لايطلبه ولايحتسبه، ففي هذه الحالة يكون للمخلص سعادة الدّارين، ويرجع المُرائيّ بخُفّي حنين، بل يكون قد خسر الدّنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين.

فجهلُ المرائين جدير بأن يُتعجّب منه، لأنّه جهلٌ بالله وجهل بأحوال النّاس، ولو آمنوا وأخلصوا وأحسنوا ووثقوا بوعد الله ووعيده لكان هذا الإيمان كنز سعادة لهم، فإنّ من يحسن موقنًا أنّ المال والجاه من فضل الله على العبد وأنّه ينبغي أن يتقرّب بهما إليه تعلو همّته فتهون عليه المصاعب والنّوائب، ويكون هذا الإيمان الصّحيح عوضًا له من كلّ فائت، وسلْوى في كلّ مصاب،

وفاقد الإيمان الحقيقيّ عُرضة للغمّ واليأس من كلّ خير عند مايرى خيبة أمله وكذب ظنّه في النّاس، فإذا وقع في مصاب عظيم كفقد المال ـ ولاسيّما إذا ذهب كلّ ماله وأمسى فقيرًا ولم ينقذه النّاس ولابالوا به ـ فإنّ الغمّ والقهر ربّما أماتاه جزعًا لاصبرًا، وربّما يخع نفسه وانتحر بيده، ولذلك يكثر الانتحار من فاقدي الإيمان.

وأمّا المؤمن فإن أقلّ مايؤتاه في المصائب هو الصّبر والسّلوى فيكون وَقْعُ المصيبة على نفسه أخفّ، وثواء الحزن في قلبه أقلّ، وأكثره أن تكون المصيبة في حقّه رحمة، وتتحوّل النّقمة فيها نعمة، بما يستفيد فيها من الاختبار والتّمحيص، وكمال العبرة والتّهذيب ـ أقول: وقد بيّنّا هذا في تفسير آيات من سورة آل عمران ولاسيّما قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ آل‌عمران: ١٣٧ـ١٤١، فتراجع من ص ١٣٧ ـ ١٥٢، من جزء التّفسير الرّابع مع ماقي معناها. وقال بعضهم في تفسير: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ لقمان: ٢٠، أنّ النّعم الباطنة هي المصائب الّتي يستفيد منها المؤمن زيادة الإيمان والاعتبار ـ على أنّ المؤمنين المحسنين المخلصين يكونون أبعد عن النّوائب والمصائب من غيرهم، وقد يبتلي الله المؤمن ويمتحن صبره فيُعطيه إيمانه من الرّجاء بالله تعالى ماتُخالط حلاوته مرارة المصيبة حتّى تغلبها أحيانًا، وإنّ من النّاس من يعظم رجاؤه بالله وصبره على حُكمه ورضاه بقضائه، واعتقاده أنّه ماابتلاه إلّا ليربّيه ويعظم أجره، حتّى أنّه ليأنس بالمصيبة ويتلذّذ بها. وهذا قليل نادر، ولكنّه واقع. (٥: ١٠٢)

نحوه المَراغيّ. (٥: ٤٠)

الطَّباطَبائيّ: استفهام للتّأسّف أو التّعجّب، وفي الآية دلالة على أنّ الاستنكاف عن الإنفاق في سبيل الله ناشئ عن فقدان التّلبّس بالإيمان بالله واليوم الآخر حقيقة، وإن تلبّس به ظاهرًا. (٤: ٣٥٥)

٥ ـ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... النّساء: ١٣٦

أبوالعالية: هذا خطاب للمؤمنين يقول: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ أي أقيموا وأثبتوا على الإيمان، كما يقال للقائم: قُمْ حتّى أرجع إليك، أي أثبت قائمًا. (البَغَويّ ١: ٥٠٨)

مُجاهِد: أراد بهم المنافقين، يقول: ياأيّها الّذين آمنوا باللّسان آمِنوا بالقلب. (البَغَويّ ١: ٥٠٨)

الحَسَن: معناه ياأيّها الّذين آمنوا داوموا على إيمانكم ويكون هذا خطابًا للمؤمنين.

(الماوَرْديّ ١: ٥٣٦)

الطَّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بمن قبل محمّد من الأنبياء والرّسل، وصدّقوا بما جاؤوهم به من عند الله (آمِنُوا بِاللهِ...) يقول: صدّقوا بالله وبمحمّد رسوله، أنّه لله رسول مرسَل إليكم، وإلى سائر الأُمم قبلكم...

فإن قال قائل: وماوجه دعاء هؤلاء إلى الإيمان بالله ورسوله وكتبه وقد سمّاهم مؤمنين؟

قيل: إنّه جلّ ثناؤه لم يُسمّهم مؤمنين، وإنّما وصفهم

بأنّهم آمنوا، وذلك وصف لهم بخصوص من التّصديق، وذلك أنّهم كانوا صنفين: أهل توراة مصدّقين بها وبمن جاء بها، وهم مكذّبون بالإنجيل والقرآن وعيسى ومحمّد ﷺ وصنف أهل إنجيل، وهم مصدّقون به وبالتّوراة وسائر الكتب، مكذّبون بمحمّد ﷺ والفرقان، فقال جلّ ثناؤه لهم: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يعني بما هم به مؤمنون من الكتب والرّسل ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ محمّد ﷺ ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ فإنّكم قد علمتم أنّ محمّداً رسول الله تجدون صفته في كتبكم، ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ الّذين تزعمون أنّكم به مؤمنون. فإنّكم لن تكونوا به مؤمنين، وأنتم بمحمّد مكذّبون، لأنّ كتابكم يأمركم بالتّصديق به وبما جاءكم به، فآمِنوا بكتابكم في اتّباعكم محمّدًا، وإلّا فأنتم به كافرون. فهذا وجه أمرهم بالإيمان بما أمرهم بالإيمان به، بعد أن وصفهم بما وصفهم بقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

(٥: ٣٢٦)

الزّجّاج: قيل فيه قولان: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أقيموا على الإيمان بالله، كما قال عزّوجلّ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح: ٢٩، أي وعد من أقام على الإيمان من أصحاب النّبيّ ﷺ الّذين ذكروا في هذه القصّة مغفرةً وأجرًا عظيمًا.

وقيل: يُعنى بهذا المنافقون الّذين أظهروا التّصديق وأسرّوا التّكذيب، فقيل: ياأيّها الّذين أظهروا الإيمان: آمِنوا بالله ورسوله، أي أبطنوا مثل ماأظهرتم. والتّأويل الأوّل أشبه. (٢: ١١٩)

الماوَرْديّ: فإن قيل: كيف قيل لهم (آمِنُوا) وحُكي عنهم أنّهم آمنوا؟ فمن ذلك ثلاثة أجوبة:

أحدها: ياأيّها الّذين آمنوا بمن قبل محمّد من الأنبياء، آمِنوا بالله ورسوله، ويكون ذلك خطابًا لليهود والنّصارى.

الثّاني: معناه ياأيّها الّذين آمنوا بأفواههم آمِنوا بقلوبكم، وتكون خطابًا للمنافقين.

والثّالث: [قول الحسن وقد تقدّم] (١: ٥٣٦)

نحوه النّسَفيّ (١: ٢٥٦)، والبَيْضاويّ (١: ٢٥٠).

الطُّوسيّ: قيل في تأويل أمرِ مَن آمَنَ ـ آمَنَ يؤمِنُ ـ بالله ورسوله ثلاثة أقوال:

أحدها: وهو المعتمد عليه عندنا واللّائق بمذهبنا أنّ المعنى: ياأيّها الّذين آمَنوا في الظّاهر بالإقرار بالله ورسوله، وصدّقوهما، آمِنوا بالله ورسوله في الباطن، ليطابق باطنكم ظاهركم، ويكون الخطاب خاصًّا بالمنافقين الّذين كانوا يُظهرون خلاف مايُبطنون. ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ هو القرآن أمرهم بالتّصديق به، ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾، يعني التّوراة والإنجيل أمرهم بالتّصديق بهما، وأنّهما من عند الله.

والثّاني: مااختاره الجُبّائيّ، والزّجّاج، والبَلخيّ أن يكون ذلك خطابًا لجميع المؤمنين الّذين هم مؤمنون على الحقيقة ظاهرًا أو باطنًا، أمرهم الله تعالى أن يؤمنوا به في المستقبل بأن يستديموا الإيمان، ولاينتقلوا عنه، لأنّ الإيمان الّذي هو التّصديق لايبقى وإنّما يستمرّ بأن يجدّه الإنسان حالًا بعد حال، وهذا وجه جيّد.

الثّالث: مااختاره الطَّبَريّ...[وقد تقدّم] (٣: ٣٥٧)

مثله الطَّبْرِسيّ (٢: ١٢٤)، ونحوه ابن عَطيّة (٢: ١٢٤).

الزَّمَخْشريّ: خطاب للمسلمين، ومعنى (آمِنُوا) أثبتُوا على الإيمان ودُوموا عليه وازدادوه، ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِى اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ المراد به جنس ماأنزل على الأنبياء قبله من الكتب، والدّليل عليه قوله: (وَكُتُبِهِ). وقرئ: (وكتابه) على إرادة الجنس. وقرئ: (نزل) و(أنزل) على البناء للفاعل.

وقيل: الخطاب لأهل الكتاب لأنّهم آمنوا ببعض الكتب والرّسل وكفروا ببعض، وروي أنّه لعبد الله بن سلام وأسد وأسيد ابني كعب وثعلبة بن قيس وسلام ابن أخت عبد الله بن سلام وسلمة ابن أخيه ويامين بن يامين أتوا رسول الله ﷺ وقالوا: يارسول الله إنّا نؤمن بك وبكتابك وموسى والتّوراة وعُزَير، ونكفر بما سواه من الكتب والرّسل، فقال عليه الصّلاة والسّلام: «بل آمنوا بالله ورسوله محمّد وكتابه القرآن وبكلّ كتاب كان قبله»، فقالوا: لانفعل، فنزلت، فآمنوا كلّهم.

وقيل: هو للمنافقين، كأنّه قيل: ياأيّها الّذين آمنوا نفاقًا آمِنوا إخلاصًا.

فإن قلت: كيف قيل لأهل الكتاب ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِى اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ وكانوا مؤمنين بالتّوراة والإنجيل؟

قلت: كانوا مؤمنين بهما فحسب، وماكانوا مؤمنين بكلّ ماأنزل من الكتب، فأُمروا أن يؤمنوا بالجنس كلّه، ولأنّ إيمانهم ببعض الكتب لايصحّ إيمانًا به، لأنّ طريق الإيمان به هو المعجزة، ولااختصاص لها ببعض الكتب دون بعض، فلو كان إيمانهم بما آمنوا به لأجل المعجزة لآمنوا به كلّه، فحين آمنوا ببعضه علم أنّهم لم يعتبروا المعجزة فلم يكن إيمانهم إيمانًا، وهذا الّذي أراد عزّوجلّ في قوله: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ اَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا* اُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١. (١: ٥٧١)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ مشعر بأنّه أمر بتحصيل الحاصل، لاشكّ أنّه محال، فلهذا السّبب ذكر المفسّرون فيه وجوهًا، وهي منحصرة في قولين.

الأوّل: أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ المسلمون، ثمّ في تفسير الآية تفريعًا على هذا القول وجوه:

الأوّل: أنّ المراد منه ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا﴾ دُوموا على الإيمان وأثبتوا عليه، وحاصله يرجع إلى هذا المعنى ياأيّها الّذين آمنوا في الماضي والحاضر آمِنوا في المستقبل. ونظيره قوله: ﴿فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَااِلٰهَ اِلَّا اللهُ﴾ محمّد:١٩، مع أنّه كان عالمًا بذلك.

وثانيها: ياأيّها الّذين آمنوا على سبيل التّقليد آمِنوا على سبيل الاستدلال.

وثالثها: ياأيّها الّذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجمليّة آمِنوا بحسب الدّلائل التّفصيليّة.

ورابعها ياأيّها الّذي آمنوا بالدّلائل التّفصيليّة بالله وملائكته وكتبه ورسله آمِنوا بأنّ كنه عظمة الله لاتنتهي إليه عقولكم، وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرّسل لاتنتهي إليها ـ على سبيل التّفصيل ـ

عقولنا.

وخامسها: روي أنّ جماعة من أحبار اليهود جاءُوا إلى النّبيّ ﷺ وقالوا: يارسول الله، إنّا نؤمن بك وبكاتبك وبموسى والتّوراة وعُزَيْر، ونكفر بما سواه من الكتب والرّسل. فقال ﷺ: بل آمنوا بالله وبرسله وبمحمّد وبكتابه القرآن، وبكلّ كتاب كان قبله. فقالوا: لانفعل فنزلت هذه الآية، فكلّهم آمنوا.

القول الثّاني: أنّ المخاطبين بقوله: (آمِنُوا) ليس هم المسلمون، وفي تفسير الآية ـ تفريعًا على هذا القول ـ وجوه:

الأوّل أنّ الخطاب مع اليهود والنّصارى، والتّقدير: ياأيّها الّذين آمنوا بموسى والتّوراة وعيسى والإنجيل آمِنوا بمحمّد والقرآن.

وثانيها: أنّ الخطاب مع المنافقين، والتّقدير: ياأيّها الّذين آمنوا باللّسان آمِنوا بالقلب، ويتأكّد هذا بقوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾. المائدة: ٤١.

وثالثها: أنّه خطاب مع الّذين آمنوا وجه النّهار وكفروا آخره، والتّقدير ياأيّها الّذين آمنوا وجه النّهار آمِنوا أيضًا آخره.

ورابعها: أنّه خطاب للمشركين، تقديره: ياأيّها الّذين آمنوا باللّات والعزّى آمِنوا بالله.

وأكثر العلماء رجّحوا القول الأوّل، لأنّ لفظ «المؤمن» لايتناول عند الإطلاق إلّا المسلمين. [إلى أن قال:]

اعلم أنّه أمر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء: أوّلها: بالله، وثانيها: برسوله، وثالثها: بالكتاب الّذي نزّل على رسوله، ورابعها: بالكتاب الّذي أنزل من قبل، وذكر في الكفر أُمورًا خمسة: فأوّلها: الكفر بالله، وثانيها: الكفر بملائكته، وثالثها: الكفر بكتبه، ورابعها: الكفر برسله، وخامسها: الكفر باليوم الآخر.

وفي الآية سؤالات:

الأوّل: لمَ قدّم في مراتب الإيمان ذكر الرّسول على ذكر الكتاب، وفي مراتب الكفر قلبَ القضيّة؟

الجواب: لأنّ في مرتبة النّزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدّمًا على الرّسول، وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرّسول مقدّمًا على الكتاب.

الثّاني: لمَ ذكر في مراتب الإيمان أُمورًا ثلاثة: الإيمان بالله وبالرّسل وبالكتب، وذكر في مراتب الكفر أُمورًا خمسة: الكفر بالله وبالملائكة وبالكتُب وبالرّسل وباليوم الآخر؟

والجواب: أنّ الإيمان بالله وبالرّسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لامحالة، إذ ربّما ادّعى الإنسان أنّه يؤمن بالله وبالرّسل وبالكتب، ثمّ إنّه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر، ويزعم أنّه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التّأويل، فلمّا كان هذا الاحتمال قائمًا لاجرم نصّ أنّ منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله.

كيف قيل لأهل الكتب: ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ مع أنّهم ماكانوا كافرين بالتّوراة والإنجيل بل مؤمنين بهما؟

الجواب: عنه من وجهين:

الأوّل: أنّهم كانوا مؤمنين بها فقط، وما كانوا مؤمنين بكلّ ماأُنزل من الكتب، فأُمروا أن يؤمنوا بكلّ الكتب المُنْزلة.

الثّاني: أنّ إيمانهم ببعض الكتب دون البعض لايصحّ، لأنّ طريق الإيمان هو المعجزة، فإذا كانت المعجزة حاصلة في الكلّ كان ترك الإيمان بالبعض طعنًا في المعجزة، وإذا حصل الطّعن في المعجزة امتنع التّصديق بشيء منها، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ اَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا * اُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١. (١١: ٧٥)

مثله النّيسابوريّ (٥: ١٦٤)، ونحوه القرطبيّ (٥: ٤١٥)، والخازن (١: ٥١٨)، وأبو حيّان (٣: ٣٧١).

البُرُوسَويّ: خطاب لكافّة المسلمين ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى...﴾ أي اُثبتوا على الإيمان بذلك ودُوموا عليه وازدادوا فيه طمأنينةً ويقينًا، أو آمنوا بما ذكر مفصّلًا بناءً على أنّ إيمان بعضهم إجماليّ.

فإن قلت: لِمَ قيل: ﴿نَزَّلَ عَلٰى رَسُولِهِ﴾ و﴿اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾؟

قلت: لأنّ القرآن نزل منجّمًا مفرّقًا بخلاف الكتب قبله.

فالمراد بالكتاب الأوّل القرآن، وبالثّاني الجنس المنتظم لجميع الكتب السّماويّة، لقوله تعالى: (وَكُتُبِهِ) وبالإيمان به: الإيمان بأنّ كلّ كتاب من تلك الكتب منزّل منه على رسول معيّن لإرشاد أُمّته إلى ماشرع لهم من الدّين بالأوامر والنّواهي، لكن لاعلى أن يراد الإيمان بكلّ واحد من تلك الكتب، بل خصوصيّة ذلك الكتاب، ولاعلى أنّ أحكام تلك الكتب وشرائعها باقية بالكلّيّة، ولاعلى أنّ الباقي منها معتبر بالإضافة إليها، بل على أنّ الإيمان بالكلّ مندرج تحت الإيمان بالكتاب المُنْزَل على رسوله، وأنّ أحكام كلّ منها كانت حقّة ثابتة إلى ورود نسخها، وأنّ مالم ينسخ منها إلى الآن من الشّرائع والأحكام ثابتة من حيث إنّها من أحكام هذا الكتاب الجليل المصون عن النّسخ والتّبديل.

وقيل: الخطاب للمنافقين، كأنّه قيل: ياأيّها الّذين آمَنوا نفاقًا وهو ماكان بالألسنة فقط آمِنوا إخلاصًا وهو ماكان بها وبالقلوب.

وقيل: الخطاب لمؤمني أهل الكتاب، إذ روي أنّ ابن سلّام وأصحابه قالوا: يارسول الله: إنّا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتّوراة وعُزَير ونكفر بما سواه، فنزلت. فالمعنى حينئذ آمِنوا إيمانًا عامًّا شاملًا يعمّ الكتب والرّسل، فإنّ الإيمان بالبعض كلا إيمان. [ثمّ ذكر مراتب الإيمان فلاحظ] (٢: ٣٠٢)

نحوه الآلوسيّ. (٥: ١٧٠)

الطَّباطَبائيّ: أمر المؤمنين بالإيمان ثانيًا بقرينة التّفصيل في متعلّق الإيمان الثّاني، أعني قوله: ﴿بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ﴾، وأيضًا بقرينة الإيعاد والتّهديد على ترك الإيمان بكلّ واحد من هذه التّفاصيل، إنّما هو أمرٌ ببسط المؤمنين إجمال إيمانهم على تفاصيل هذه الحقائق، فإنّها معارف مرتبطة بعضها ببعض، مستلزمة بعضها لبعض، فالله سبحانه لاإله إلّا هو له الأسماء

الحسنى والصّفات العليا، وهي الموجبة لأن يخلق خلقًا ويهديهم إلى مايرشدهم ويسعدهم ثمّ يبعثهم ليوم الجزاء، ولايتمّ ذلك إلّا بإرسال رسل مبشّرين ومنذرين، وإنزال كتب تحكم بينهم فيما اختلفوا فيه وتبيّن لهم معارف المبدإ والمعاد، وأُصول الشّرائع والأحكام.

فالإيمان بواحد من حقائق هذه المعارف لايتمّ إلّا مع الإيمان بجميعها من غير استثناء، والرّدّ لبعضها مع الأخذ ببعض آخر كفرٌ لو أُظهر، ونفاقٌ لو كُتم وأُخفي. ومن النّفاق أن يتّخذ المؤمن مسيرًا ينتهي به إلى ردّ بعض ذلك، كأن يفارق مجتمع المؤمنين ويتقرّب إلى مجتمع الكفّار ويواليهم، ويصدّقهم في بعض مايرمون به الإيمان وأهله، أو يعترضون، أو يستهزؤون به الحقّ وخاصّته، ولذلك عقّب تعالى هذه الآية بالتّعرّض لحال المنافقين، ووعيدهم بالعذاب الأليم.

وماذكرناه من المعنى هو الّذي يقضي به ظاهر الآية، وهو أوجه ممّا ذكره بعض المفسّرين أنّ المراد بقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ ياأيّها الّذين آمنوا في الظّاهر بالإقرار بالله ورسوله آمِنوا في الباطن ليوافق ظاهركم باطنكم. وكذا ماذكره بعضهم أنّ معنى (آمِنُوا) اثبتوا على إيمانكم، وكذا ماذكره آخرون أنّ الخطاب لمؤمني أهل الكتاب، أي ياأيّها الّذين آمنوا من أهل الكتاب آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الّذي نُزّل على رسوله، وهو القرآن.

وهذه المعاني وإن كانت في نفسها صحيحة لكنّ القرائن الكلاميّة ناهضة على خلافها، وأردأ الوجوه آخرها. (٥: ١١١)

٦ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ... النّساء: ١٣٧

ابن عبّاس: دخل في هذه الآية كلّ منافق كان في عهد النّبيّ في البحر والبرّ. (الطّبرسيّ ٢: ١٢٦)

إنّ الآية في المتردّدين، فإنّ المؤمن إذا ارتدّ ثمّ آمن قبلت توبته إلى الثّلاث، ثمّ لايقبل توبته، ويُحكم عليه بالنّار. (أبوحيّان ٣: ٣٧٢)

أبو العالية: هم اليهود والنّصارى أذنبوا في شركهم ثمّ تابوا، فلم تقبل توبتهم، ولو تابوا من الشّرك لقبل منهم. (الطّبريّ ٥: ٣٢٧)

مُجاهِد: إنّ المراد به المنافقون، آمنوا ثمّ ارتدّوا، ثمّ آمنوا ثمّ ارتدّوا، ثمّ ماتوا على كفرهم. (الطّبرسيّ ٢: ١٢٦)

مثله ابن زيد. (الطّبريّ ٥: ٣٢٧)

الحسن: عُني به طائفة من أهل الكتاب أرادوا تشكيك نفر من أصحاب رسول الله فكانوا يُظهرون الإيمان بحضرتهم، ثمّ يقولون: قد عرضت لنا شبهة أُخرى فيكفرون، ثمّ ازدادوا كفرًا بالثّبات عليه إلى الموت. (الطّبرسيّ ٢: ١٢٦)

قَتادَة: عُني بذلك الّذين آمنوا بموسى، ثمّ كفروا بأن عبدوا العِجْل، ثمّ آمنوا ـ يعني النّصارى بعيسى ـ ثمّ كفروا به، ثمّ ازدادوا كفرًا بنبوّة محمّد ﷺ. (الطّوسيّ ٣: ٣٥٩)

الفَرّاء: هم الّذين آمنوا بموسى، ثمّ كفروا من بعده بعُزَيْر، ثمّ آمنوا بعُزَيْر وكفروا بعيسى، وآمنت اليهود

بموسى وكفرت بعيسى. (١: ٢٩٢)

مثله الزّجّاج. (الطّوسيّ ٣: ٣٥٩)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم تأويله: إنّ الّذين آمنوا بموسى ثمّ كفروا به، ثمّ آمنوا ـ يعني النّصارى بعيسى ـ ثمّ كفروا به، ثمّ ازدادوا كفرًا بمحمّد.

وقال آخرون: بل عُني بذلك أهل النّفاق أنّهم آمنوا ثمّ ارتدّوا ثمّ آمنوا ثمّ ارتدّوا، ثمّ ازدادوا كفرًا، بموتهم على كفرهم.

وقال آخرون: بل هم أهل الكتابين: التّوراة والإنجيل أتوا ذنوبًا في كفرهم فتابوا، فلم تقبل منهم التّوبة فيها، مع إقامتهم على كفرهم.

وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية، قول من قال: عني بذلك أهل الكتاب الّذين أقرّوا بحكم التّوراة، ثمّ كذّبوا بخلافهم، إيّاه، ثمّ أقرّ مَن أقرّ منهم بعيسى والإنجيل، ثمّ كذّب به بخلافه إيّاه، ثمّ كذّب بمحمّد ﷺ والفرقان، فازداد بتكذيبه به كفرًا على كفره.

وإنّما قلنا ذلك أولى بالصّواب في تأويل هذه الآية، لأنّ الآية قبلها في قصص أهل الكتابين، أعني قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ﴾ النّساء: ١٣٦، ولا دلالة تدلّ على أنّ قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ منقطع معناه من معنى ما قبله، فإلحاقه بما قبله أولى، حتّى تأتي دلالة دالّة على انقطاعه منه. (٥: ٣٢٧)

الطّوسيّ: [وبعد نقل قول قَتادة، والزّجّاج، وأبو العالية، ومُجاهِد قال:]

وأقوى الأقوال عندنا قول مُجاهِد، لأنّ المؤمن على الحقيقة عندنا لا يجوز أن يكفر، لأنّ الإيمان يستحقّ عليه الثّواب الدّائم، والكفر يستحقّ عليه العقاب الدّائم، بلا خلاف فيهما، والاحتباط عندنا باطل. فلو أجزنا الارتداد بعد الإيمان الحقيقيّ لأدّى إلى اجتماع استحقاق الثّواب الدّائم والعقاب الدّائم، والإجماع بخلافه.

(٣: ٣٥٩)

الفَخْرالرّازيّ: واعلم أنّ فيها أقوالًا كثيرة:

الأوّل: أنّ المراد منه الّذين يتكرّر منهم الكفر بعد الإيمان مرّات وكرّات، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه لا وَقع للإيمان في قلوبهم، إذ لو كان للإيمان وَقعٌ ورتبة في قلوبهم لما تركوه بأدنى سبب، ومن لا يكون للإيمان في قلبه وَقعٌ فالظّاهر أنّه لا يؤمن بالله إيمانًا صحيحًا معتبرًا، فهذا هو المراد بقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ النّساء: ١٣٧، وليس المراد أنّه لو أتى بالإيمان الصّحيح لم يكن معتبرًا، بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الّذي ذكرناه. وكذلك نرى الفاسق الّذي يتوب ثمّ يرجع ثمّ يتوب ثمّ يرجع فإنّه لا يكاد يُرجى منه الثّبات، والغالب أنّه يموت على الفسق، فكذا هاهنا.

الثّاني: قال بعضهم: اليهود آمنوا بالتّوراة وبموسى ثمّ كفروا بعُزَير، ثمّ آمنوا بداوُد، ثمّ كفروا بعيسى، ثمّ ازدادوا كفرًا عند مَقدَم محمّد عليه الصّلاة والسّلام.

الثّالث: قال آخرون: المراد المنافقون، فالإيمان الأوّل إظهارهم الإسلام، وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم، وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم. والإيمان الثّاني هو أنّهم كلّما لقوا جمعًا من المسلمين قالوا: إنّا مؤمنون، والكفر الثّاني هو أنّهم إذا دخلوا على شياطينهم ﴿قَالُوا إِنَّا

مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ﴾ البقرة: ١٤، وازديادهم في الكفر هو جِدّهم واجتهادهم في استخراج أنواع المكر والكيد في حقّ المسلمين. وإظهار الإيمان قد يُسمّى إيمانًا، قال تعالى: ﴿وَلَاتَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ البقرة: ٢٢١.

قال القفّال رحمة الله عليه: وليس المراد بيان هذا العدد، بل المراد تردّدهم، كما قال: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذٰلِكَ لَاإِلَى هٰؤُلَاءِ وَلَاإِلَى هٰؤُلَاءِ﴾ النّساء: ١٤٣، قال: والّذي يدلّ عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ النّساء: ١٣٨.

الرّابع: [قول الحسن، وقد تقدّم] (١١: ٧٨)

مثله النّيسابوريّ (٥: ١٦٦)، ونحوه القُرطُبيّ (٥: ٤١٥)، وأبوحَيّان (٣: ٣٧٢).

الآلوسيّ: [بعد نقل قول الفرّاء والزّجّاج قال:]

وأُجيب بأنّه لم يُرد على هذا قوم بأعيانهم بل الجنس، ويحصل التّبكيت على اليهود الموجودين باعتبار عدّ ماصدر من بعضهم، كأنّه صدر من كلّهم، والّذي يميل القلب إليه أنّ المراد قوم تكرّر منهم الارتداد أعمّ من أن يكونوا منافقين أو غيرهم، ويؤيّده ماأخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه أنّه قال في المرتدّ: إن كنت لمستتيبه ثلاثًا، ثمّ قرأ هذه الآية. وإلى رأي الإمام كرّم الله تعالى وجهه ذهب بعض الأئمّة فقال: يُقتل المرتدّ في الرّابعة ولايُستتاب، وكأنّه أراد أنّه لافائدة في الاستتابة، إذ لامنفعة. (٥: ١٧١)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: لو أُخذت وحدها منقطعة عمّا قبلها ومابعدها كانت دالّة على مايُجازي به الله تعالى أهل الرِّدّة إذا تكرّرت منهم الرِّدّة، بأن آمنوا ثمّ كفروا ثمّ آمنوا ثمّ كفروا ثمّ ازدادوا كفرًا، فالله سبحانه يوعّدهم ـ وحالهم هذا الحال ـ بأنّه لايغفر لهم، ولايهديهم سبيلًا، وليس من المرجوّ منه المتوقّع من رحمته ذلك لعدم استقرارهم على إيمان، وجعلهم أمر الله ملعبة يلعبون بها، ومن كان هذا حاله لم يثبت بالطّبع على إيمان جدّيّ يُقبل منه، وإن كانوا لو آمنوا إيمانًا جدّيًّا شملتهم المغفرة والهداية. فإنّ التّوبة بالإيمان بالله حقيقة ممّا لايردّه الله في حال على ماوعد الله تعالى عباده، وقد تقدّم الكلام فيه، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ﴾ النّساء: ١٧، في الجزء الرّابع من هذا الكتاب.

فالآية تحكم بحرمانهم على مايجري عليه الطّبع والعادة، ولاتأبى الاستثناء لو اتّفق إيمان واستقامة عليه من هذه الطّائفة نادرًا، كما يستفاد من نظير الآية، قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لَايَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ـ إلى أن قال: ـ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ آل‌عمران: ٨٦ ـ ٩٠.

والآيات ـ كماترى ـ تستثني ممّن كفر بعد إيمانه، وقويل بنفي المغفرة والهداية، وهي مع ذلك تنفي قبول توبة من ازداد كفرًا بعد الإيمان، صدر الآيات فيمن كفر بعد الإيمان والشّهادة بحقّيّة الرّسول وظهور الآيات البيّنات، فهو ردّة عنادًا ولجاجًا، والازدياد فيه لايكون إلّا مع استقرار العناد والعتوّ في قلوبهم، وتمكّن الطّغيان

والاستكبار في نفوسهم، ولايتحقّق الرّجوع والتّوبة ممّن هذا حاله عادةً.

هذا مايقتضيه سياق الآية لو أُخذت وحدها كما تقدّم، لكن الآيات جميعًا لاتخلو عن ظهور مّا أو دلالة على كونها ذات سياق واحد متّصلًا بعضها ببعض، وعلى هذا التّقدير يكون قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾، في مقام التّعليل لقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ ـ إلى قوله ـ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ وتكون الآيتان ذواتي مصداق واحد، أي إنّ من يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر هو الّذي آمن ثمّ كفر ثمّ آمن ثمّ كفر ثمّ ازداد كفرًا، ويكون أيضًا هو من المنافقين الّذين تعرّض تعالى لهم في قوله بعد: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ النّساء: ١٣٨، إلى آخر الآيات.

وعلى هذا يختلف المعنى المراد بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ إلى آخر الآيات بحسب مافسّر به قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ النّساء: ١٣٦، على ماتقدّم من تفاسيره المختلفة.

فإن فُسّر بأنّ آمنوا بالله ورسوله في الباطن كما آمنتم به في الظّاهر، كان معنى الإيمان ثمّ الكفر ثمّ الإيمان ثمّ الكفر مايبتلي به المنافقون من اختلاف الحال دائمًا، إذا لقوا المؤمنين وإذا لقوا الكفّار.

وإن فُسّر بأن أثبتوا على الإيمان الّذى تلبّستم به، كان المراد من الإيمان ثمّ الكفر وهكذا هو الرّدّة بعد الرّدّة المعروفة.

وإن فُسّر بأنّ المراد دعوة أهل الكتاب إلى الإيمان بالله ورسوله، كان المراد بالإيمان ثمّ الكفر وهكذا الإيمان بموسى ثمّ الكفر به بعبادة العجل، ثمّ الإيمان بعُزَيْر أو بعيسى ثمّ الكفر به ثمّ الازدياد فيه بالكفر بمحمّد ﷺ وماجاء به من عند ربّه، كما قيل.

وإن فُسّر بأن ابسطوا إجمال إيمانكم على تفاصيل الحقائق كما استظهرناه، كان قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾، تعليلًا منطبقًا على حال المنافقين المذكورين فيما بعد، المفسّرين بقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّساء: ١٣٩، فإنّ من اتّصل بالكفّار منفصلًا عن مجتمع المؤمنين لايخلو عن الحضور في محاضرهم والاستئناس بهم، والشّركة في محاوراتهم، والتّصديق لبعض مايتذاكرونه من الكلام الّذي لايرتضيه الله سبحانه، وينسبونه إلى الدّين وأوليائه من المطاعن والمساوئ، ويستهزؤون ويسخرون به.

فهو كلّما لقي المؤمنين واشترك معهم في شيء من شعائر الدّين آمن به، وكلّما لقي الكفّار وأمضى بعض مايتقوّلونه كفر، فلايزال يؤمن زمانًا ويكفر زمانًا حتّى إذا استحكم فيه هذه السّجيّة كان ذلك منه ازديادًا في الكفر، والله أعلم. (٥: ١١٣)

٧ـ ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾. يونس: ٦٢، ٦٣

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: الّذين صدّقوا الله ورسوله، وماجاء به من عند الله، وكانوا يتّقون الله بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه، وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من نعت الأولياء، ومعنى الكلام: ألا إنّ أولياء الله الّذين آمنوا وكانوا يتّقون، لاخوف عليهم ولاهم يحزنون.

فإن قال قائل: فإذ كان معنى الكلام ما ذكرت عندك، أفي موضع رفع ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ أم في موضع نصب؟

قيل: في موضع رفع، وإنّما كان كذلك وإن كان من نعت الأولياء، لمجيئه بعد خبر الأولياء. والعرب كذلك تفعل، خاصّة في «إنّ»، إذا جاء نعت الاسم الّذي عملت فيه بعد تمام خبره رفعوه، فقالوا: إنّ أخاك قائم الظّريف، كما قال الله: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ سبأ: ٤٨، وكما قال: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ص: ٦٤.

وقد اختلف أهل العربيّة في العلّة الّتي من أجلها قيل ذلك كذلك، مع أنّ إجماع جميعهم على أنّ ماقلناه هو الصّحيح من كلام العرب، وليس هذا من مواضع الإبانة عن العلل الّتي من أجلها قيل ذلك كذلك. (١١: ١٣٣)

نحوه ابن عَطيّة. (٣: ١٢٨)

الطُّوسيّ: يحتمل موضع (الّذين) ثلاثة أوجه من الإعراب:

أحدها: أن يكون نصبًا بأن يكون صفة للأولياء.

الثّاني: أن يكون رفعًا على المدح.

الثّالث: أن يكون رفعًا بالابتداء وخبره ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ﴾.

أخبر الله تعالى أنّ الّذين آمنوا هم الّذين يُصدّقون الله ويعترفون بوحدانيّته، وهم مع ذلك يتّقون معاصيه.

والفرق بين الإيمان والتّقوى: أنّ التّقوى مضمّن باتّقاء المعاصي مع منازعة النّفس إليها، والإيمان من الأمن بالعمل من عائد الضّرر.

والفرق بين الإيمان بالله والطّاعة له: أنّ الطّاعة من الانطياع بجاذب الأمر والإرادة المرغّبة في الفعل، والإيمان هو الأمن المنافي لانزعاج القلب. (٥: ٤٦٢)

الطَّبْرِسيّ: أي صدّقوا بالله واعترفوا بوحدانيّته. (٣: ١٢٠)

الفَخْرالرّازيّ: لاحظ «و ل ي». (١٧: ١٢٥)

النّسَفيّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ منصوب بإضمار «أعني» أو لأنّه صفة لأولياء، أو مرفوع على أنّه خبر مبتدإ محذوف، أي هم الّذين آمنوا. (٢: ١٦٩)

البُرُوسَويّ: استئناف مبنيّ على السّؤال، ومحلّ الموصول الرّفع على أنّه خبر لمبتدإ محذوف، كأنّه قيل: مَن أولئك وماسبب فوزهم بتلك الكرامة؟ فقيل: هم الّذين جمعوا بين الإيمان بكلّ ماجاء من عند الله والتّقوى المُفضِيَين إلى كلّ خير، المُنْجِيَين عن كلّ شرّ. (٤: ٥٩)

الآلوسيّ: أي بكلّ ماجاء من عند الله تعالى ﴿وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ عمّا يحقّ الاتّقاء منه من الأفعال والتّروك اتّقاءً دائمًا، حسبما يفيده الجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل.

والموصول في محلّ الرّفع على أنّه خبر لمبتدإ محذوف، والجملة استئناف بيانيّ، كأنّه قيل: مَن أولئك وماسبب فوزهم بما أشار إليه الكلام السّابق؟ فقيل: هم الّذين جمعوا بين الإيمان والتّقوى المفضيَين إلى كلّ خير المجنّبين عن كلّ شرّ.

ولك أن تقصر في السّؤال على مَن أُولئك؟ فيكون ذلك بيانًا وتفسيرًا للمراد من «الأولياء» فقط، وعلى الأوّل، هذا مع الإشارة إلى مابه نالوا مانالوا.

وقيل: محلّه النّصب أو الرّفع على المدح، أو على أنّه وصف للأولياء.

وردّ بأنّ في ذلك الفصل بين الصّفة والموصوف بالخبر، وقد أباهُ النّحاة. نعم جوّزه الحفيد، وجوّز فيه البدليّة أيضًا. (١١: ١٤٧)

رشيد رضا: فهذا استئناف لبيان حال هؤلاء الأولياء النّفسيّة والعلميّة والعمليّة، أي هم الّذين جمعوا بين الإيمان الصّحيح بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وملكة التّقوى له عزّوجلّ، وماتقتضيه من عمل. وعبّر عن «إيمانهم» بالفعل الماضي، لبيان أنّه كان كاملًا باليقين، لم يزلزله شكّ ولم يحصل بالتّدريج، وعن «تقواهم» بالفعل الّذي يدلّ على الحال والاستقبال، لأنّ التّقوى تتجدّد دائمًا بحسب متعلّقاتها، من كسب وحرب وشهوة وغضب. (١١: ٤١٦)

الطّباطبائيّ: فيه أبحاث لاحظ «و ل ي». (١٠: ٨٩)

٨ـ ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾

الطّور: ٢٠و٢١

الزّمخشريّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ معطوف على ﴿بِحُورٍ عِينٍ﴾ أي قرنّاهم بالحور وبالّذين آمنوا، أي بالرّفقاء والجلساء منهم، كقوله تعالى: ﴿إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ الحجر: ٤٧، فيتمتّعون تارةً بملاعبة الحور وتارةً بمؤانسة الإخوان المؤمنين. (٤: ٢٤)

الفخرالرّازيّ: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ عطف على ماذا؟

نقول: على قوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ﴾ الطّور: ١٧.

وإذا كان كذلك فَلِمَ أعاد لفظ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وكان المقصود يحصل بقوله تعالى: ﴿أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ بعد قوله: ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ﴾ الطّور: ٢٠، وكان يصير التّقدير: وزوّجناهم وألحقنا بهم؟

نقول: فيه فائدة وهو أنّ المتّقين هم الّذين اتّقوا الشّرك والمعصية، وهم: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الرّعد: ٢٩، وقال هاهنا: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، أي بوجود الإيمان يصير ولده من أهل الجنّة، ثمّ إن ارتكب الأب كبيرة أو صغيرة، على صغيرة لايعاقب به ولده بل الوالد، وربّما يدخل الجنّة الابن قبل الأب. وفيه لطيفة معنويّة، وهو أنّه ورد في الأخبار أنّ الولد الصّغير يشفع لأبيه، وذلك إشارة إلى الجزاء.

هل يجوز غير ذاك؟

نقول: نعم، يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عطفًا على ﴿بِحُورٍ عِينٍ﴾ الطّور: ٢٠، تقديره: زوّجناهم بحور عين، أي قرنّاهم بهنّ. و﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ الحجر: ٤٧، أي جمعنا شملهم بالأزواج والإخوان والأولاد بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ﴾ وهذا الوجه ذكره الزّمخشريّ، والأوّل أحسن وأصحّ.

فإن قيل: كيف يصحّ على هذا الوجه الإخبار بلفظ الماضي مع أنّه سبحانه وتعالى بعدُ ماقرن بينهم؟

قلنا: صحّ في ﴿زَوَّجْنَاهُمْ﴾ على ماذكر الله تعالى من تزويجهنّ منّا من يوم خلقهنّ، وإن تأخّر زمان

الاقتران. (٢٨: ٢٥١)

٩ـ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلوٰةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. الجمعة: ٩

الطُّوسيّ: وظاهر الآية متوجّه إلى المؤمنين، وإنّما يدخل فيه الفاسق على التّغليب، كما يغلب المذكّر على المؤنّث، هذا على قول من يقول: إنّ الفاسق ليس بمؤمن. فأمّا من قال: إنّه مؤمن مع كونه فاسقًا، فالآية متوجّهة إليهم كلّهم. (١٠: ٨)

الميلانيّ: سبب تخصيص الخطاب بالمؤمنين مع أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، الموجب لتوجّه الخطاب إليهم كون المؤمنين محلّ الابتلاء دونهم، وعدم لزوم توجّه الخطاب إلى الكفّار ولو كانوا مكلّفين. وأنّ الكفّار معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول، لأنّ الخطابات المطلقة كنحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ والمتوجّه إليهم كمثل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ كاف في عقابهم على الفروع، فإنّهم لو آمنوا لشملهم الخطاب، وبتركهم له كانوا عاصين معاقبين، فكذا مع عدم إيمانهم، لأنّهم تعمّدوا ترك الامتثال بتعمّد عدم الإيمان، فإنّ العقلاء لايرتابون في ذمّ عبد ترك أمر المولى بالنّسبة إلى فعل معيّن لتركه المجيء عنده، للأمر الّذي كان مأمورًا به، ولامحلّ لاعتراضه على المولى بأنّك خاطبت الحاضرين ولم أكن معهم. (تفسير سورتي الجمعة والتّغابن: ٦٣)

١٠ـ وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ. العصر: ١ ـ ٣

الطُّوسيّ: استثناء من جملة النّاس المؤمنين المصدّقين بتوحيد الله بإخلاص عبادته، العاملين بالطّاعات. (١٠: ٤٠٥)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٥: ٥٣٦)

عِزّة دَرْوَزة: وفي تقديم «الإيمان» على «العمل الصّالح» إشارة إلى انبثاق العمل الصّالح من الإيمان؛ فالإيمان هو الّذي يدفع صاحبه إلى الخير ويزعه عن الشّرّ. وفي ربط «الإيمان» بالعمل الصّالح إشارة إلى وجوب تلازمهما، واعتبار «العمل الصّالح» عنوانًا أو مظهرًا للإيمان، وهذا التّلازم بين ذكر الإيمان والعمل الصّالح يلحظ في جُلّ الآيات القرآنيّة ممّا يمكن أن يدلّ على قصد الإشارة إلى شدّة الارتباط واللُّحمة والتّوافق بينهما وتوكيده. وإذا لوحظ أنّ «الإيمان» شيءٌ داخليّ أو ذاتيّ في أعماق النّفس لايمكن أن يدلّ على نفسه بنفسه، ولايمكن أن يدلّ عليه إلّا «العمل الصّالح» بأنّ له وجه الحقّ في ذلك.

والحكمة في هذا ظاهرة قويّة، فـ«الإيمان» يمنح صاحبه طمأنينةً واستقرارَ نفسٍ يجعلانه يصدر في أعماله وأهدافه عن يقين وقصد وتثبّت واندفاع وصبر، ويتحمّل في سبيل ذلك ماقد يلاقيه من مصاعب وماتمسّ الحاجة إليه من تضحيات. والإيمان بالله يجعل صاحبه يُقبل على الخير والعمل الصّالح وينقبض عن الشّرّ والإثم والسّيّئات، ابتغاءً لوجه الله واتّقاءً لغضبه واكتسابًا لرضائه ورضوانه، دون أن يكون هناك حافز من منفعة عاجلة أو دون أن يكون ذلك ممّا لابدّ منه

على الأقلّ.

أمّا العمل الّذي لايصدر عن إيمان فإنّه يكون مُعرَّضًا في الأغلب للانقطاع والتّردّد والتّأثّر بالمؤثّرات والاعتبارات الشّخصيّة والنّفعيّة والظّرفيّة، وكثيرًا ماينصرف المرء عنه حينما يلقى المصاعب والمشاكل، أو حينما يتطلّب منه التّضحيات، أو حينما لايكون من ورائه جلب خير أو دفع شرّ عاجل.

و«العمل الصّالح» من الجهة الأُخرى لايكون فيه حيويّة ويقين وتثبّت واستمرار إذا لم يكن منبثقًا عن إيمان يجعله لازمًا حيًّا قويًّا بذاته وبصرف النّظر عن أيّ اعتبار، ويجعل صاحبه لاينصرف عنه مهما لاقى في سبيله من مصاعب، واقتضى منه من تضحية وعناء، واستنفد من قوّة وجهد.

وإذا أراد قائل أن يقول: إنّ هناك من يفعل الخير لذاته نتيجة للتّربية الخليقة الرّاسخة، فليذكر هذا القائل أنّ هذا النّوع من النّدرة، بحيث لايمكن أن يورد على ماقرّرناه آنفًا، وأنّ المجتمع في حاجة دائمة إلى حافز مشترك، يشمل بتأثيره أكبر عدد ممكن من البشر، وليس هذا الحافز إلّا الإيمان. وهذا فضلًا عن أنّ التّديّن الرّاسخ في أعماق الطّبيعة الإنسانيّة يمهّد السّبيل لقوّة هذا الحافز وتأثيره وشموله.

وإذا أراد قائل أن يقول: إنّ كثيرًا من المؤمنين بالله واليوم الآخر لايفعلون الخير أو لايفعلونه إلّا إذا رجوا مقابلة عاجلة عليه.

فالجواب على هذا هو أنّ إيمان هؤلاء ليس هو الإيمان الصّحيح، فهم مسلمون أكثر منهم مؤمنون، وقد فرّق القرآن بين الفئتين ونبّه، لمدى وأثر الإيمان الصّحيح في صاحبه، في آيات سورة الحجرات هذه: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ...﴾ ١٤، على أنّ الوازع للخير يظلّ دائمًا أقوى في المؤمنين على كلّ حال منه في غير المؤمنين، على ماهو المشاهد المحسوس في كلّ وقت. (١: ١٧٢)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰالِحَاتِ﴾ استثناء من جنس الإنسان الواقع في الخسر، والمستثنون هم الأفراد المتلبّسون بالإيمان والأعمال الصّالحة، فهم آمنون من الخسر.

وذلك أنّ كتاب الله يبيّن أنّ للإنسان حياة خالدة مؤبّدة لاتنقطع بالموت، وإنّما الموت انتقال من دار إلى دار، كما تقدّم في تفسير قوله تعالى: ﴿عَلٰى اَنْ نُبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِى مَالَاتَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١، ويبيّن أنّ شطرًا من هذه الحياة ـ وهي الحياة الدّنيا ـ حياة امتحانيّة تتعيّن بها صفة الشّطر الأخير الّذي هو الحياة الآخرة المؤبّدة من سعادة وشقاء، قال تعالى: ﴿وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فِى الْاٰخِرَةِ اِلَّا مَتَاعٌ﴾ الرّعد: ٢٦، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ الأنبياء: ٣٥.

ويبيّن أنّ مقدّميّة هذه الحياة لتلك الحياة إنّما هي بمظاهرها من الاعتقاد والعمل، فالاعتقاد الحقّ والعمل الصّالح ملاك السّعادة الأُخرويّة، والكفر والفسوق ملاك الشّقاء فيها، قال تعالى: ﴿وَاَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَاسَعٰى* وَاَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرٰى* ثُمَّ يُجْزٰيهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفٰى﴾ النّجم: ٣٩ ـ ٤١، وقال: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ

وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ الرّوم: ٤٤، وقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ فصّلت: ٤٦، وقد سمّى الله تعالى ماسيلقاه الإنسان في الآخرة جزاءً وأجرًا في آيات كثيرة.

ويتبيّن بذلك كلّه أنّ الحياة رأس مال للإنسان، يكسب به مايعيش به في حياته الآخرة، فإن اتّبع الحقّ في العقد والعمل فقد ربحت تجارته وبورك في مكسبه وأمن الشرّ في مستقبله، وإن اتّبع الباطل وأعرض عن الإيمان والعمل الصّالح فقد خسرت تجارته وحرم الخير في عقباه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.

والمراد بالإيمان: الإيمان بالله، ومن الإيمان بالله: الإيمان بجميع رسله والإيمان باليوم الآخر، فقد نصّ تعالى فيمن لم يؤمن ببعض رسله أو باليوم الآخر أنّه غير مؤمن بالله. (٢٠: ٣٥٦)

بِنتُ الشّاطِئ: الإيمان نقيض الكفر، وفي دلالته اللّغويّة الأصليّة حِسّ الأمن والأمانة، والصّلاح ضدّ الفساد، وتستعمل الصّالحات في المجال الدّينيّ، نقيضًا للسّيّئات.

وواضح هنا أنّ على الإنسان مسؤوليّته فردًا بالإيمان وعمل الصّالحات، ومسؤوليّته نحو الجماعة بالتّواصي بالحقّ والتّواصي بالصّبر.

ويقترن العمل الصّالح بالإيمان في القرآن الكريم نحو خمس وسبعين مرّة، مع الوعد والبشرى بأنّ من يؤمن بالله ويعمل صالحًا ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طه: ١١٢، ﴿فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ الأنبياء: ٩٤، ﴿فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى﴾ الكهف: ٨٨، و﴿حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ النّحل: ٩٧، و﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ النّور: ٦٢، و﴿يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ الكهف: ٢، ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ ص: ٢٤، ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ المائدة: ٦٩، ﴿لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ طه: ٧٥، و﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ البقرة: ٦٢، ﴿أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ الحديد: ١١، ﴿عَظِيمٌ﴾ المائدة: ٩، ﴿كَبِيرٌ﴾ فاطر: ٧، ﴿غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الانشقاق: ٢٥، و﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ الحجّ: ٥٠، و﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ النّور: ٥٥، ﴿وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ النّساء: ١٧٣، و﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ مريم: ٩٦، و﴿هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٧، و﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ البقرة: ٨٢، ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ الرّعد: ٢٩.

ويأتي العمل الصّالح مُسندًا إلى الأنبياء والرّسل، كما يأتي الصّالحون مع النّبيّين والشّهداء في آيات النّساء: ٦٩، والأنبياء: ٧٢، ٨٦، وتتكرّر في دعاء يوسف: ١٠١، وإبراهيم: الشّعراء: ٨٣، وسليمان، النّمل: ١٩.

وعطف عدم الشّرك على العمل الصّالح في آية الكهف: ١١٠، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ كما جاء مقابلًا للكفر في آية الرّوم: ٤٤، ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾.

وفي هذا الاستقراء إيذان صريح بأنّ عمل الصّالحات قرين الإيمان، ومنه نقول في آية العصر: إنّ الإيمان بالله ينبغي أن يقترن بعمل الصّالحات، لكي ينجو الإنسان من الخسر.

لكن من المفسّرين من لم يأخذوها بمثل هذه

البساطة واليُسر، بل أثاروا فيها عدداً من المسائل، منها ماهو جَدَليّ لايعنينا هنا في تفسيرنا البيانيّ، كالّذي ثار بين المعتزلة والأشعريّة من خلاف حول تسمية «الأعمال» بالصّالحات، هل لكونها في نفسها مشتملة على وجوه الصّلاح؟ أو لأنّ الله سبحانه أمر بها؟

ومنها مايتّصل بموضوعنا في أسرار التّعبير، كالوقوف عند عطف «عمل الصّالحات» على الإيمان، احتجّ به من قال: بأنّ العمل غير داخل في مسمّى الإيمان بالله؛ إذ لو كان داخلًا فيه لكان تكريرًا ولايمكن أن يقال: إنّ هذا التّكرير واقع في القرآن، ولايحتجّ له بمثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ الأحزاب: ٧، وقوله سبحانه: ﴿وَمَلٰئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، لأنّ هذا حسُن فيه ـ على قولهم ـ إعادة ماهو أشرف أنواع الكُلّي، وعمل الصّالحات ليس أشرف أنواع الإيمان، فبطل هذا التّأويل.

ورُدّ عليهم بما في سورة العصر نفسها من عطف التّواصي بالحقّ وبالصّبر على عمل الصّالحات، فكان جوابهم لاتمنع ورود التّكرير لأجل التّأكيد، لكنّ الأصل عدمه.

ونتدبّر القرآن الكريم فيهدينا استقراء آياته المحكمات ـ على ماقدّمنا ـ إلى أنّه كثيرًا مايُعطف «العمل الصّالح» على الإيمان، فلايكون هذا تكريرًا للتّأكيد، بقدر ماهو إيذان بأنّ «الإيمان» يقترن بالعمل الصّالح.

فعمل الصّالحات في آية العصر، إذا عدّه بعضهم داخلًا في الإيمان ـ وآية الرّوم تؤنس إليه ـ فليس العطف تكريرًا لمجرد التّأكيد، وهو مألوف في العربيّة. وإنّما يكون فيه تنبيه إلى قيمة عمل الصّالحات وموضعها من الإيمان، فكأنّه من التّخصيص بعد التّعميم.

وليس لقائل أن يقول في البيان المعجز: «لاتمنع التّكرير للتّأكيد ولكنّ الأصل عدمه» إذ أنّ هذا القرآن هو الأصل والحجّة.

وبالإيمان وعمل الصّالحات تتحدّد مسؤوليّة الإنسان فردًا، ثمّ تأتي مسؤوليّته نحو الجماعة.

(التّفسير البيانيّ للقرآن الكريم ٢: ٨٨)

شَوقي ضَيْف: الإيمان من الأمن، وهو طمأنينة النّفس وسكينتها، وقد جاءت الكلمة ومشتقّاتها في القرآن بهذا المعنى اللّغويّ ومايقرب منه وهو التّصديق، في مثل آية سورة يوسف: ١٧، ﴿وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ وجاءت بمعنى الاعتقاد مطلقًا حتّى عند المشركين في مثل آية سورة النّساء: ٥١ ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ وجاءت بمعنى الإقرار باللّسان دون تصديق القلب في مثل آية سورة المنافقون: ٣، ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ وجاءت بمعنى الشّريعة المحمّديّة في مثل آية سورة البقرة: ١٤ ﴿وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ اٰمَنُوا قَالُوا اٰمَنَّا﴾ أي الّذين اتّبعوا شريعة الإسلام وأقرّوا بنبوّة الرّسول ﷺ ورسالته، وهي بذلك تدلّ دلالة مطابقة على رُكنَي الإسلام، من العقيدة والعمل.

واستخدمها القرآن في الدّلالة على ركن العقيدة الإسلاميّة وحده دون ركن العمل، على نحو مانقرأ في آية سورة البقرة: ١٧٧، أيضًا ﴿لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ

﴿وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ ويكثر دوران كلمة «الإيمان» في القرآن دالّة على هذا الرّكن، حين تقترن بكلمة «العمل الصّالح» أو قُل: بركن العمل، كما في آية العصر الّتي نحن بصددها، وقد تكرّر اقترانهما في الذّكر الحكيم أكثر من ستّين مرّة.

فالإيمان في الآية هو الإيمان بالعقيدة إيمانًا ينطوي على تصديق القلب وإذعان النّفس في السّرّ والعلَن، أو بعبارة أُخرى هو صدق الاعتقاد في الله والمعاد والملائكة والرّسل والكتب السّماويّة، وانطباع ذلك في القلب انطباعًا أساسه اليقين الكامل.

(سورة الرّحمٰن وسور قصار: ٣٤٧)

أَمَنْتُمْ

قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَكُمْ...

الأعراف: ١٢٣

البَيْضاويّ: بالله أو بموسى، والاستفهام فيه للإنكار.

وقرأ حمزة والكسائيّ وأبوبكر عن عاصم وروح عن يعقوب وهشام بتحقيق الهمزتين على الأصل، وقرأ حفص (اٰمَنْتُمْ بِهِ) على الإخبار. (١: ٣٦٣)

أبوحَيّان: قرأ حفص (اٰمَنْتُمْ) على الخبر في كلّ القرآن، أي فعلتم هذا الفعل الشّنيع، وبّخهم بذلك وقرعهم.

وقرأ العربيّان ونافع والبزّيّ بهمزة استفهام ومدّة بعدها مطوّلة في تقدير ألِفَين، إلّا وَرْشًا فإنّه يسهّل الثّانية، ولم يُدخل أحدٌ ألِفًا بين المحقّقة والملينة، وكذلك في طٰه والشّعراء.

وقرأ حمزة والكسائيّ وأبوبكر فيهنّ بالاستفهام، وحقّقا الهمزة وبعدها الألف.

وقرأ قُنْبُلٌ هنا بإبدال همزة الاستفهام واوًا لضمّة نون فرعون، وتحقيق الهمزة بعدها أو تسهيلها أو إبدالها أو إسكانها أربعة أوجه. وقرأ في طٰه مثل حفص، وفي الشّعراء مثل البزّيّ.

هذا الاستفهام معناه الإنكار والاستبعاد، والضّمير في (به) عائد على الله تعالى، لقولهم: ﴿قَالُوا اٰمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ١٢١.

وقيل: يحتمل أن يعود على موسى، وفي طٰه: ٧١، والشّعراء: ٤٩، يعود في قوله: (لَهُ) على موسى، لقوله: ﴿اِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ﴾. وقيل: آمنت به وآمنت له واحد، وفي قوله: ﴿قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَكُمْ﴾ دليل على وهن أمره، لأنّه إنّما جعل ذنبهم بمفارقة الإذن، ولم يجعله نفس الإيمان إلّا بشرط. (٤: ٣٦٥)

رشيد رضا: [ذكر مثل أبي‌حيّان وأضاف:]

وفي سورة طٰه: ٧١ ﴿قَالَ اٰمَنْتُمْ لَهُ﴾ والضّمير فيه لموسى قطعًا، لأنّ تعدية الإيمان باللّام تضمين يفيد معنى الاتّباع والخضوع، والمعنى وآمنتم به متّبعين له إذعانًا لرسالته قبل أن آذن لكم. ولذلك يتعيّن استعمال هذا التّضمين في الإيمان بالرّسل والاتّباع لهم، كقوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ المؤمنون: ٤٧، [ثمّ استشهد بشعر] ومثل قوله تعالى حكايةً عن قوم نوح ﷺ ﴿اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُونَ﴾ الشّعراء: ١١١، وقوله حكايةً عن

كفّار قريش: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ الإسراء: ٩٠، وليس منه قوله تعالى حكايةً عن إخوة يوسف: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، بل هذه لام التّقوية، أي وماأنت بمصدّق لنا.

(٩: ٧١)

اٰمَنْتُ

...حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ اٰمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا الَّذِي اٰمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

يونس: ٩٠

ابن عبّاس: لم يقبل الله إيمانه عند نزول العذاب به، وقد كان في مُهل. (الخازن ٣: ١٦٨)

الطّبَريّ: يقول: أقررت ﴿أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا الَّذِي اٰمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾.

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأ بعضهم وهو قراءة عامّة المدينة والبصرة (أنّهُ) بفتح الألف من (أنّهُ) على إعمال (آمَنْتُ) فيها ونصبها به.

وقرأ آخرون: (آمَنْتُ إنّهُ) بكسر الألف من أنّه على ابتداء الخبر، وهي قراءة عامّة الكوفيّين.

والقول في ذلك عندي أنّهما قراءتان متقاربتا المعنى، وبأيّتهما قرأ القارئ فصيب. (١١: ١٦٢)

الزّمَخْشَريّ: وقُرئ (أنّهُ) بالفتح على حذف الباء الّتي هي صلة الإيمان، و(إنّهُ) بالكسر على الاستئناف بدلًا من (آمَنْتُ).

كرّر المخذول المعنى الواحد ثلاث مرّات في ثلاث عبارات حرصًا على القبول، ثمّ لم يقبل منه حيث أخطأ وقته، وقاله حين لم يبق له اختيار قطّ، وكانت المرّة الواحدة كافية في حال الاختيار وعند بقاء التّكليف.

[إلى أن قال:]

والّذي يُحكى أنّه حين قال: (آمَنْتُ) أخذ جبريل من حال[1] البحر فدسّه فيه، فللغضب لله على الكافر، في وقت قد علم أنّ إيمانه لاينفعه.

وأمّا مايُضَمُّ إليه من قولهم: خشية أن تدركه رحمة الله، فن زيادات الباهتين لله وملائكته، وفيه جهالتان: إحداهما: أنّ الإيمان يصحّ بالقلب كإيمان الأخرس، فحال البحر لايمنعه. والأُخرى: أنّ من كره إيمان الكافر وأحبّ بقاءه على الكفر فهو كافر، لأنّ الرّضا بالكفر كفر.

(٢: ٢٥١)

نحوه النّسَفيّ. (٢: ١٧٤)

الفَخْرالرّازيّ: وهاهنا سؤالان:

السّؤال الأوّل: أنّ الإنسان إذا وقع في الغرق لايمكنه أن يتلفّظ بهذا اللّفظ، فكيف حكى الله تعالى عنه أنّه ذكر ذلك؟

والجواب من وجهين:

الأوّل أنّ مذهبنا أنّ الكلام الحقيقيّ هو كلام النّفس لاكلام اللّسان، فهو إنّما ذكر هذا الكلام بالنّفس، لابكلام اللّسان. ويمكن أن يستدلّ بهذه الآية على إثبات كلام النّفس، لأنّه تعالى حكى عنه أنّه قال هذا الكلام، وثبت بالدّليل أنّه ماقاله باللّسان، فوجب الاعتراف بثبوت كلامٍ غير كلام اللّسان، وهو المطلوب.

الثّاني: أن يكون المراد من الغرق مقدّماته.

(١) التّراب اللّين الّذي يقال له السّهلة. (ابن منظور ١١: ١٩٠)

السّؤال الثّاني: أنّه آمن ثلاث مرّات: أوّلها قوله: (اٰمَنْتُ)، وثانيها قوله: ﴿لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِىٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوٓا اِسْرَآئِيْلَ﴾، وثالثها قوله: ﴿وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ﴾، فالسّبب في عدم القبول والله تعالى متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد حتّى يقال: إنّه لأجل ذلك الحقد لم يقبل منه هذا الإقرار؟

والجواب: العلماء ذكروا فيه وجوهًا:

الوجه الأوّل: أنّه إنّما آمن عند نزول العذاب، والإيمان في هذا الوقت غير مقبول، لأنّ عند نزول العذاب يصير الحال وقت الإلجاء، وفي هذا الحال لاتكون التّوبة مقبولة، ولهذا السّبب قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَاَوْا بَاْسَنَا﴾ المؤمن: ٨٥

الوجه الثّاني: هو أنّه إنّما ذكر هذه الكلمة ليتوسّل بها إلى دفع تلك البليّة الحاضرة والمحنة النّاجزة، فما كان مقصوده من هذه الكلمة الإقرار بوحدانيّة الله تعالى والاعتراف بعزّة الرّبوبيّة وذلّة العبوديّة، وعلى هذا التّقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونًا بالإخلاص فلهذا السّبب ماكان مقبولًا.

الوجه الثّالث: هو أنّ ذلك الإقرار كان مبنيًّا على محض التّقليد، ألاترى أنّه قال: ﴿لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِىٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوٓا اِسْرَآئِيْلَ﴾. فكأنّه اعترف بأنّه لايعرف الله، إلّا أنّه سمع من بني إسرائيل أنّ للعالم إلهًا، فهو أقرّ بذلك الإله الّذي سمع من بني إسرائيل أنّهم أقرّوا بوجوده. فكان هذا محض التّقليد، فلهذا السّبب لم تصر الكلمة مقبولة منه.

ومزيد التّحقيق فيه: أنّ فرعون على مابيّنّاه في سورة (طٰهٰ) كان من الدّهريّة، وكان من المنكرين لوجود الصّانع تعالى.

ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لاتزول ظلمته، إلّا بنور الحجج القطعيّة، والدّلائل اليقينيّة. وأمّا بالتّقليد المحض فهو لايفيد، لأنّه يكون ضمًّا لظلمة التّقليد إلى ظلمة الجهل السّابق.

الوجه الرّابع: رأيت في بعض الكتب أنّ بعض أقوام من بني إسرائيل لمّا جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة العجل، فلمّا قال فرعون: ﴿اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِىٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوٓا اِسْرَآئِيْلَ﴾ انصرف ذلك إلى العجل الّذي آمنوا بعبادته في ذلك الوقت، فكانت هذه الكلمة في حقّه سببًا لزيادة الكفر.

الوجه الخامس: أنّ اليهود كانت قلوبهم مائلة إلى التّشبيه والتّجسيم، ولهذا السّبب اشتغلوا بعبادة العجل لظنّهم أنّه تعالى حلّ في جسد ذلك العجل ونزل فيه، فلمّا كان الأمر كذلك وقال فرعون: ﴿اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِىٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوٓا اِسْرَآئِيْلَ﴾ فكأنّه آمن بالإله الموصوف بالجسميّة والحلول والنّزول، وكلّ من اعتقد ذلك كان كافرًا، فلهذا السّبب ماصحّ إيمان فرعون.

الوجه السّادس: لعلّ الإيمان إنّما كان يتمّ بالإقرار بوحدانيّة الله تعالى، والإقرار بنبوّة موسى عليه السلام، فهاهنا لمّا أقرّ فرعون بالوحدانيّة ولم يقرّ بالنّبوّة لاجرم لم يصحّ إيمانه. ونظيره أنّ الواحد من الكفّار لو قال ألف مرّة: أشهد أن لاإله إلّا الله، فإنّه لايصحّ إيمانه إلّا إذا قال معه: وأشهد أنّ محمّدًا رسول الله، فكذا هاهنا. (١٧: ١٥٤)

نحوه النّيسابوريّ (١١: ١١٢)، والشّربينيّ (٢: ٣٥).

القُرطُبيّ: أي صدّقت. (أنّهُ) أي بأنّه ﴿لَاإِلٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ﴾. فلمّا حذف الخافض تعدّى الفعل فنصب. وقرئ بالكسر، أي صرت مؤمنًا، ثمّ استأنف.

وزعم أبوحاتم أنّ القول محذوف، أي آمنت فقلت: إنّه. والايمان لاينفع حينئذٍ، والتّوبة مقبولة قبل رؤية اليأس. وأمّا بعدها وبعد المخالطة فلاتُقبل، حسب ماتقدّم في النّساء بيانه. (٨: ٣٧٧)

الآلوسيّ: ﴿قَالَ آمَنْتُ﴾ إلخ، ومن النّاس من أبق الإدراك على ظاهره وحمل القول على النّفسيّ، وزعم أنّ الآية دليل على ثبوت الكلام النّفسيّ.

ونُظر فيه بأنّ قيام الاحتمال يبطل صحّة الاستدلال، وأيًّا ماكان فليس المراد الإخبار بإيمان سابق ـ كما قيل ـ بل إنشاء إيمان: ﴿أَنَّهُ لَاإِلٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ﴾ أي بأنّه. وقدّر الجارّ لأنّ الايمان وكذا الكفر متعدّ بالباء، ومحلّ مدخوله بعد حذفه الجرّ أو النّصب فيه خلاف شهير، وجعله متعدّيًا بنفسه فلاتقدير، لأنّه في أصل وضعه كذلك مخالفة للاستعمال المشهور فيه.

وقرأ حمزة والكسائيّ (إنّهُ) بالكسر على إضمار القول، أي وقال إنّه، أو على الاستئناف لبيان إيمانه، أو الإبدال من جملة (آمَنْتُ)، والجملة الاسميّة يجوز إبدالها من الفعليّة، والاستئناف على البدليّة باعتبار المحكيّ لاالحكاية، لأنّ الكلام في الأوّل، والجملة الأُولى في كلامه مستأنفة والمبدل من المستأنف مستأنف، والضّمير للشّأن.

وعبّر عنه تعالى بالموصول، وجعل صلته إيمان بني إسرائيل به تعالى، ولم يقل كما قال السّحرة: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسٰى وَهٰرُونَ﴾ الشّعراء: ٤٧، ٤٨، للإشعار برجوعه عن الاستعصاء، واتّباعه لمن كان يستتبعهم طمعًا في القبول والانتظام معهم في سلك النّجاة ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي الّذين أسلموا نفوسهم لله تعالى، أي جعلوها خالصةً سالمة له سبحانه، وأراد بهم إمّا بني إسرائيل خاصّة وإمّا الجنس وهم إذ ذاك داخلون دخولًا أوّليًّا.

والظّاهر أنّ الجملة على التّقديرين معطوفة على جملة (آمَنْتُ) وإيثار الاسميّة لادّعاء الدّوام والاستمرار.

وقيل: إنّها على الأوّل معطوفة، وعلى الثّاني تحتمل الحاليّة أيضًا من ضمير المتكلّم، أي آمنت مخلصًا لله تعالى، منتظمًا في سلك الرّاسخين في ذلك. ولقد كرّر المعنى الواحد بثلاث عبارات وبالغ مابالغ حرصًا على القبول المقتضي للنّجاة. وليت بعض ذلك قد كان حين ينفعه الإيمان وذلك قبل اليأس، فإنّ إيمان اليأس غير مقبول، كما عليه الأئمّة الفحول. (١١: ١٨١)

رَشيد رضا: أي قال قبل أن يغرق، وهو يدلّ على أنّ البحر لم يطبق عليه دفعة واحدة: آمنت أنّه لاإله بالحقّ إلّا الرّبّ الّذي آمنتْ به جماعةُ بني إسرائيل بدعوة موسى ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي وأنا فرد من جماعة المذعنين له المنقادين لأمره، بعدما كان من كفر الجحود بآياته والعناد لرسوله، يعني أنّه جمع بين الإيمان الّذي هو التّصديق بالقلب، والإسلام الّذي هو الإذعان والخضوع بالفعل، بدون امتياز لعظمة المُلْك.

وكان من قبلُ جاحدًا، أي مصدّقًا غير مُذعِن

ولاخاضع، بدليل قوله تعالى فيه وفي آله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ النّمل: ١٤، يعني آيات موسى، وهذه هي العاقبة، وقد أُجيب فيها فرعون عن دعواه بقوله تعالى الّذي يُعرّف بلسان الحال أو بقول جبريل عليه السلام. (١١: ٤٧٥)

الطَّباطَبائيّ: أي آمنت بأنّه. وقد وصف الله بـ﴿الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ﴾ ليظفر بما ظفروا به بإيمانهم، وهو مجاوزة البحر والأمان من الغرق، ولذلك أيضًا جمع بين الإيمان والإسلام ليزيل بذلك أثر ماكان يصرّ عليه من المعصية، وهو الشّرك بالله والاستكبار على الله. (١٠: ١١٧)

أمَنّا

١ـ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٨

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: لمَ اختصّ بالذّكر الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر؟

قلت: اختصاصها بالذّكر كشف عن إفراطهم في الخُبث وتماديهم في الدّعارة، لأنّ القوم كانوا يهودًا، وإيمان اليهود بالله ليس بإيمان لقولهم: عُزَير ابن الله، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر، لأنّهم يعتقدونه على خلاف صفته، فكان قولهم: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ خبثًا مضاعفًا وكفرًا موجّهًا، لأنّ قولهم هذا لو صدر عنهم لاعلى وجه النّفاق ـ وعقيدتهم عقيدتهم ـ فهو كفر لاإيمان. فإذا قالوه على وجه النّفاق خديعة للمسلمين واستهزاء بهم وأروهم أنّهم مثلهم في الإيمان الحقيقيّ كان خبثًا إلى خُبثٍ وكفرًا إلى كفرٍ. وأيضًا فقد أوهموا في هذا المقال أنّهم اختاروا الإيمان من جانبيه واكتنفوه من قطريه وأحاطوا بأوّله وآخره. وفي تكرير «الباء» أنّهم ادّعوا كلّ واحد من الإيمانين على صفة الصّحّة والاستحكام.

فإن قلت: كيف طابق قوله: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ قولهم: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ والأوّل في ذكر شأن الفعل لاالفاعل، والثّاني في ذكر شأن الفاعل لاالفعل؟

قلت: القصد إلى إنكار ماادّعوه ونفيه، فسلك في ذلك طريقًا أدّى إلى الغرض المطلوب، وفيه من التّوكيد والمبالغة ماليس في غيره. وهو إخراج ذواتهم وأنفسهم من أن تكون طائفة من طوائف المؤمنين لماعلم من حالهم المنافية لحال الدّاخلين في الإيمان، وإذا شهد عليهم بأنّهم في أنفسهم على هذه الصّفة فقد انطوى تحت الشّهادة عليهم بذلك نفي ماانتحلوا إثباته لأنفسهم على سبيل البتّ والقطع. ونحوه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَاهُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ المائدة: ٣٧، هو أبلغ من قولك: ومايخرجون منها.

فإن قلت: فَلِمَ جاء «الإيمان» مطلقًا في الثّاني، وهو مقيّد في الأوّل؟

قلت: يحتمل أن يراد التّقييد ويترك لدلالة المذكور عليه، وأن يراد بالإطلاق أنّهم ليسوا من الإيمان في شيءٍ قطّ، لامن الإيمان بالله وباليوم الآخر، ولامن الإيمان بغيرهما. (١: ١٦٩)

نحوه خليل ياسين (١: ٢٣)، والنّسَفيّ (١: ١٨).

ابن عَطيّة: رجع من لفظ الواحد إلى لفظ الجمع

بحسب لفظ (مَنْ) ومعناها، وحَسُن ذلك، لأنّ الواحد قبل الجمع في الرّتبة، ولايجوز أن يرجع متكلّم من لفظ جمع إلى توحيد، لو قلت: ومن النّاس من يقولون ويتكلّم، يجز. (١: ٩٠)

نحوه الفخر الرّازيّ. (٢: ٦١)

الآلوسيّ: وفي قوله تعالى: (يَقُولُ) و(آمَنَّا) مراعاة للفظ (مَنْ) ومعناها، ولو راعى الأوّل فقط لقال: آمنت، أو الثّاني فقط لقال: يقولون، ولمّا رُوعيا جميعًا حَسُنَ مراعاة اللّفظ أوّلًا إذ هو في الخارج قبل المعنى والواحد قبل الجمع، ولو عكس جاز. وزعم ابن عطيّة أنّه لايجوز الرّجوع من جمع إلى توحيد، ويردّه قول الشّاعر. [ثمّ استشهد بشعر]

واقتصر من متعلّق الإيمان على (اللّه) و(الْيَوْمِ الْآخِرِ) مع أنّهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ماجاء به النّبيّ ﷺ لأنّهما المقصود الأعظم من الإيمان؛ إذ مَن آمن باللّه تعالى ـ على مايليق بجلال ذاته ـ آمن بكتبه ورسله وشرائعه، ومَن علم أنّه إليه المصير استعدّ لذلك بالأعمال الصّالحة. وفي ذلك إشعار بدعوى حيازة الإيمان بطرفيه: المبدأ والمعاد وماطريقه العقل والسّمع، ويتضمّن ذلك الإيمان بالنّبوّة.

أو أنّ تخصيص ذلك بالذّكر للإيذان بأنّهم يبطنون الكفر فيما ليسوا فيه منافقين في الجملة، لأنّ القوم في المشهور كانوا يهودًا وهم مخلصون في أصل الإيمان باللّه واليوم الآخر على ظنّهم، ومع ذلك ينافقون في كيفيّة الإيمان بهما، ويرون المؤمنين أنّ إيمانهم بهما مثل إيمانهم فكيف فيما يقصدون به النّفاق المحض وليسوا مؤمنين به أصلًا كنبوّة نبيّنا ﷺ والقرآن، أو أنّهم قصدوا بتخصيص الإيمان بهما التّعرّض بعدم الإيمان بخاتم الرّسل ﷺ ومابلّغه. ففي ذلك بيان لمزيد خُبثهم، وهذا لو قُصِد حقيقة حينئذٍ لم يكن إيمانًا، لأنّه لابدّ من الإقرار بما جاء به ﷺ فكيف وهو مخادعة وتلبيس!

وقيل: إنّه لمّا كان غرضهم المبالغة في خلوص إسلامهم بأنّهم تركوا عقائدهم الّتي كانوا عليها في المبدإ والمعاد واعترفوا أنّهم كانوا في ضلال خصّوا إيمانهم بذلك، لأنّهم كانوا قائلين بسائر الأُصول، وأمّا النّبوّة فليس في الإيمان بها اعتراف بذلك، وأيضًا ترك الرّاسخ في القلب ممّا عليه الآباء بترك الإيمان به ﷺ من المسلّمات، فكأنّهم لم يتعرّضوا له، للإشارة إلى أنّه ممّا لاشبهة في أنّهم معتقدون له بعد اعتقادهم ماهو أشدّ منه عليهم ـ وحمل ﴿بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ على القسم منهم على الإيمان ـ سمج باللّه، وأسمج منه بمراتب حمله على القسم منه تعالى على عدم إيمانهم بتقدير ماآمنوا ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ فيجب أن يكون «الباء» صلة الإيمان، وكرّرت مبالغة في الخديعة والتّلبيس، بإظهار أنّ إيمانهم تفصيليّ مؤكّد قويّ. (١: ١٤٤)

٢ـ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ.... البقرة: ١٤

الزّمخشريّ: فإن قلت: لِمَ كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعليّة وشياطينهم بالاسميّة محقّقة بـ«إنّ»؟

قلتُ: ليس ماخاطبوا به المؤمنين جديرًا بأقوى الكلامين وأوكدهما، لأنّهما في ادّعاء حدوث الإيمان منهم ونَشْئه من قِبَلهم، لافي ادّعاء أنّهم أوحديّون في

الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم؛ وذلك إمّا لأنّ أنفسهم لاتساعدهم عليه؛ إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرّك، وهكذا كلّ قول لم يصدر عن أريحيّة وصدق رغبة واعتقاد، وإمّا لأنّه لايروج عنهم لو قالوه على لفظ التّوكيد والمبالغة، وكيف يقولونه ويطمعون في رواجه وهم بين ظهرانيّ المهاجرين والأنصار الّذين مثلهم في التّوراة والإنجيل؟! ألاترى إلى حكاية الله قول المؤمنين: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا﴾ آل عمران: ١٦.

وأمّا مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من الثّبات على اليهوديّة والقرار على اعتقاد الكفر والبعد من أن يزلّوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط وارتياح للتّكلّم به، وماقالوه من ذلك فهو رائج عنهم متقبّل منهم، فكان مَظنّة للتّحقيق ومِئنّة للتّوكيد.

(١: ١٨٥)

نحوه البيضاويّ (١: ٢٥)، والنّسفيّ (١: ٢١)، والنّيسابوريّ (١: ١٧٧).

الفَخْرالرّازيّ: أمّا قوله: ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ فالمراد أخلصنا بالقلب، والدّليل عليه وجهان:

الأوّل: أنّ الإقرار باللّسان كان معلومًا منهم فماكانوا يحتاجون إلى بيانه، إنّما المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك.

الثّاني: أنّ قولهم للمؤمنين: (آمَنَّا) يجب أن يحمل على نقيض ماكانوا يظهرونه لشياطينهم، وإذا كانوا يظهرون لهم التّكذيب بالقلب، فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التّصديق بالقلب. (٢: ٦٨)

أبوحَيّان: وقولهم لِمَن لقوا من المؤمنين: (آمَنَّا) بلفظ مطلق الفعل غير مؤكّد بشيء تورية منهم وإيهامًا، فيحتمل أن يريدوا به الإيمان بموسى وبما جاء به دون غيره؛ وذلك من خبثهم وبهتهم. ويحتمل أن يريدوا به الإيمان المقيّد في قولهم: آمنّا بالله وباليوم الآخر، وليسوا بصادقين في ذلك، ويحتمل أن يريدوا بذلك ماأظهروه بألسنتهم من الإيمان ومن اعترافهم حين اللّقاء، وسمّوا ذلك إيمانًا وقلوبهم عن ذلك صارفة معرضة. [إلى أن قال:]

وقد اختلف القولان منهم، فقالوا للمؤمنين: (آمَنَّا) ولشياطينهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ فانظر إلى تفاوت القولين فحين لقوا المؤمنين قالوا: (آمَنَّا) أخبروا بالمطلق كما تقدّم من غير توكيد، لأنّ مقصودهم الإخبار بحدوث ذلك ونشئه من قبلهم لافي ادّعاء أنّهم أوحديّون فيه، أو لأنّه لاتطوع بذلك ألسنتهم، لأنّه لاباعث لهم على الإيمان حقيقة، أو لأنّه لو أكّدوه ماراج ذلك على المؤمنين فاكتفوا بمطلق الإيمان؛ وذلك خلاف ماأخبر الله عن المؤمنين بقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا﴾ آل عمران: ١٦، وحين لقوا شياطينهم أو خلوا إليهم قالوا: (إِنَّا مَعَكُمْ) فأخبروا أنّهم موافقوهم ، وأخرجوا الإخبار في جملة اسميّة مؤكّدة بـ«إنّ» ليدلّوا بذلك على ثباتهم في دينهم. (١: ٦٨)

الآلوسيّ: بيان لدأب المنافقين وأنّهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم: (آمَنَّا) استهزاء، فلايتوهّم أنّه مكرّر مع أوّل القصّة، لأنّه إبداء لخبثهم ومكرهم، وكشف عن إفراطهم في الدّعارة، وادّعاء أنّهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقيّ، وأنّهم أحاطوه من جانبيه. على أنّه لو لم يكن هذا لاينبغي أن يتوهّم تكرار

أيضًا، لأنّ المعنى: ومن النّاس من يتفوّه بالايمان نفاقًا للخداع، وذلك التّفوّه عند لقاء المؤمنين. وليس هذا من التّكرار بشيءٍ لما فيه من التّقييد وزيادة البيان، وأنّهم ضمّوا إلى الخداع الاستهزاء، وأنّهم لايتفوّهون بذلك إلّا عند الحاجة.

والقول بأنّ المراد بـ(آمَنّا) أوّلًا الإخبار عن إحداث الايمان وهنا عن إحداث إخلاص الايمان ممّا ارتضاه الإمام [أي الفخر الرّازيّ] ـ ولاأقتدي به ـ وتأييده له بأنّ الإقرار اللّسانيّ كان معلومًا منهم غير محتاج للبيان، وإنّما المشكوك الإخلاص القلبيّ ـ فيجب إرادته ـ يدفعه النّظر من ذي ذوق فيما حرّرناه. (١: ١٥٦)

٣ـ ﴿قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ عَلٰى اِبْرٰهيمَ وَاِسْمٰعيلَ وَاِسْحٰقَ...﴾ آل عمران: ٨٤

الطَّبَريّ: يعني به قل لهم يامحمّد: صدّقنا بالله أنّه ربّنا وإلهنا، لاإله غيره، ولانعبد أحدًا سواه. (٣: ٣٣٨)

الطُّوسيّ: قيل في تأويل هذه الآية قولان:

أحدهما: أنّ معناها الإنكار على الكفّار ماذهبوا إليه من الايمان ببعض النّبيّين دون بعض، فأمر الله تعالى النّبيّ ﷺ والمؤمنين أن يقولوا: إنّا نؤمن بجميع النّبيّين، ولانفرّق بين أحد منهم.

الثّاني: أنّ معناها موافقة ماتقدّم الوعد به، من إيمان النّبيّ الأُمّيّ بجميع من تقدّم من النّبيّين على التّفصيل. وقال له في أوّل الآية: (قُلْ) خطابًا للنّبيّ ﷺ، فجرى الكلام على التّوحيد، ومابعده على الجمع.

وقيل في ذلك قولان:

أحدهما: أنّ المتكلّم قد يخبر عن نفسه بلفظ الجمع للتّفخيم، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ الأعراف: ١١.

والثّاني: أنّه أراد دخول الأُمّة في الخطاب الأوّل، والأمر بالإقرار. ويجوز أن يقال في الواحد المتكلّم: فعلنا، ولايجوز للواحد المخاطب: فعلتم. والفرق بينهما: أنّ الكلام بالجملة الواحدة يصحّ بجماعة مخاطبين، ولايصحّ الكلام بالجملة الواحدة بجماعة متكلّمين. فلذلك جاز في «فَعَلْنا» في الواحد للتّفخيم، لأنّه لايصحّ أن يكون خطابًا للجماعة، فلم يصرف عنهم بغير قرينة لما يدخله من الإلباس في مفهوم العبارة. (٢: ٥١٩)

الزَّمَخْشَريّ: أمر رسول الله ﷺ بأن يخبر عن نفسه وعمّن معه بالايمان، فلذلك وحّد الضّمير في (قُلْ) وجمع في (اٰمَنّا). ويجوز أن يؤمر بأن يتكلّم عن نفسه كما يتكلّم الملوك إجلالًا من الله لقدر نبيّه. (١: ٤٤٢)

مثله النّسَفيّ (١: ١٦٧)، ونحوه البُرُوسَويّ (٢: ٥٨).

الطَّبْرِسيّ: خطابٌ للنّبيّ ﷺ، وأمرٌ له بأن يقول عن نفسه وعن أُمّته: ﴿اٰمَنَّا بِاللّٰهِ﴾ وبـ﴿مَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ الآية، كما يخاطب رئيس القوم بأن يقول عن نفسه وعن رعيّته.

فإن قيل: مامعنى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ بعد ماسبق من الإقرار بالايمان على التّفصيل؟

قلنا: معناه ونحن له مسلمون بالطّاعة والانقياد في جميع ماأمر به ونهى عنه، وأيضًا فإنّ أهل الملل المخالفة للإسلام كانوا يقرّون كلّهم بالايمان ولكن لم يقرّوا بلفظ الإسلام، فلهذا قال: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. (١: ٤٧٠)

الفَخْرالرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر في الآية

المتقدّمة أنّه إنّما أخذ الميثاق على الأنبياء في تصديق الرّسول الّذي يأتي مصدّقًا لما معهم، بيّن في هذه الآية أنّ من صفة محمّد ﷺ كونه مصدّقًا لما معهم، فقال: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللهِ﴾ إلى آخر الآية، وهاهنا مسائل:

المسألة الأُولى: وحّد الضّمير في (قُلْ) وجمع في (آمَنَّا) وفيه وجوه:

الأوّل: أنّه تعالى حين خاطبه، إنّما خاطبه بلفظ الوُحْدان، وعلّمه أنّه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التّعظيم والتّفخيم، مثل مايتكلّم الملوك والعظماء.

والثّاني: أنّه خاطبه أوّلًا بخطاب الوُحْدان ليدلّ هذا الكلام على أنّه لامبلغ لهذا التّكليف من الله إلى الخلق إلّا هو، ثمّ قال: (آمَنَّا) تنبيهًا على أنّه حين يقول هذ القول فإنّ أصحابه يوافقونه عليه.

الثّالث: أنّه تعالى عيّنه في هذا التّكليف بقوله: (قُلْ) ليظهر به كونه مصدّقًا لما معهم، ثمّ قال: (آمَنَّا) تنبيهًا على أنّ هذا التّكليف ليس من خواصّه بل هو لازم لكلّ المؤمنين، كما قال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَانُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥.

المسألة الثّانية: قدّم الإيمان بالله على الإيمان بالأنبياء، لأنّ الإيمان بالله أصل الإيمان بالنّبوّة. وفي المرتبة الثّانية ذكر الإيمان بما أُنزل عليه، لأنّ كتب سائر الأنبياء حرّفوها وبدّلوها فلاسبيل إلى معرفة أحوالها إلّا بما أنزله الله على محمّد ﷺ فكان ماأنزل على محمّد كالأصل لما أنزل على سائر الأنبياء، فلهذا قدّمه عليه. وفي المرتبة الثّالثة ذكر بعض الأنبياء، وهم الأنبياء الّذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم، ويختلفون في نبوّتهم. [إلى أن قال:]

وإنّما أوجب الله تعالى الإقرار بنبوّة كلّ الأنبياء عليهم السلام لفوائد:

إحداها: إثبات كونه ﷺ مصدّقًا لجميع الأنبياء، لأنّ هذا الشّرط كان معتبرًا في أخذ الميثاق.

وثانيها: التّنبيه على أنّ مذاهب أهل الكتاب متناقضة، وذلك لأنّهم إنّما يصدّقون النّبيّ الّذي يصدّقونه لمكان ظهور المعجزة عليه، وهذا يقتضي أنّ كلّ من ظهرت المعجزة عليه كان نبيًّا، وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتّصديق والبعض بالتّكذيب متناقضًا، بل الحقّ تصديق الكلّ والاعتراف بنبوّة الكلّ.

وثالثها: أنّه قال قبل هذه الآية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ آل عمران: ٨٣، وهذا تنبيه على أنّ إصرارهم على تكذيب بعض الأنبياء إعراض عن دين الله ومنازعة مع الله، فهاهنا أظهر الإيمان بنبوّة جميع الأنبياء، ليزول عنه وعن أُمّته ماوصف أهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتّكليف.

ورابعها: أنّ في الآية الأُولى ذكر أنّه أخذ الميثاق على جميع النّبيّين، أن يؤمنوا بكلّ من يأتي بعدهم من الرّسل. وهاهنا أخذ الميثاق على محمّد ﷺ بأن يؤمن بكلّ من أتى قبله من الرّسل، ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرّسل، فكانت هذه الآية دالّة من هذا الوجه على أنّه لانبيّ بعده ألبتّة. [إلى أن قال:]

واختلف العلماء في أنّ الإيمان بهؤلاء الأنبياء الّذين

تقدّموا ونسخت شرائعهم كيف يكون؟ وحقيقة الخلاف أنّ شرعه لمّا صار منسوخًا فهل تصير نبوّته منسوخة؟

فن قال: إنّها تصير منسوخة، قال: نؤمن أنّهم كانوا أنبياءً ورسلًا، ولانؤمن بأنّهم الآن أنبياء ورسل.

ومن قال: إنّ نسخ الشّريعة لايقتضي نسخ النّبوّة، قال: نؤمن أنّهم أنبياء ورسل في الحال، فتنبّه لهذا الموضع. (٨: ١٣١)

أبوحَيّان: نقول: الظّاهر في (قُلْ) أنّه خطاب للنّبيّ ﷺ أُمر أن يخبر عن نفسه وعن أُمّته بقوله: «آمنّا به»، ويقوى أنّه إخبار عنه وعن أُمّته قوله أخيرًا: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

وأفرده بالخطاب بقوله: (قُلْ) لأنّه تقدّم ذكره في أخذ الميثاق في قوله: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ﴾ آل عمران: ٨١ فعيّنه في هذا التّكليف ليظهر فيه كونه مصدّقًا لما مع الأنبياء الّذين أخذ عليهم الميثاق، وقال: (اٰمَنَّا) تنبيهًا على أنّ هذا التّكليف ليس من خواصّه بل هو لازم لكلّ المؤمنين، قال تعالى: ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللهِ﴾ بعد قوله: ﴿اٰمَنَ الرَّسُولُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ البقرة: ٢٨٥.

قال الزّمخشريّ: ويجوز أن يؤمر بأن يتكلّم عن نفسه كما يتكلّم الملوك إجلالًا من الله لقدر نبيّه.

وقال ابن عطيّة: المعنى قل يامحمّد أنت وأُمّتك: ﴿اٰمَنَّا بِاللهِ﴾ فيظهر من كلام ابن عطيّة أنّ ثَمّ معطوفًا حُذف، وأنّ ثَمّ الأمر متوجّه إلى النّبيّ ﷺ وأُمّته. (٢: ٥١٦)

الآلوسيّ: أمر للرّسول ﷺ أن يخبر عن نفسه والمؤمنين بالإيمان بما ذكر، فضمير (اٰمَنَّا) للنّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم والأُمّة.

وقال المولى عبد الباقي: لمّا أخذ الله تعالى الميثاق من النّبيّين أنفسهم [أي في الآية: ٨١] أن يؤمنوا بمحمّد عليه الصّلاة والسّلام وينصروه، أمر محمّدًا أيضًا صلّى الله تعالى عليه وسلّم أن يؤمن بالأنبياء المؤمنين به وبكتبهم، فيكون (اٰمَنَّا) في موضع آمنتُ، لتعظيم نبيّنا عليه أفضل الصّلاة وأكمل السّلام. أو لما عهد مع النّبيّين وأُممهم أن يؤمنوا أمر محمّدًا عليه الصّلاة والسّلام وأُمّته أن يؤمنوا بهم وبكتبهم.

والحاصل أخذ الميثاق من الجانبين على الإيمان على طريقة واحدة. ولم يتعرّض هنا لحكمة الأنبياء السّالفين، [كما قال: ﴿مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ البقرة: ٨١] إمّا لأنّ الإيمان بالكتاب المنزل إيمان بما فيه من الحكمة، أو للإشارة إلى أنّ شريعتهم منسوخة في زمن هذا النّبيّ ﷺ، وكلاهما على تقدير كون الحكمة بمعنى الشّريعة، ولم يتعرّض لنصرته عليه الصّلاة والسّلام لهم؛ إذ لامجال بوجه لنصرة السّلف.

ويؤيّد دعوى أخذ الميثاق من الجانبين ماأخرجه عبد الرّزّاق وغيره عن طاوس أنّه قال: أخذ الله تعالى ميثاق النّبيّين أن يصدّق بعضهم بعضًا. (٣: ٢١٤)

القاسميّ: نكتة الجمع في قوله: (اٰمَنَّا) بعد الإفراد في (قُلْ) كون الأمر عامًّا، والإفراد لتشريفه عليه الصّلاة والسّلام، والإيذان بأنّه أصل في ذلك. أو الأمر خاصّ بالإخبار عن نفسه الزّكيّة خاصّة، والجمع لإظهار جلالة قدره ورفعة محلّه بأمره، بأن يتكلّم عن نفسه على دَيْدَن

الملوك. (٤: ٨٧٩)

رَشيد رضا: أي آمنت أنا ومن معي بوجود الله ووحدانيّته وكماله. [إلى أن قال:]

وقدّم الإيمان بالله على الإيمان بإنزال الوحي، لأنّه الأصل الأوّل المقصود بالذّات، والوحي فرع له؛ إذ هو وحيه تعالى إلى رسله. (٣: ٣٥٦)

الطَّباطَبائيّ: أمر النّبيّ أن يجري على الميثاق الّذي أخذ منه ومن غيره، فيقول عن نفسه وعن المؤمنين من أُمّته: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَمَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ إلخ. (٣: ٣٣٦)

٤ـ وَاِذْ اَوْحَيْتُ اِلَى الْحَوَارِيّينَ اَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِاَنَّنَا مُسْلِمُونَ. المائدة: ١١١

الفَخْرالرّازيّ: ذكر تعالى أنّه لمّا ألقى ذلك الوحي في قلوبهم آمنوا وأسلموا.

وإنّما قدّم ذكر الإيمان على الإسلام، لأنّ الإيمان صفة القلب، والإسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظّاهر، يعني آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم.

(١٢: ١٢٨)

أبوحَيّان: تقدّم تفسير نظير هذه الجملة في آل‌عمران: ٥٢، إلّا أنّ هناك ﴿آمَنَّا بِاللهِ﴾، لأنّه تقدّم ذكر الله فقط في قوله: ﴿مَنْ اَنْصَارِى اِلَى اللهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ اَنْصَارُ اللهِ﴾ آل عمران:٥٢، وهنا جاء ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ فلم يتقيّد بلفظ الجلالة إذ قد تقدّم ﴿اَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ وجاء هناك ﴿وَاشْهَدْ بِاَنَّا﴾ وهنا ﴿وَاشْهَدْ بِاَنَّنَا﴾ وهذا هو الأصل؛ إذ (أن) محذوف منه النّون لاجتماع الأمثال. (٤: ٥٢)

٥ـ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَاَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ.

النّور: ٤٧

الطُّوسيّ: قيل: إنّها نزلت في صفة المنافقين، لأنّهم يقولون: بألسنتهم: آمنّا بالله وصدّقنا رسوله، فإذا انصرفوا إلى أصحابهم قالوا خلاف ذلك، فأخبر الله تعالى أنّ هؤلاء ليسوا بمؤمنين على الحقيقة. (٧: ٤٥٠)

الطَّبْرِسيّ: أي صدّقنا بتوحيد الله... وفي هذه الآية دلالة على أنّ القول المجرّد لايكون إيمانًا؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما صحّ النّفي بعد الإثبات. (٤: ١٥٠)

الفَخْرالرّازيّ: قوله: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا ـ إلى قوله ـ وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ يدلّ على أنّ الإيمان لايكون بالقول؛ إذ لو كان به لما صحّ أن ينفي كونهم مؤمنين، وقد فعلوا ماهو إيمان في الحقيقة.

فإن قيل: إنّه تعالى حكى عن كلّهم أنّهم يقولون: آمنّا، ثمّ حكى عن فريق منهم التّولّي، فكيف يصحّ أن يقول في جميعهم: ﴿وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ مع أنّ الّذي تولّى منهم هو البعض؟

قلنا: إنّ قوله: ﴿وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ راجع إلى الّذين تولّوا لاإلى الجملة الأُولى، وأيضًا فلو رجع إلى الأوّل يصحّ، ويكون معنى قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ أي يرجع هذا الفريق إلى الباقين منهم، فيظهر بعضهم لبعض الرّجوع عمّا أظهروه. (٢٤: ٢٠)

الطَّباطَبائيّ: بيان حال بعض المنافقين حيث أظهروا الإيمان والطّاعة أوّلًا ثمّ تولّوا ثانيًا؛ فالإيمان بالله

هو العقد على توحيده وماشرع من الدّين، والإيمان بالرّسول هو العقد على كونه رسولاً مبعوثًا من عند ربّه، أمْرُه أمْرُه ونهيُه نهيُه وحُكمُه حُكمُه، من غير أن يكون له من الأمر شيءٌ. وطاعة الله هي تطبيق العمل بما شرعه، وطاعة الرّسول الائتمار والانتهاء عند أمره ونهيه، وقبول ماحكم به، وقضى عليه.

فالإيمان بالله وطاعته موردهما نفس الدّين والتّشرّع به، والإيمان بالرّسول وطاعته موردهما ماأخبر به الرّسول من الدّين بما أنّه يخبر به، وماحكم به وقضى عليه في المنازعات، والانقياد له في ذلك كلّه.

فبين الإيمانين والطّاعتين فرق مّا، من حيث سعة المورد وضيقه. ويشير إلى ذلك مافي العبارة من نوع من التّفصيل؛ حيث قيل: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ﴾ النّور: ٤٧، فأُشير إلى تعدّد الإيمان والطّاعة، ولم يقل: آمنّا بالله والرّسول بحذف الباء. والإيمانان مع ذلك متلازمان لاينفكّ أحدهما عن الآخر، قال تعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ اَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ﴾ النّساء: ١٥٠. (١٥: ١٤٥)

يُؤْمِنُ

١ـ...ذٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُ... البقرة: ٢٣٢

الطُّوسيّ: وإنّما خصّ المؤمن بالوعظ لأحد ثلاثة أقوال:

أحدها: لأنّهم المشفقون بالوعظ، فنسب إليهم، كما قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، و﴿اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشٰيهَا﴾ النّازعات: ٤٥.

والثّاني: لأنّهم أولى بالاتّعاظ.

والثّالث: إنّما يلزمه الوعظ بعد قبوله الإيمان واعترافه بالله تعالى. (٢: ٢٥٤)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٣٣٣)

الفَخْرالرّازيّ: لِمَ خصّص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم؟

الجواب لوجوه:

أحدها: لمّا كان المؤمن هو المنتفع به، حسن تخصيصه به، كقوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، وهو هدىً للكلّ، كما قال: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ البقرة: ١٨٥، وقال: ﴿اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشٰيهَا﴾ النّازعات: ٤٥، ﴿اِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ يس: ١١، مع أنّه كان منذرًا للكلّ، كما قال: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ الفرقان: ١.

وثانيها: احتجّ بعضهم بهذه الآية على أنّ الكفّار ليسوا مخاطبين بفروع الدّين، قالوا: والدّليل عليه أنّ قوله: (ذٰلِكَ) إشارة إلى ماتقدّم ذكره من بيان الأحكام، فلمّا خصّص ذلك بالمؤمنين دلّ على أنّ التّكليف بفروع الشّرائع غير حاصل إلّا في حقّ المؤمنين وهذا ضعيف، لأنّه ثبت أنّ ذلك التّكليف عامّ، قال تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ آل عمران: ٩٧.

وثالثها: أنّ بيان الأحكام وإن كان عامًّا في حقّ المكلّفين إلّا أنّ كون ذلك البيان وعظًا مختصّ بالمؤمنين، لأنّ هذه التّكاليف إنّما توجب على الكفّار على سبيل إثباتها، بالدّليل القاهر الملزم المعجز، أمّا المؤمن الّذي يقرّ بحقيقتها فإنّها إنّما تُذكر له وتُشرح له على سبيل التّنبيه والتّحذير. (٦: ١٢٣)

أبوحَيّان: وذكر الإيمان (بِاللهِ) لأنّه تعالى هو المكلّف لعباده، النّاهي لهم والآمر، (وَالْيَوْمِ الْأخِرِ) لأنّه هو الّذي يحصل به التّخويف وتُجنى فيه ثمرة مخالفة النّهي.

وخصّ المؤمنين لأنّه لاينتفع بالوعظ إلّا المؤمن، إذ نور الإيمان يرشده إلى القبول: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ الأنعام: ٣٦، وسلامة عقله تذهب عنه مداخلة الهوى، إنّما يتذكّر أُولو الألباب. (٢: ٢١١)

رَشيد رضا: أي ذلك الّذي تقدّم من الأحكام والحدود المقرونة بالحكم والتّرغيب والتّرهيب، يوعظ به أهل الإيمان بالله والجزاء على الأعمال في الآخرة، فإنّ هؤلاء هم الّذين يتقبّلونه ويتّعظون به، فتخشع له قلوبهم، ويتحرّون العمل به قبولًا لتأديب ربّهم، وطلبًا للانتفاع به في الدّنيا، ورجاءً في مثوبته ورضوانه في الأُخرى.

وأمّا الّذين لايؤمنون بما ذكر حقّ الإيمان كالمعطّلين والمقلّدين الّذين يقولون: آمنّا بأفواههم، لأنّهم سمعوا قومهم يقولون ذلك ولم تؤمن قلوبهم، لأنّهم لم يتلقّوا أُصول الإيمان بالبرهان، الّذي يملك من القلب مواقع التّأثير ومسالك الوجدان، فإنّ وعظهم به عبث لاينفع، وقول لايسمع، لأنّهم يتّبعون في معاملة النّساء أهواءهم، ويقلّدون ماوجدوا عليه آباءهم وعُشراءهم.

والآية تدلّ على أنّ الإيمان الصّحيح يقتضي العمل، وقد غفل عن هذا الأكثرون، وقرّره الأئمّة المحقّقون، كحجّة الإسلام الغزاليّ، وشيخ الإسلام ابن تيميّة، والمحقّق الشّاطبيّ، والأُستاذ الإمام رحمهم الله تعالى.

قال شيخنا هنا: كأنّه يقول: «من كان مؤمنًا فلاشكّ أنّه يتّعظ بهذا». يشير إلى أنّ من لم يتّعظ ويعمل بها فليس بمؤمن. وتدلّ على أنّ أحكام الدّين حتّى المعاملات منها ينبغي أن تساق إلى النّاس مساق الوعظ المحرّك للقلوب، لأن تُسرَد سردًا جافًّا كما ترى في كتب الفقه. (٢: ٤٠٤)

الطَّباطَبائيّ: وإنّما خصّ الموردان من بين الموارد بالتّقييد بالإيمان بالله واليوم الآخر وهو «التّوحيد» لأنّ دين التّوحيد يدعو إلى الاتّحاد دون الافتراق، ويقضي بالوصل دون الفصل. (٢: ٢٣٨)

٢ـ...وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ... التّغابن: ٩

الطُّوسيّ: أي من يصدّق بالله، ويعترف بوحدانيّته وإخلاص العبادة له، ويقرّ بنبوّة نبيّه، ويضيف إلى ذلك أفعال الطّاعات. (١٠: ٢٢)

الفَخْرالرّازيّ: قال تعالى في الإيمان: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ...﴾ بلفظ المستقبل، وفي الكفر ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ التّغابن: ١٠، بلفظ الماضي، فنقول: تقدير الكلام: ومن يؤمن بالله من الّذين كفروا وكذّبوا بآياتنا يدخله جنّات ومن لم يؤمن منهم أُولئك أصحاب النّار.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ...﴾ بلفظ الواحد و﴿خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ التّغابن: ٩، بلفظ الجمع، نقول: ذلك بحسب اللّفظ، وهذا بحسب المعنى. (٣٠: ٢٥)

يُؤْمِنُونَ

١ـ اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... البقرة: ٣

ابن مَسعود: الإيمان: التّصديق. (الطَّبَريّ ١: ١٠١)

ابن عَبّاس: الّذين يصدّقون بالغيب.

الّذين يخشون بالغيب. (الطُّوسيّ ١: ٥٥)

الزُّهريّ: الإيمان: العمل. (الطَّبَريّ ١: ١٠١)

الرَّبيع: معناه يطيعون الله في السّرّ والعلانية. (الطُّوسيّ ١: ٥٥)

ابن قُتَيْبَة: أي يصدّقون بإخبار الله ـ عزّوجلّ ـ عن الجنّة والنّار، والحساب والقيامة، وأشباه ذلك. (٣٩)

الطَّبَريّ: ومعنى «الإيمان» عند العرب: التّصديق، فيُدعَى المُصدِّق بالشّيء قولًا: مؤمنًا به، ويُدعى المصدّق قوله بفعله: مؤمنًا، ومن ذلك قول الله جلّ ثناؤه: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، أي وماأنت بمصدّق لنا في قولنا، وقد تدخل «الخشية لله» في معنى الإيمان الّذي هو تصديق القول بالعمل. و«الإيمان» كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالفعل. وإذا كان ذلك كذلك فالّذي هو أولى بتأويل الآية وأشبه بصفة القوم أن يكونوا موصوفين بالتّصديق بالغيب قولًا، واعتقادًا، وعملًا، إذ كان جلّ ثناؤه لم يحصرهم من معنى الإيمان على معنى دون معنى، بل أجمَلَ وصفهم به من غير خصوص شيء من معانيه، أخرجه من صفتهم بخبر ولاعقل. (١: ١٠١)

الزّجّاج: معناه يصدّقون، وكلّ مؤمن بشيء فهو مصدّق به، فإذا ذكرت مؤمنًا ولم تقل: هو مؤمن بكذا وكذا، فهو الّذي لايصلح إلّا في الله عزّوجلّ. (١: ٧٠)

الماوَرْديّ: في أصل «الإيمان» ثلاثة أقوال:

أحدها: أنّ أصله: التّصديق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق لنا.

والثّاني: أنّ أصله: الأمان، فالمؤمن يؤمّن نفسه من عذاب الله، والله المؤمن لأوليائه من عقابه.

والثّالث: أنّ أصله: الطّمأنينة، فقيل للمصدّق بالخبر: مؤمن، لأنّه مُطمئنّ.

وفي الإيمان ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنّ الإيمان اجتناب الكبائر.

والثّاني: أنّ كلّ خصلة من الفرائض إيمان.

والثّالث: أنّ كلّ طاعة إيمان. (١: ٦٨)

الطُّوسيّ: و﴿يُؤْمِنُونَ﴾ رفع، لأنّه فعل مُستقبَل، والواو والنّون في موضع رفع، لأنّه كناية عن الفاعل، والنّون الأخيرة مفتوحة لأنّها نون الجمع.

والإيمان في اللّغة هو التّصديق، ومنه قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق لنا، وقال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ النّساء: ٥١، وكذلك هو في الشّرع عند أكثر المُرجئة، والمراد بذلك التّصديق بجميع ماأوجب الله أو ندبه أو أباحه، وهو المحكيّ عن ابن عَبّاس في هذه الآية، لأنّه قال: الّذين يصدّقون بالغيب.

وحكي [عن] الرّبيع بن أنس أنّه قال: الّذين يخشون بالغيب، وقال: معناه يطيعون الله في السّرّ والعلانية.

وقيل: إنّ الإيمان مشتقّ من «الأمان» والمؤمن من يؤمّنُ نفسه من عذاب الله، والله المؤمن لأوليائه من

عذابه، وذلك مرويّ في أخبارنا.

وقالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطّاعة، ومنهم من اعتبر فرائضها ونوافلها، ومنهم من اعتبر الواجب منها لاغير، واعتبروا اجتناب الكبائر من جملتها. (١: ٥٥)

الزَّمَخْشَريّ: الإيمان «إفعال» من الأمن، يقال: أمنته وآمَنْتُه غيري، ثمّ يقال: آمنه، إذا صدّقه. وحقيقته: آمنه التّكذيب والمخالفة. وأمّا تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقرّ واعترف.

وأمّا ماحكى أبوزَيد عن العرب: ماآمنت أن أجد صحابة أي ماوثقت، فحقيقته: صرت ذاأمْنٍ به، أي ذاسكون وطمأنينة. وكلا الوجهين حَسَن في ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ أي يعترفون به، أو يثقون بأنّه حقّ.

ويجوز أن لايكون (بِالْغَيْبِ) صلة للإيمان، وأن يكون في موضع الحال، أي يؤمنون غائبين عن المؤمن به وحقيقته متلبّسين بالغيب، كقوله: ﴿اَلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ﴾ الأنبياء: ٤٩، ﴿لِيَعْلَمَ اَنِّى لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ يوسف: ٥٢، ويعضده مارُوي أنّ أصحاب عبد الله ذكروا أصحاب رسول الله ﷺ وإيمانهم، فقال ابن مَسعود: إنّ أمر محمّد كان بيّنًا لمن رآه، والّذي لاإله غيره ماآمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب، ثمّ قرأ هذه الآية. (١: ١٢٦)

نحوه البَيضاويّ (١: ١٦)، والنَّسَفيّ (١: ١٣)، والنَّيسابوريّ (١: ١٤٥)، والآلوسيّ (١: ١١٠).

ابن عَطيّة: معناه يصدّقون. ويتعدّى بالباء، وقد يتعدّى باللّام كما قال تعالى: ﴿وَلَاتُؤْمِنُوا اِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ آل عمران: ٧٣، وكما قال: ﴿فَمَا اٰمَنَ لِمُوسٰى﴾ يونس: ٨٣، وبين التّعديتين فرق، وذلك أنّ التّعدية باللّام في ضمنها تعدّ بالباء، يُفهم من المعنى.

واختلف القرّاء في همز ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ فكان ابن كثير، ونافع، وعاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائيّ يهمزون ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ وماأشبهه مثل يأكلون، ويأمرون، ويؤتون، وكذلك مع تحرّك الهمزة مثل ﴿يُؤَخِّرَكُمْ﴾ إبراهيم: ١٠، و﴿يَؤُدُهُ﴾ البقرة: ٢٥٥، إلّا أنّ حمزة كان يستحبّ ترك الهمز إذا وقف، والباقون يقفون بالهمز.

وروى وَرْش عن نافع ترك الهمز في جميع ذلك، وقد روي عن عاصم أنّه لم يكن يهمز الهمزة السّاكنة. وكان أبوعمرو إذا أدرج القراءة أو قرأ في الصّلاة لم يهمز كلّ همزة ساكنة، إلّا أنّه كان يهمز حروفًا من السّواكن بأعيانها، ستُذكر في مواضعها إن شاء الله.

وإذا كان سكون الهمزة علامة للجزم لم يترك همزها مثل «ننسأها» ﴿وَهَيِّئْ لَنَا...﴾ الكهف: ١٠، وماأشبهه. (١: ٨٤)

الطَّبْرِسيّ: [قال نحو ابن عَطيّة وأضاف:]

و﴿يُؤْمِنُونَ﴾ معناه يصدّقون، والواو في موضع الرّفع بكونه ضمير الفاعلين، والنّون علامة الرّفع.

والأصل في «يُفعل» «يؤفعِل» ولكنّ الهمزة حذفت، لأنّك إذا أنبأت عن نفسك قلت: أنا «ءأفعل» فكانت تجتمع همزتان فاستثقلتا، فحذفت الهمزة الثّانية، فقيل: «أفعل» ثمّ حذفت من الصّيغ الأُخر (نفعل وتفعل ويفعل).

كما أنّ باب «يَعِد» حذفت منه الواو لوقوعها بين ياء وكسرة؛ إذ الأصل «يوعِد» ثمّ حذفت في (تَعِدُ وأَعِدُ

ونَعِد) ليجري الباب على سنن واحد. (١: ٣٧)

أبوالبَرَكات: وأصله: يُؤأمِنون، بهمزتين، فحُذفت إحداهما استثقالًا لاجتماع همزتين، وكان حذف الأُولى أولى، لأنّها زائدة لالمعنى، والثّانية أصليّة. فلمّا وجب حذف إحداهما كان حذف الزّائدة أولى من حذف الأصليّة، لأنّ الزّائدة أضعف والأصليّة أقوى، وحذف الأضعف أولى من حذف الأقوى، فبقي ﴿يُؤْمِنُون﴾ بهمزة ساكنة.

ويجوز أن تُقلب واوًا لسكونها وانضمام ماقبلها، كما تُقلب في «جُؤْنةٍ، وسُؤْل» قال الله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَامُوسٰى﴾ طٰهٰ: ٣٦.

إلّا أنّ هذا القلب مع الياء والتّاء والنّون جائز نحو: يُؤمِنُ، وتُومِنُ، ونُومِنُ، ومع الهمزة واجبٌ نحو: أُومِنُ، وذلك لأنّ أصله: أأأمِنُ، بثلاث همَزات. فاستثقلوا اجتماع ثلاث همَزات، لأنّهم إذا استثقلوا اجتماع همزتين فلأن يستثقلوا اجتماع ثلاث همَزات أولى. فحذفوا الثّانية، وكان حذفها أولى من الأُولى والثّالثة.

أمّا الأُولى فلأنّها أبْعَد من الطّرف، وأمّا الثّالثة فإنّهم لو حذفوها لافتقروا إلى تسكين الثّانية وقلبها واوًا، فيؤدّي إلى تغييرَيْن. وإذا حذفوا الثّانية لم يفتقروا إلّا إلى قلبها واوًا فقط، لأنّها ساكنة فيؤدّي إلى تغيير واحد، والمصير إلى مايؤدّي إلى تغيير واحد أولى من المصير إلى مايؤدّي إلى تغييرَيْن، وإذا جاز القلب في (يُومِن) وماأشبهه وإن لم يجتمع فيه همزتان، وجب في نحو (أأأمِن) لوجود اجتماع ثلاث همزات؛ إذ ليس بعد الجواز إلّا الوجوب. (١: ٤٧)

الفَخْرالرّازيّ: قوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ اعلم أنّ فيه مسائل:

المسألة الأُولى: قال صاحب «الكشّاف»: ﴿اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ إمّا موصول بـ(المتّقين) على أنّه صفة مجرورة، أو منصوب أو مدح مرفوع، بتقدير أعني الّذين يؤمنون، أو هم الّذين. وإمّا منقطع عن (المتّقين) مرفوع على الابتداء مخبر عنه بـ﴿أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى﴾ فإذا كان موصولًا كان الوقف على (المتّقين) حسنًا غير تامّ، وإذا كان منقطعًا كان وقفًا تامًّا.

المسألة الثّانية: قال بعضهم: ﴿اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ يحتمل أن يكون كالتّفسير لكونهم متّقين، وذلك لأنّ المتّقي هو الّذي يكون فاعلًا للحسنات وتاركًا للسّيّئات. أمّا «الفعل» فإمّا أن يكون فعل القلب وهو قوله: ﴿اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ وإمّا أن يكون فعل الجوارح، وأساسه الصّلاة والزّكاة والصّدقة، لأنّ العبادة إمّا أن تكون بدنيّة وأجلّها الصّلاة، أو ماليّة وأجلّها الزّكاة؛ ولهذا سمّى الرّسول عليه السّلام: «الصّلاة عماد الدّين، والزّكاة قنطرة الإسلام».

وأمّا «التّرك» فهو داخل في الصّلاة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ العنكبوت: ٤٥ والأقرب أن لاتكون هذه الأشياء تفسيرًا لكونهم متّقين؛ وذلك لأنّ كمال السّعادة لايحصل إلّا بترك مالاينبغي وفعل ماينبغي، فالتّرك هو التّقوى. و«الفعل» إمّا فعل القلب، وهو الإيمان، أو فعل الجوارح، وهو

الصّلاة والزّكاة.

وإنّما قدّم «التّقوى» الّذي هو التّرك على «الفعل» الّذي هو الإيمان والصّلاة والزّكاة، لأنّ القلب كاللّوح القابل لنقوش العقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة، واللّوح يجب تطهيره أوّلاً عن النّقوش الفاسدة، حتّى يمكن إثبات النّقوش الجيّدة فيه، وكذا القول في الأخلاق، فلهذا السّبب قدّم التّقوى وهو ترك مالاينبغي، ثمّ ذكر بعده فعل ماينبغي. (٢: ٢٣)

القُرطُبيّ: يصدّقون. والإيمان في اللّغة: التّصديق، وفي التّنزيل: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق. ويتعدّى بالباء واللّام كما قال: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ آل عمران: ٧٣، ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ﴾ يونس: ٨٣ (١: ١٦٢)

أبوحَيّان: الإيمان: التّصديق ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ وأصله من «الأمن» أو «الأمانة» ومعناهما الطّمأنينة أمَنه: صدّقه وأمِن به: وثق به، والهمزة في «آمن» للصّيرورة كأعشَبَ، أو لمطاوعة «فَعل» كأكَبَّ، وضمّن معنى الاعتراف أو الوثوق، فعُدّي بالباء، وهو يتعدّى بالباء واللّام ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ﴾ يونس: ٨٣، والتّعدية باللّام في ضمنها تعدٍّ بالباء؛ فهذا فرق مابين التّعديتين. (١: ٣٨)

البُرُوسَويّ: الجملة صفة مُقيِّدة (للمتّقين) إن فُسّر التّقوى بترك مالاينبغي،... وموضحة إن فُسّر بما يعمّ فعل الطّاعة وترك المعصية....

والإيمان هو التّصديق بالقلب، لأنّ المصدّق يؤمّن المصدَّق، أي يجعله آمنًا من التّكذيب، أو يؤمّن نفسه من العذاب بفعله. والله تعالى مؤمن، لأنّه يؤمّن عباده من عذابه بفضله.

واستعماله بالباء هاهنا لتضمّنه معنى الاعتراف، وقد يُطلق على الوثوق، فإنّ الواثق يصير ذاأمن وطمأنينة. (١: ٣١)

رشيد رضا: الإيمان هو التّصديق الجازم المُقترِن بإذعان النّفس وقبولها واستسلامها، وآيته العمل بما يقتضيه الإيمان عند عدم الصّارف الّذي يختلف باختلاف درجات المؤمنين في اليقين. [إلى أن قال:]

والإيمان بالغيب هو الاعتقاد بموجود وراء المحسوس، وقد كتب الأُستاذ الإمام في صاحبه مانصّه:

وصاحب هذا الاعتقاد واقف على طريق الرّشاد وقائم على أوّل النّهج، لايحتاج إلّا إلى من يدلّه على المسلك، ويأخذ بيده إلى الغاية. فإنّ من يعتقد بأنّ وراء المحسوسات موجودات يصدق بها العقل، وإن كانت لايأتي عليها الحسّ، إذا أقمت له الدّليل على وجود فاطر السّماوات والأرض المستعلي عن المادّة ولواحقها، المتّصف بما وصف به نفسه على ألسنة رسُله، سهل عليه التّصديق وخفّ عليه النّظر في جليّ المقدّمات وخفيّها. وإذا جاء الرّسول بوصف اليوم الآخر أو بذكر عالَم من العوالم الّتي استأثر الله بعلمها، كعالم الملائكة مثلًا، لم يشقّ على نفسه تصديق ماجاء به الخبر بعد ثبوت النّبوّة، لهذا جعل الله سبحانه هذا الوصف في مقدّمة أوصاف المتّقين الّذين يجدون في القرآن هدًى لهم.

وأمّا من لايعرف من الموجود إلّا المحسوس ويظنّ أن لاشيء وراء المحسوسات وماشتملت عليه، فنفسه تنفر

عن ذكر ماوراء مشهوده أو يشبه مشهوده، وقلّما تجد السّبيل إلى قلبه إذا بدأته بدعواك، نعم قد توصلك المجاهدة بعد مرور الزّمان في إيراد المقدّمات البعيدة، والأخذ به في الطّرق المختلفة إلى تقريبه ممّا تطلب، ولكن هيهات أن ينصرك الصّبر أو يخضعه القهر حتّى يتمّ لك منه الأمر. فثل هذا إذا عرض عليه القرآن نَبا عنه سمعه، ولم يحمل من نفسه وقعه، فكيف يجد فيه هداية، أو منقذًا من غواية!

ولمّا كان الإيمان بالغيب يُطلق عند النّاس على ذلك الاستسلام التّقليديّ الّذي لم يأخذ من النّفس إلّا ماأخذ اللّفظ من اللّسان، وليس له أثر في الأفعال، لأنّه لم يقع تحت نظر العقل، ولم يلحظه وجدان القلب بل أغلقت عليه خزانة الوهم، ومثل هذا الّذي يسمّونه إيمانًا لايفيد في إعداد القلب للاهتداء بالقرآن. لمّا كان هذا شأنهم منّ الله علينا ببيان يشعر بحقيقة ماأراده تعالى من معنى الإيمان. (١: ١٢٧)

نحوه المَراغيّ. (١: ٤١)

الطّباطَبائيّ: الإيمان: تمكّن الاعتقاد في القلب مأخوذ من «الأمن» كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الرّيب والشّكّ، وهو آفة الاعتقاد. والإيمان كما مرّ معنًى ذومراتب ؛ إذ الإذعان ربّما يتعلّق بالشّيء نفسه فيترتّب عليه أثره فقط، وربّما يشتدّ بعض الاشتداد فيتعلّق ببعض لوازمه، وربّمايتعلّق بجميع لوازمه فيستنتج منه أنّ للمؤمنين طبقات، على حسب طبقات الإيمان. [إلى أن قال:]

فالمراد بالإيمان بالغيب في مقابل الإيمان بالوحي، والإيقان بالآخرة، هو الإيمان بالله تعالى ليتمّ بذلك الإيمان بالأُصول الثّلاثة للدّين. والقرآن يؤكّد القول على عدم القصر على الحسّ فقط، ويحرص على اتّباع سليم العقل وخالص اللُّبّ. (١: ٤٥)

٢ـ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. البقرة: ٤

ابن مَسعود: هؤلاء المؤمنون من أهل الكتاب. (الطّبَريّ ١: ١٠٢)

ابن عَبّاس: المراد بالمؤمنين هنا مَن يؤمنون بالنّبيّ والقرآن من أهل الكتاب، وبالمؤمنين فيما قبلها مَن يؤمنون من مشركي العرب. (المَراغيّ ١: ٤٣)

أبو العالِيَة: إنّ المؤمنين في الآيتين قسم واحد، وهو كلّ مؤمن، وإنّما تعدّد مايؤمنون به.

مثله مُجاهِد، وقَتادَة، والرّبيع. (رشيد رضا ١: ١٣١)

مُجاهِد: أربع آيات من سورة البقرة في نعت المؤمنين، وآيتان في نعت الكافرين، وثلاث عشرة في المنافقين. (الطّبَريّ ١: ١٠٣)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في أعيان القوم الّذين أنزل الله جلّ ثناؤه هاتين الآيتين من أوّل هذه السّورة فيهم، وفي نعتهم وصفتهم الّتي وصفهم بها من إيمانهم بالغيب، وسائر المعاني الّتي حوتها الآيتان من صفاتهم غيره.

فقال بعضهم: هم مؤمنو العرب خاصّة، دون غيرهم من مؤمني أهل الكتاب، واستدلّوا على صحّة قولهم

ذلك، وحقيقة تأويلهم بالآية الّتي تتلو هاتين الآيتين، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ...﴾ البقرة: ٤، قالوا: فلم يكن للعرب كتاب قبل الكتاب الّذي أنزله الله عزّوجلّ على محمّد ﷺ تدين بتصديقه والإقرار والعمل به، وإنّما كان الكتاب لأهل الكتابَين غيرها. قالوا: فلمّا قصّ الله عزّوجلّ نبأ الّذين يؤمنون بما أُنزل إلى محمّد، وماأُنزل من قبله بعد اقتصاصه نبأ المؤمنين بالغيب، علمنا أنّ كلّ صنف منهم غير الصّنف الآخر، وأنّ المؤمنين بالغيب نوع غير النّوع المصدّق بالكتابَين اللّذين أحدهما مُنزّل على محمّد ﷺ والآخر منهما على مَن قبله من رسُل الله تعالى ذكره. قالوا: وإذا كان ذلك كذلك صحّ ماقلنا: من أنّ تأويل قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ إنّما هم الّذين يؤمنون بما غاب عنهم: من الجنّة والنّار والثّواب والعقاب والبعث والتّصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله، وجميع ماكانت العرب لاتدين به في جاهليّتها، بما أوجب الله جلّ ثناؤه على عباده الدّينونة به دون غيرهم.

وقال بعضهم: بل نزلت هذه الآيات الأربع في مؤمني أهل الكتاب خاصّة، لإيمانهم بالقرآن عند إخبار الله جلّ ثناؤه إيّاهم فيه عن الغيوب الّتي كانوا يخفونها بينهم ويسرّونها، فعلموا عند إظهار الله جلّ ثناؤه نبيّه ﷺ على ذلك منهم في تنزيله أنّه من عند الله جلّ وعزّ، فآمنوا بالنّبيّ ﷺ وصدّقوا بالقرآن ومافيه من الإخبار عن الغيوب الّتي لاعلم لهم بها، لما استقرّ عندهم بالحجّة الّتي احتجّ الله تبارك وتعالى بها عليهم في كتابه، من الإخبار فيه عمّا كانوا يكتمونه من ضمائرهم، أنّ جميع ذلك من عند الله.

وقال بعضهم: بل الآيات الأربع ـ من أوّل هذه السّورة ـ أُنزلت على محمّد ﷺ بوصف جميع المؤمنين الّذين ذلك صفتهم من العرب والعجم وأهل الكتابَين سواهم، وإنّما هذه صفة صنف من النّاس، والمؤمن بما أنزل الله على محمّد ﷺ وماأُنزل من قبله هو المؤمن بالغيب. [إلى أن قال:]

وأولَى القولين عندي بالصّواب وأشبهها بتأويل الكتاب، القول الأوّل، وهو أنّ الّذين وصفهم الله تعالى ذكره بالإيمان بالغيب، وماوصفهم به جلّ ثناؤه في الآيتين الأُولتين غير الّذين وصفهم بالإيمان بالّذي أُنزل على محمّد، والّذي أُنزل إلى من قبله من الرُّسل، لما ذكرت من العلل قبل لمن قال ذلك. وممّا يدلّ أيضًا مع ذلك على صحّة هذا القول أنّه جنس بعد وصف المؤمنين بالصّفتين اللّتين وصف، وبعد تصنيفه إلى كلّ صنف منهما على ماصنّف الكفّار جنسين فجعل أحدهما مطبوعًا على قلبه، مختومًا عليه مأيوسًا من إيمانه، والآخر منافقًا يرائي بإظهار الإيمان في الظّاهر، ويستسرّ النّفاق في الباطن، فصيّر الكفّار جنسين كما صيّر المؤمنين في أوّل السّورة جنسين. (١: ١٠٢)

الطّوسيّ: قالوا: ولم يكن للعرب كتاب قبل الكتاب الّذي أنزله الله على نبيّه تدين بتصديقه، وإنّما الكتاب لأهل الكتابين. وهذا غير صحيح، لأنّه لايمنع أن تكون الآية الأُولى عامّة في جميع المؤمنين المصدّقين بالغيب وإن كانت الآية الثّانية خاصّة في قوم، لأنّ تخصيص الثّانية لايقتضي تخصيص الأُولى.

وقال قوم: إنّهما مع الآيتين اللّتين بعدهما أربع آيات نزلت في مؤمني أهل الكتاب، لأنّه ذكرهم في بعضها.

وقال قوم: إنّ الأربع آيات من أوّل السّورة نزلت في جميع المؤمنين، واثنتان نزلتا في نعت الكافرين، وثلاثة عشر في المنافقين.

وهذا أقوى الوجوه، لأنّه حمل على عمومه. (١: ٥٥)

الزّمخشريّ: فإن قلت: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ أهُم غير الأوّلين أم هُم الأوّلون؟ وإنّما وُسط العاطف كما يوسط بين الصّفات، في قولك: هو الشّجاع والجواد. [ثمّ استشهد بشعر]

قلت: يحتمل أن يراد بهؤلاء مؤمنو أهل الكتاب [إلى أن قال:]

فيكون المعطوف غير المعطوف عليه.

ويحتمل أن يراد وصف الأوّلين، ووُسط العاطف على معنى أنّهم الجامعون بين تلك الصّفات وهذه.

فإن قلت: فإن أُريد بهؤلاء غير أُولئك فهل يدخلون في جملة المتّقين أم لا؟

قلت: إن عطفتهم على ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ دخلوا، وكانت صفة التّقوى مشتملة على الزّمرتين من مؤمني أهل الكتاب وغيرهم، وإن عطفتهم على المتّقين لم يدخلوا، وكأنّه قيل: هدًى للمتّقين وهدًى للّذين يؤمنون بما أُنزل إليك. (١: ١٣٥)

نحوه البيضاويّ (١: ١٨)، والنّسفيّ (١: ١٤).

ابن عطيّة: اختلف المتأوّلون فيمن المراد بهذه الآية وبالّتي قبلها:

فقال قوم: الآيتان جميعًا في جميع المؤمنين.

وقال آخرون: هما في مؤمني أهل الكتاب.

وقال آخرون: الآية الأُولى في مؤمني العرب، والثّانية في مؤمني أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وفيه نزلت.

فمن جعل الآيتين في صنف واحد فإعراب (وَالَّذِينَ) خفض على العطف، ويصحّ أن يكون رفعًا على الاستئناف، أي وهم الّذين. ومن جعل الآيتين في صنفين، فإعراب (الَّذِينَ) رفع على الابتداء، وخبره ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ ويحتمل أن يكون عطفًا. (١: ٨٥)

مثله القُرطُبيّ. (١: ١٨٠)

الفخرالرّازيّ: لانزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أنّ «الإيمان» إذا عُدّي بالباء فالمراد منه التّصديق. فإذا قلنا: فلان آمن بكذا، فالمراد أنّه صدّق به، ولايكون المراد أنّه صام وصلّى؛ فالمراد بـ«الإيمان» هاهنا التّصديق بالاتّفاق، لكن لابدّ معه من المعرفة، لأنّ «الإيمان» هاهنا خرج مخرج المدح، والمصدّق مع الشّكّ لايأمن أن يكون كاذبًا، فهو إلى الذّمّ أقرب. (٢: ٣٢)

الآلوسيّ: عطف على الموصول الأوّل مفصولًا وموصولًا. والمرويّ عن ابن عبّاس، وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم: أنّهم مؤمنو أهل الكتاب، وحيث أنّ المتبادر من «العطف» أنّ الإيمان بكلّ من المنزلين على طريق الاستقلال اختصّ ذلك بهم، لأنّ إيمان غيرهم بما أُنزل من قبل إنّما هو على طريق الإجمال، والتّبع للإيمان بالقرآن لاسيّما في مقام المدح، وقد دلّت الآيات والأحاديث على أنّ لأهل الكتاب أجرَين بواسطة ذلك،

وبهذا غايروا من قبلهم.

وقيل: التّغاير باعتبار أنّ الإيمان الأوّل بالعقل، وهذا بالنّقل، أو بأنّ ذلك بالغيب، وهذا بما عرفوه، كما يعرفون أبناءهم فـ﴿أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى﴾ البقرة: ٥، حينئذٍ إشارة إلى الطّائفة الأُولى، لأنّ إيمانهم بمحض الهداية الرّبّانيّة.

[وفيه بحث مستوفى فراجع]

(١: ١١٩)

٣ـ ...قُلْ اِنَّمَا الْاٰيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَمَايُشْعِرُكُمْ اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَايُؤْمِنُونَ. الأنعام: ١٠٩

أبوزُرْعَة: قرأ حمزة وابن عامر (إذَا جَاءَتْ لَاتُؤْمِنُونَ) بالتّاء، وحجّتهما قوله: ﴿وَمَايُشْعِرُكُمْ﴾. قال مُجاهِد: قوله: ﴿وَمَايُشْعِرُكُمْ﴾ خطاب للمشركين الّذين أقسموا، فقال جلّ وعزّ: وَمَايُدْرِيكُمْ اَنَّكُمْ تُؤْمِنُونَ.

وقرأ الباقون: بالياء، إخبارًا عنهم، وحجّتهم قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ وَاَبْصَارَهُمْ﴾ الأنعام: ١١٠، ولم يقل: أفئدتكم. (٢٦٧)

الطُّوسيّ: ومن قرأ (يُؤْمِنُونَ) بالياء فلأنّ قوله: (وَاَقْسَمُوا) إنّما يراد به قوم مخصوصون بدلالة: ﴿وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَا اِلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةَ...﴾ الأنعام: ١١١، وليس كلّ النّاس بهذا الوصف، فالمعنى ومايشعركم أيّها المؤمنون لعلّهم إذا جاءت الآيات الّتي اقترحوها لم يؤمنوا.

ومن قرأ بالتّاء فإنّه انصرف من الغيبة إلى الخطاب، ويكون المراد بالمخاطبين في (يُؤْمِنُونَ) هم القوم المقسمون الّذين أخبر الله عنهم أنّهم لايؤمنون، ومثله قوله: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ ثمّ قال: ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ونحو ذلك ممّا ينصرف فيه إلى خطاب بعد الغيبة. (٤: ٢٥٥)

الفَخْرالرّازيّ: اختلف القرّاء في قوله: (لَايُؤْمِنُونَ) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه، لأنّ قوله: ﴿وَاَقْسَمُوا بِاللهِ﴾ إنّما يراد به قوم مخصوصون، والدّليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَا اِلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةَ﴾ الأنعام: ١١١، وليس كلّ النّاس بهذا الوصف، والمعنى ومايشعركم أيّها المؤمنون، لعلّهم إذا جاءتهم الآية الّتي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء.

وقرأ حمزة وابن عامر بالتّاء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب، والمراد بالمخاطبين في (تؤمنون) هم الغائبون المقسمون الّذين أخبر الله عنهم أنّهم لايؤمنون، وذهب مُجاهِد وابن زَيد إلى أنّ الخطاب في قوله: ﴿وَمَايُشْعِرُكُمْ﴾ للكفّار الّذين أقسموا.

قال مُجاهِد: ومايدريكم أنّكم تؤمنون إذا جاءت. وهذا يقوّي قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتّاء، على ماذكرنا أوّلًا: الخطاب في قوله: ﴿وَمَايُشْعِرُكُمْ﴾ للكفّار الّذين أقسموا. وعلى ماذكرنا ثانيًا: الخطاب في قوله: ﴿وَمَايُشْعِرُكُمْ﴾ للمؤمنين وذلك لأنّهم تمنّوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه، كأنّه قيل للمؤمنين: تتمنّون ذلك ومايدريكم أنّهم يؤمنون. (١٣: ١٤٥)

الطَّباطَبائيّ: قرئ (لَايُؤْمِنُونَ) بياء الغيبة وتاء الخطاب جميعًا، والخطاب على القراءة الأُولى للمؤمنين بنوع من الالتفات، وعلى القراءة الثّانية للمشركين، والكلام من تتمّة قول النّبيّ ﷺ، وهو ظاهر.

(٧: ٣١٩)

٤ـ ...إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

الأعراف: ١٨٨

الطُّوسيّ: فيصدّقون بما أقول. وخصّهم بذلك لأنّهم الّذين ينتفعون بإنذاره وبشارته دون من لايصدّق به، كما قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢. (٥: ٥٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٥٠٧)

الزَّمَخْشَريّ: يجوز أن يتعلّق بالنّذير والبشير جميعًا، لأنّ النّذارة والبشارة إنّما تنفعان فيهم، أو يتعلّق بالبشير وحده، ويكون المتعلّق بالنّذير محذوفًا، أي إلّا نذير للكافرين وبشير لقوم يؤمنون. (٢: ١٣٦)

مثله النَّسَفيّ (٢: ٨٩)، والنَّيسابوريّ (٩: ١٠٠)، ونحوه الفَخْرالرّازيّ (١٥: ٨٥)، والآلوسيّ (٩: ١٣٧).

ابن عَطيّة: يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يريد أنّه نذير وبشير لقوم يطلب منهم الإيمان ويُدعَون إليه، وهؤلاء النّاس أجمع.

والثّاني: أن يخبر أنّه نذير ويتمّ الكلام، ثمّ يبتدئ يخبر أنّه بشير للمؤمنين به، ففي هذا وعد لمن حصل إيمانه. (٢: ٤٨٥)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال: ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ وهو ﷺ كان بشيرًا ونذيرًا للنّاس كافّة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ: ٢٨؟

قلنا: المراد بقوله: ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ لقوم كُتب عليهم في الأزل أنّهم يؤمنون. وإنّما خصّهم بالذّكر لأنّهم هم المنتفعون بالإنذار والبشارة دون غيرهم، فكأنّه نذير وبشير لهم خاصّة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشٰيهَا﴾ النّازعات: ٤٥.

ويجوز أن يكون متعلّق «النّذير» محذوفًا، تقديره: إن أنا إلّا نذير للكافرين وبشير لقوم يؤمنون، فاستغنى بذكر أحدهما عن الآخر كما استغنى بالجملة عن التّفصيل في تلك الآية، لأنّ المعنى وماأرسلناك إلّا كافّة بشيرًا للمؤمنين ونذيرًا للكافرين. (١٠٢)

أبوحَيّان: لـمّا نفى عن نفسه علم الغيب أخبر بما بعث به من النّذارة ومتعلّقها المخوفات، والبشارة ومتعلّقها المحبوبات. والظّاهر تعلّقها بالمؤمنين، لأنّ منفعتها ممّا وجَدُواها لايحصل إلّا لهم، وقال تعالى: ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَايُؤْمِنُونَ﴾ يونس: ١٠١.

وقيل: معنى ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يطلب منهم الإيمان ويدعون إليه، وهؤلاء النّاس أجمع.

وقيل: أخبر أنّه نذير، وتمّ الكلام، ومعناه أنّه نذير للعالم كلّهم، ثمّ أخبر أنّه بشير للمؤمنين به، فهو وعد لمن حصل له الإيمان.

وقيل: حذف متعلّق النّذارة ودلّ على حذفه إثبات مقابله، والتّقدير: نذير للكافرين وبشير لقوم يؤمنون، كما حذف المعطوف في قوله: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١، أي والبرد. (٤: ٤٣٧)

رشيد رضا: قال بعض المفسّرين: إنّ قوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ متعلّق بالوصفين [الإنذار والتّبشير] على معنى أنّ المؤمنين هم الّذين ينتفعون بإنذاره فيزيدهم خشية لله واتّقاءً لما يسخطه، وبتبشيره فيزدادون شكرًا له بعبادته وإقامة سننه.

وقال بعضهم: إنّه متعلّق بالثّاني المتّصل به ويدلّ

على حذف مقابله فيما قبله، والتّقدير: ماأنا إلّا نذير للكافرين وبشير للمؤمنين. ووجهه أنّ المقام مقام التّبليغ، وهنالك وجه ثالث، وهو أنّ البشارة للمؤمنين خاصّة، لاتّصالها بهم، والإنذار عامّ لهم ولغيرهم، وقد عرف وجهه ممّا فصّلناه. (٩: ٥١٥)

٥ ـ ﴿اَلَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ...﴾ المؤمن: ٧

الطَّبَريّ: ويقرّون بالله أنّه لاإله لهم سواه، ويشهدون بذلك لايستكبرون عن عبادته. (٢٤: ٤٤)

الطُّوسيّ: أي ويصدّقون به ويعترفون بوحدانيّته. (٩: ٥٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٥١٥)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: مافائدة قوله: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ ولايخفى على أحد أنّ حملة العرش ومَن حوله من الملائكة الّذين يسبّحون بحمد ربّهم مؤمنون؟

قلت: فائدته إظهار شرف الإيمان وفضله والتّرغيب فيه، كما وصف الأنبياء في غير موضع من كتابه بالصّلاح لذلك، وكما عقّب أعمال الخير بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ البلد: ١٧، فأبان بذلك فضل الإيمان.

وفائدة أُخرى وهي التّنبيه على أنّ الأمر لو كان كما تقول المجسّمة لكان حملة العرش ومَن حوله مشاهدين معاينين، ولما وُصفوا بالإيمان، لأنّه إنّما يوصف بالإيمان الغائب؛ فلمّا وُصفوا به على سبيل الثّناء عليهم علم أنّ إيمانهم وإيمان من في الأرض وكلّ من غاب عن ذلك المقام سواء، في أنّ إيمان الجميع بطريق النّظر والاستدلال لاغير، وأنّه لاطريق إلى معرفته إلّا هذا، وأنّه منزّه عن صفات الأجرام.

وقد رُوعي التّناسب في قوله: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ المؤمن: ٧، كأنّه قيل: ويؤمنون ويستغفرون لمن في مثل حالهم وصفتهم، وفيه تنبيه على أنّ الاشتراك في الإيمان يجب أن يكون أدعى شيء إلى النّصيحة وأبعثه على إمحاض الشّفقة وإن تفاوتت الأجناس وتباعدت الأماكن، فإنّه لاتجانس بين ملَك وإنسان، ولابين سماويّ وأرضيّ قطّ. ثمّ لمّا جاء جامع الإيمان جاء معه التّجانس الكلّيّ والتّناسب الحقيقيّ حتّى استغفر من حول العرش لمن فوق الأرض، قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ الشّورى: ٥، أي يقولون: ربّنا، وهذا المضمر يحتمل أن يكون بيانًا لـ(يَسْتَغْفِرُونَ) مرفوع المحلّ مثله، وأن يكون حالًا. (٣: ٤١٥)

مثله الفخرالرّازيّ (٢٧: ٣٢)، والنّسفيّ (٤: ٧١)، وأبوحيّان (٧: ٤٥١)، والشّربينيّ (٣: ٤٧٠).

النّيسابوريّ: [ذكر قول الزّمخشريّ، والفخرالرّازيّ وأضاف:] وأنا أقول: لانسلّم أنّ الإيمان لايكون إلّا بالغائب، وإلّا لم يكن الإيمان بالنّبيّ وقت تحدّيه بالقرآن، وإن شئت فتأمّل قوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ البقرة: ٣، فلو لم يكن إيمان بالشّهادة لم يكن لقوله: (بِالْغَيْبِ) فائدة، على أنّه يحتمل أن يشاهد الرّبّ وينكر كونه إلهًا، ويمكن أن يكون محمول الشّيء محجوبًا عن ذلك الشّيء، فمن أين يلزم تكذيب المجسّمة؟

وقال بعضهم في الجواب: أراد أنّهم يسبّحون تسبيح تلفّظ لاتسبيح دلالة. (٢٤: ٢٧)

البُرُوسَويّ: والتّصريح به مع غناء ماقبله عن ذكره لإظهار فضيلة الإيمان وإبراز شرف أهله، وقد قيل: أوصاف الأشراف أشراف الأوصاف.

يقول الفقير: أشار بـ«الإيمان» إلى أنّهم في مرتبة الإدراك بالبصائر، محجوبون عن إدراكه تعالى بالأبصار، كحال البشر ماداموا في موطن الدّنيا. وأمّا في الجنّة فقيل: لايراه الملائكة، وقيل: يراه منهم جبريل خاصّة مرّة واحدة، ويراه المؤمنون من البشر في الدّنيا بالبصائر وفي الآخرة بالأبصار، لأنّ قوله لاتدركه الأبصار قد استثنى منه المؤمنون، فبقي على عمومه في الملائكة والجنّ، وذلك لأنّ استعداد الرّؤية إنّما هو لمؤمني البشر لكمالهم الجامع. (٨: ١٥٦)

الآلوسيّ: إيمانًا حقيقيًّا كاملًا. والتّصريح بذلك مع الغنى عن ذكره رأسًا، لإظهار فضيلة الإيمان، وإبراز شرف أهله، والإشعار بعلّة دعائهم للمؤمنين، حسبما ينطق به قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ فإنّ المشاركة في الإيمان أقوى المناسبات وأتمّها، وأدعى الدّواعي إلى النّصح والشّفقة، وإن تخالف الأجناس وتباعدت الأماكن.

وفيه ـ على ماقيل ـ إشعار بأنّ حملة العرش وسُكّان الفرش سواء في الإيمان بالغيب؛ إذ لو كان هناك مشاهدة للزومها من الحمل بناء على العادة الغالبة، أو على أنّ العرش جسم شفّاف لايمنع الإبصار ألبتّة لم يقل: يؤمنون، لأنّ الإيمان هو التّصديق القلبيّ، أعني العلم أو مايقوم مقامه مع اعتراف، وإنّما يكون في الخبر، ومضمونه من معتقد علميّ أو ظنّيّ ناشئ من البرهان أو قول الصّادق، كأنّه اعترف بصدق الخبر أو البرهان. وأمّا العيان فيُغني عن البيان... (٢٤: ٤٦)

الطَّباطَبائيّ: إيمانهم به ـ والحال هذه الحال عرش الملك والتّدبير لله وهم حاملوه أو مطيفون حوله لتلقّي الأوامر ويتزّهونه عن كلّ نقص ويحمدونه على أفعاله ـ معناه الإيمان بوحدانيّته في ربوبيّته وألوهيّته، ففي ذكر العرش ونسبة التّنزيه والتّحميد والإيمان إلى الملائكة ردّ للمشركين؛ حيث يعدّون الملائكة المقرّبين شركاء لله في ربوبيّته وألوهيّته، ويتّخذونهم أربابًا آلهة يعبدونهم. (١٧: ٣٠٨)

يُؤْمِنُوا

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ. البقرة: ١٨٦

الإمام الصّادق عليه السلام: أي وليتحقّقوا أنّي قادر على إعطائهم ماسألوا. (الطّوسيّ ٢: ١٣١)

أبوحَيّان: ﴿وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾ معطوف على ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾ ومعناه الأمر بالإيمان بالله. وحمله على الأمر بإنشاء الإيمان فيه بُعد، لأنّ صدر الآية يقتضي أنّهم مؤمنون، فلذلك يؤوّل على الدّيمومة أو على إخلاص الدّين والدّعوة والعمل، أو في الثّواب على الاستجابة لي بالطّاعة أو بالإيمان وتوابعه، أو بالإيمان في «إنّي أُجيب دعاءهم» خمسة أقوال، آخرها لأبي رجاء

الخراسانيّ. (٢: ٤٧)

رَشيد رضا: قال المفسّرون: في الأمر بالإيمان هنا أنّه أمر بالمداومة عليه، لأنّ الخطاب للمؤمنين.

وذهب الأُستاذ الإمام إلى أنّ الخطاب عامّ وأنّ حظّ من استجاب لله وللرّسول منه أن يحاسب نفسه ويطالبها، بأن تكون أعماله الظّاهرة الّتي عدّ بها مسلمًا صادرةً عن الإيمان اليقينيّ والاحتساب والإخلاص لله تعالى، فـفي ذكر الإيمان بعد الاستجابة إشارة إلى أنّ من النّاس من يستجيب إلى الأعمال ويقوم بها، وهو خـلْوٌ مـن روح الإيمان. ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِىْ قُلُوْبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤.

(٢: ١٧٢)

تُؤْمِنْ

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّ اَرِنِى كَيْفَ تُحْيِى الْمَوْتٰى قَالَ اَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى... البقرة: ٢٦٠

الطُّوسيّ: والألف في قوله: ﴿اَوَ لَمْ تُـؤْمِنْ﴾ ألف إيجاب، قال الشّاعر:

ألستم خير من ركب المطايا

وأندى العالمين بطون راحِ

أي قد آمنت لامحالة، فَلِمَ تسأل ذا، فقال: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾. (٢: ٣٢٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٣٧٢)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلتَ: كيف قـال له: ﴿اَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ وقد عَلِم أنّه أثبت النّاس إيمانًا؟

قلت: ليجيب بما أجاب به لما فيه من الفائدة الجليلة للسّامعين. (١: ٣٩١)

مثله الرّازيّ (٢٠)، والنّسفيّ (١: ١٣٢).

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه استفهام بمعنى التّقرير. [ثمّ استشهد بشعر]

والثّاني: المقصود من هذا السّؤال أن يجيب بما أجاب به، ليعلم السّامعون أنّه عليه السلام كان مؤمنًا بذلك عارفًا به، وأنّ المقصود من هذا السّؤال شيء آخر. (٧: ٤٢)

القُـرطُبيّ: وليست الألف في قـوله: ﴿اَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ ألف استفهام، وإنّما هي ألف إيجاب وتقرير. [ثمّ استشهد بشعر]

والواو واو الحال، و﴿تُؤْمِنْ﴾ معناه إيمانًا مطلقًا، دخل فيه فضل إحياء الموتى. (٣: ٣٠٠)

أبوالسُّعود: عطف عـلى مـقدّر، أي ألم تـعلم ولم تؤمن بأنّي قادر على الإحياء كيف أشاء حتّى تسألني إراءته؟ قاله عزّ وعلا وهو أعلم بأنّه عليه السلام أثبت النّاس إيمانًا وأقواهم يقينًا، ليجيب بما أجاب به، فـيكون ذلك لطفًا للسّامعين. (١: ١٩٤)

البُرُوسَويّ: أي ألم تعلم يقينًا ولم تؤمن بأنّي قادر على الإحياء بإعادة التّركيب والحياة؟ قاله عزّوعلا مع علمه بأنّه أعرف النّاس بالإيمان، ليظهر إيمانه لكلّ سامع بقوله (بَلٰى) فيعلم السّامعون غرضه من هذا القول، وهو الوصول إلى العيان. (١: ٤١٥)

المَراغيّ: أي قال: ألم تعلم ذلك وتؤمن بأنّي قادر على الإحياء كيف أشاء حتّى تسألني إراءته؟!

قال: (بَلٰى) علمت ذلك وصـدقت بـالخبر، ولكـن

تاقت نفسي للخبر والوقوف على كيفيّة هذا السّرّ، ليطمئنّ قلبي بالعيان بعد خَبَر الوحي.

وفي قوله تعالى لإبراهيم: ﴿أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ وهو العليم بإيمانه ويقينه، تنبيهٌ وإرشاد إلى ماينبغي أن يقف عنده الإنسان ولايَتَعَدُّوه، فإنّ الإيمان بهذا السّرّ الإلهيّ والتّسليم فيه لخبر الوحي، هو غاية مايطلب من البشر، ولو كان وراء ذلك سبيل آخر لَبيّنه الله تعالى. (٣: ٢٦)

الطَّباطَبائيّ: وقد قال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ ولم يقل: ألم تؤمن، للإشعار بأنّ للسّؤال والطّلب محلًّا لكنّه لاينبغي أن يقارن عدم الإيمان بالإحياء. ولو قيل: «ألم تؤمن» دلّ على أنّ المتكلّم تلقّى السّؤال منبعثًا عن عدم الإيمان فكان عتابًا ورَدْعًا عن مثل هذا السّؤال، وذلك أنّ الواو للجميع، فكان الاستفهام معه استفهامًا عن أنّ هذا السّؤال هل يقارنه عدم الإيمان، لااستفهامًا عن وجه السّؤال حتّى يُنتِج عتابًا ورَدْعًا.

والإيمان مطلق في كلامه تعالى، وفيه دلالة على أنّ الإيمان بالله سبحانه لايتحقّق مع الشّكّ في أمر الإحياء والبعث، ولاينافي ذلك اختصاص المورد بالإحياء، لأنّ المورد لايوجب تخصيص عموم اللّفظ ولاتقييد إطلاقه.

وكذا قوله تعالى حكايةً عنه عليه السلام ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ مطلق يدلّ على كون مطلوبه عليه السلام من هذا السّؤال حصول الاطمئنان المطلق وقطع منابتِ كلّ خطور قلبيّ وأعراقه، فإنّ الوهم في إدراكاتها الجزئيّة وأحكامها لمّا كانت معتكفة على باب الحسّ وكان جُلّ أحكامها وتصديقاتها في المُدركات الّتي تتلقّاها من طريق الحواسّ، فهي تنقبض عن مطاوعة ماصدّقه العقل وإن كانت النّفس مؤمنة موقنة به، كما في الأحكام الكلّيّة العقليّة الحقّة من الأُمور الخارجة عن المادّة الغائبة عن الحسّ، فإنّها تستنكف عن قبولها وإن سلمت مقدّماتها المُنتِجة لها، فتخطر بالبال أحكامًا مناقضة لها، ثمّ تثير الأحوال النّفسانيّة المناسبة لاستنكافها فتقوى وتتأيّد بذلك في تأثيرها المخالف. وإن كانت النّفس من جهة عقلها موقنة بالحكم مؤمنة بالأمر فلاتضرّها إلّا أذًى، كما أنّ مَن بات في دارٍ مُظْلِمة فيها جسد ميّت فإنّه يعلم أنّ الميّت جماد من غير شعور وإرادة فلايضرّ شيئًا، لكنّ الوهم تستنكف عن هذه النّتيجة وتستدعي من المتخيّلة أن تصوّر للنّفس صورًا هائلة مُوحشة من أمر الميّت، ثمّ تهيج صفة الخوف فتتسلّط على النّفس، وربّما بلغ إلى حيث يزول العقل أو تفارق النّفس.

فقد ظهر أنّ وجود الخطورات المنافية للعقائد اليقينيّة لاينافي الإيمان والتّصديق دائمًا، غير أنّها تؤذي النّفس، وتسلب السّكون والقرار منها. ولايزول وجود هذه الخواطر إلّا بالحسّ أو المشاهدة، ولذلك قيل: إنّ للمعاينة أثرًا لايوجد مع العلم، وقد أخبر الله تعالى موسى في الميقات بضلال قومه بعبادة العِجْل، فلم يوجب ذلك ظهور غضبه حتّى إذا جاءهم وشاهدهم وعاين أمرهم غضِب وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجرّه إليه.

وقد ظهر من هنا وممّا مرّ سابقًا أنّ إبراهيم عليه السلام ماكان يسأل المشاهدة بالحسّ الّذي يتعلّق بقبول أجزاء الموتى الحياة بعد فقدها، بل إنّما كان يسأل مشاهدة فعل الله سبحانه وأمره في إحياء الموتى، وليس ذلك بمحسوس وإن كان لاينفكّ عن الأمر المحسوس الّذي هو قبول

الأجزاء المادّيّة للحياة بالاجتماع والتّصوّر بصورة الحيّ، فهو عليه السلام إنّما كان يسأل حقّ اليقين. (٢: ٣٧٣)

تُؤْمِنُونَ

١ـ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ... آل عمران: ١١٠

الطّبريّ: يعني تصدّقون بالله، فتخلصون له التّوحيد والعبادة. (٤: ٤٥)

الزّجّاج: أي توحّدون الله بالإيمان برسوله، لأنّ من كفر بالنّبيّ لم يوحّد الله، وذلك أنّه يزعم أنّ الآيات المعجزات الّتي آتى بها النّبيّ ﷺ من ذات نفسه، فجعل غير الله يفعل فعل الله. وآيات الأنبياء لايقدر عليها إلّا الله عزّوجلّ.

ويدلّ على أنّ قوله: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ تقرّون أنّ محمّدًا ﷺ نبيّ الله، قوله عزّوجلّ: ﴿وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ فأهل الكتاب كفروا بالنّبيّ ﷺ فصاروا كفّارًا بالله، فأعلم الله أنّ بعضهم وهو القليل منهم آمن بالله، فقال: ﴿مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. آل عمران: ١١٠ (١: ٤٥٦)

الزّمخشريّ: جعل الإيمان بكلّ مايجب الإيمان به إيمانًا بالله، لأنّ من آمن ببعض مايجب الإيمان به من رسول أو كتاب أو بعث أو حساب أو عقاب أو ثواب أو غير ذلك لم يعتدّ بإيمانه، فكأنّه غير مؤمن بالله ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ اَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا * اُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١، والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ﴾ مع إيمانهم بالله ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ لكان الإيمان خيرًا لهم ممّا هم عليه، لأنّهم إنّما آثروا دينهم على دين الإسلام حبًّا للرّئاسة واستتباع العوامّ، ولو آمنوا لكان لهم من الرّئاسة والأتباع وحظوظ الدّنيا ماهو خير ممّا آثروا دين الباطل لأجله، مع الفوز بما وُعِدوه على الإيمان من إيتاء الأجر مرّتين. (١: ٤٥٤)

الفخرالرّازيّ: لِمَ اكتفى بذكر الإيمان بالله ولم يذكر الإيمان بالنّبوّة مع أنّه لابدّ منه؟

والجواب: الإيمان بالله يستلزم الإيمان بالنّبوّة، لأنّ الإيمان بالله لايحصل إلّا إذا حصل الإيمان بكونه صادقًا، والإيمان بكونه صادقًا لايحصل إلّا إذا كان الّذي أظهر المعجز على وفق دعواه صادقًا، لأنّ المعجز قائم مقام التّصديق بالقول، فلمّا شاهدنا ظهور المعجز على وَفق دعوى محمّد ﷺ كان من ضرورة الإيمان بالله الإيمان بنبوّة محمّد ﷺ فكان الاقتصار على ذكر الإيمان بالله تنبيهًا على هذه الدّقيقة. (٨: ١٩٢)

البيضاويّ: يتضمّن الإيمان بكلّ مايجب أن يؤمن به، لأنّ الإيمان به إنّما يحقّ ويعتدّ به إذا حصل الإيمان بكلّ ماأُمر أن يؤمن به، وإنّما أخّره ـ وحقّه أن يقدّم ـ لأنّه قصد بذكره الدّلالة على أنّهم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، إيمانًا بالله وتصديقًا به وإظهارًا لدينه. (١: ١٧٦)

مثله الشّربينيّ. (١: ٢٣٩)

أبوالسّعود: أي إيمانًا متعلّقًا بكلّ مايجب أن يؤمن به من رسول وكتاب وحساب وجزاء، وإنّما لم يصرّح به تفصيلًا لظهور أنّه الّذي يؤمن به المؤمنون، وللإيذان بأنّه

هو الإيمان بالله تعالى حقيقة، وأنّ ماخلا عن شيءٍ من ذلك كإيمان أهل الكتاب ليس من الإيمان به تعالى في شيءٍ، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا * أُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا...﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١.

وإنّما أخّر ذلك عن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مع تقدّمه عليهما وجودًا ورتبةً، لأنّ دلالتهما على خيريّتهم للنّاس أظهر من دلالته عليها. (١: ٢٦١)

الآلوسيّ: أُريد بالإيمان به سبحانه: الإيمان بجميع مايجب الإيمان به، لأنّ الإيمان إنّما يعتدّ به ويستأهل أن يقال له: إيمان إذا آمن بالله تعالى على الحقيقة. وحقيقة الإيمان بالله تعالى أن يستوعب جميع مايجب الإيمان به، فلو أخلّ بشيءٍ منه لم يكن من الإيمان بالله تعالى في شيءٍ. والمقام يقتضيه لكونه تعريضًا بأهل الكتاب، وأنّهم لايؤمنون بجميع مايجب الإيمان به، كما يشعر بذلك التّعقيب بنفي الإيمان عنهم، مع العلم بأنّهم مؤمنون في الجملة.

وأيضًا المقام مقام مدح المؤمنين بكونهم ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠، وهذه الجملة معطوفة على ماقبلها المعلّل للخيريّة، فلو لم يرد الإيمان بجميع مايجب الإيمان به لم يكن مدحًا، فلايصلح للتّعليل، والعطف يقتضيه. وإنّما أخّر الإيمان عن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ـ مع تقدّمه عليهما وجودًا ورتبةً كما هو الظّاهر ـ لأنّ الإيمان مشترك بين جميع الأُمم دون الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فهما أظهر في الدّلالة على الخيريّة. (٤: ٢٨)

الطَّباطَبائيّ: المراد بـ«الإيمان» هو الإيمان بدعوة الاجتماع على الاعتصام بحبل الله، وعدم التّفرّق فيه في مقابل الكفر به، على مايدلّ عليه قوله قبل: ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ آل عمران: ١٠٦، وكذا المراد بإيمان أهل الكتاب ذلك أيضًا فيؤول المعنى إلى أنّكم معاشر أُمّة الإسلام كنتم في أوّل ماتكوّنتم وظهرتم للنّاس خير أُمّة ظهرت، لكونكم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتعتصمون بحبل بالله، متّفقين متّحدين كنفس واحدة. ولو كان أهل الكتاب على هذا الوصف أيضًا لكان خيرًا لهم، لكنّهم اختلفوا منهم أُمّة مؤمنون، وأكثرهم فاسقون. (٣: ٣٧٧)

٢ـ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَاتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ النّور: ٢

مُجاهِد: إن كنتم تُصدّقون بالله وتقرّون بالبعث والنّشور، فلاتأخذكم بهما رحمة تمنعكم من إقامة الحدود عليهما فتعطّلوا الحدود.

مثله عطاء. (الطَّبْرِسيّ ٤: ١٢٤)

ومثله الطّوسيّ. (٧: ٤٠٦)

الطَّبَريّ: إن كنتم تصدّقون بالله ربّكم وباليوم الآخر، وأنّكم فيه مبعوثون لحشر القيامة، وللثّواب والعقاب، فإنّ من كان بذلك مُصدّقًا فإنّه لايخالف الله في أمره ونهيه، خوف عقابه على معاصيه. (١٨: ٦٨)

الزَّمَخْشَريّ: من باب التّهييج وإلهاب الغضب لله ولدينه. (٣: ٤٧)

مثله الفَخْرالرّازيّ (٢٣: ١٤٨)، والنّسَفيّ (٣: ١٣١)،

وأبوالسُّعود (٤: ٤٥) والبُرُوسَويّ (٦: ١١٥).

القُرطُبيّ: قرّرهم على معنى التّثبيت والحضّ بقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ وهذا كما تقول لرجل تحضّه: إن كنتَ رجلًا فافعَلْ كذا، أي هذه أفعال الرّجال. (١٢: ١٦٦)

نحوه أبوحيّان. (٦: ٤٢٩)

البَيْضاويّ: فإنّ الإيمان يقتضي الجدّ في طاعة الله تعالى والاجتهاد في إقامة حدوده وأحكامه، وهو من باب التّهييج. (٢: ١١٧)

الآلوسيّ: من باب التّهييج والإلهاب، كما يقال: إن كُنتَ رجلًا فافعَل كذا، ولاشكّ في رجوليّته، وكذا المخاطبون هنا مقطوع بإيمانهم، لكن قُصِد تهييجهم وتحريك حميّتهم ليجِدّوا في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في إجراء أحكامه على وجهها. (٢٨: ٨٣)

٣ـ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ اَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ... الصّفّ: ١٠، ١١

الفَرّاء: وفي قراءة عبد الله (آمِنُوا) فلو قيل في قراءتنا: (أنْ تُؤمنوا) لأنّه ترجمة للتّجارة. وإذا فسّرْتَ الاسم الماضي بفعل، جاز فيه «أنْ» وطرحها، تقول للرّجل: هل لك في خير تقوم بنا إلى المسجد فنصلّي، وإن قلت: أن تقوم إلى المسجد، كان صوابًا.

ومثله ممّا فسّر ماقبله على وجهين، قوله: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰى طَعَامِهِ﴾ عبس: ٢٤، أنّا، وإنّا، فمن قال «أنّا» هاهنا فهو الّذي يدخل «أنْ» في «يقوم»، ومن قال: «إنّا» فهو الّذي يُلقي «أن» من «تقوم» ومثله: ﴿عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ اَنَّا﴾ و«إنّا» النّمل: ٥١. (٣: ١٥٤)

الطَّبَريّ: فإن قال قائل: وكيف قيل: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقد قيل لهم: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ بوصفهم بالإيمان؟ فإنّ الجواب في ذلك نظير جوابنا في قوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا بِاللهِ...﴾ النّساء: ١٣٦.

[ثمّ ذكر مثل الفرّاء] (٢٨: ٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: (تُؤْمِنُونَ) استئناف، كأنّهم قالوا: كيف نعمل؟ فقال: تؤمنون، وهو خبر في معنى الأمر، ولهذا أُجيب بقوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ﴾ وتدلّ عليه قراءة ابن مسعود: (اٰمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُوا).

فإن قلت: لِمَ جيء به على لفظ الخبر؟

قلت: للإيذان بوجوب الامتثال وكأنّه امتثل، فهو يخبر عن إيمان وجهاد موجودين. ونظيره قول الدّاعي: غفر الله لك ويغفر الله لك، جعلت المغفرة لقوّة الرّجاء، كأنّها كانت ووجدت.

فإن قلت: هل لقول الفرّاء إنّه جواب ﴿هَلْ اَدُلُّكُمْ﴾ وجه؟

قلت: وجهه أنّ متعلّق الدّلالة هو التّجارة، والتّجارة مفسّرة بالإيمان والجهاد، فكأنّه قيل: هل تتّجرون بالإيمان والجهاد يغفر لكم.

فإن قلت: فما وجه قراءة زَيد بن عليّ رضي الله عنهما (تؤمنوا وتجاهدوا)؟

قلت: وجهها أن تكون على إضمار لام الأمر. (٤: ٩٩)

مثله النّسَفيّ (٤: ٢٥٣)، ونحوه الفَخرالرّازيّ (٢٩:

٣١٦)، والقُرطُبيّ (١٨: ٨٧)، والبَيضاويّ (٢: ٤٧٤).

الطَّبْرِسيّ: إنّما جاز ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ مع أنّه محمول على تجارة وخبر عنها، ولايصحّ أن يقال: للتّجارة (تُؤْمِنُونَ) وإنّما يقال: وأن تؤمنوا بالله، لأنّه جاء على طريق مايدلّ على خبر التّجارة لاعلى نفس الخبر، إذ الفعل يدلّ على مصدره، وإنّما انعقاده بالتّجارة في المعنى لافي اللّفظ. وفي ذلك توطئة لما يُبنَى على المعنى في الإيجاز، والعرب تقول: هل لك في خيرٍ تقوم إلى فلان فتعوده، وأن تقوم إليه؟ (٥: ٢٨١)

الآلوسيّ: [مثل الزّمَخْشَريّ وأضاف:]

والخطاب إذا كان للمؤمنين الخُلّص فالمراد تثبتون وتدومون على الإيمان أو تجمعون بين الإيمان والجهاد، أي تكميل بين النّفس وتكميل الغير. وإن كان للمؤمنين ظاهرًا فالمراد تخلصون الإيمان، وأيًّا ماكان، فلاإشكال في الأمر.

وقال الأخفش: (تُؤْمِنُونَ) عطف بيان على (تِجَارَة) وتعقّب بأنّه لايتخيّل إلّا على تقدير أن يكون الأصل «أن تؤمنوا» حتّى يتقدّر بمصدر، ثمّ حُذف «أن» فارتفع الفعل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن عَطيّة: (تُؤْمِنُونَ) فعل مرفوع بتقدير: ذلك أنّه تؤمنون، وفيه حذف المبتدإ و«أنّ» واسمها، وإبقاء خبرها، وذلك على ماقال أبوحيّان: لايجوز. وقرأ زيد بن عليّ ﴿تُؤْمِنُوا وَتُجَاهِدُوا﴾ بحذف نون الرّفع فيهما، على إضمار لام الأمر، أي لتؤمنوا وتجاهدوا، أو ولتجاهدوا. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٨: ٨٩)

الطّباطَبائيّ: استئناف بيانيّ يفسّر التّجارة المعروضة عليهم، كأنّه قيل: ماهذه التّجارة؟ فقيل: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ﴾. وقد أخذ الإيمان بالرّسول مع الإيمان بالله للدّلالة على وجوب طاعته فيما أمر به، وإلّا فالإيمان لايعدّ إيمانًا بالله إلّا مع الإيمان برسالة الرّسول، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ اَنْ يُفَرِّقُوا﴾ إلى أن قال: ﴿اُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١. (١٩: ٢٥٩)

تُؤْمِنُوا

١ـ ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾

الحجرات: ١٤

الزّمَخْشَريّ: فإن قلتَ: ماوجه قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا﴾ والّذي يقتضيه نظم الكلام أن يقال: قل لاتقولوا آمنّا ولكن قولوا أسلمنا، أو قل لم تؤمنوا ولكن أسلمتم؟

قلتُ: أفاد هذا النّظم تكذيب دعواهم أوّلًا ودفع ماانتحلوه، فقيل: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾. ورُوعي في هذا النّوع من التّكذيب أدب حَسَن حين لم يصرّح بلفظه، فلم يقل: كذبتم، ووضع (لَمْ تُؤْمِنُوا) الّذي هو نفي ماادّعوا إثباته موضعه، ثمّ نبّه على مافعل من وضعه موضع كذبتم في قوله في صفة المخلصين: ﴿اُولٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ الحجرات: ١٥، تعريضًا بأنّ هؤلاء هم الكاذبون، وربّ تعريض لايقاومه التّصريح، واستغنى بالجملة الّتي هي (لَمْ تُؤْمِنُوا) عن أن يقال: لاتقولوا آمنّا، لاستهجان أن يخاطبوا بلفظ مؤدّاه النّهي عن القول بالإيمان، ثمّ وصلت

بها الجملة المصدّرة بكلمة الاستدراك محمولة على المعنى، ولم يقل: ولكن أسلمتم ليكون خارجًا مخرج الزّعم والدّعوى، كما كان قولهم: آمنّا كذلك، ولو قيل: ولكن أسلمتم، لكان خروجه في معرض التّسليم لهم والاعتداد بقولهم، وهو غير معتدّ به.

فإن قلت: قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ يُشبه التّكرير من غير استقلال بفائدة متجدّدة.

قلت: ليس كذلك، فإنّ فائدة قوله: (لَمْ تُؤْمِنُوا) هو تكذيب دعواهم، وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ توقيت لما أُمروا به أن يقولوه، كأنّه قيل لهم: ﴿وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ حين لم تثبت مواطأة قلوبكم لألسنتكم، لأنّه كلام واقع موقع الحال من الضّمير في ﴿قُولُوا﴾ وما في (لمّا) من معنى التّوقّع، دالّ على أنّ هؤلاء قد آمنوا فيما بعد. (٣: ٥٦٩)

مثله النّسفيّ. (٤: ١٧٤)

الفَخْر الرّازيّ: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ النّساء: ٩٤، وقال هاهنا: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ مع أنّهم ألقوا إليهم السّلام.

نقول: إشارة إلى أنّ عمل القلب غير معلوم، واجتناب الظّنّ واجب، وإنّما يحكم بالظّاهر فلا يقال لمن يفعل فعلًا: هو مرائيّ، ولا لمن أسلم: هو منافق، ولكنّ الله خبير بما في الصّدور، إذا قال: فلان ليس بمؤمن، حصل الجزم. وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ فهو الّذي جوّز لنا ذلك القول، وكان معجزة للنّبيّ ﷺ حيث اطّلعه الله على الغيب وضمير قلوبهم، فقال لنا: أنتم ﴿لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ لعدم علمكم بما في قلبه. [إلى أن قال:]

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ هل فيه معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾؟ نقول: نعم، وبيانه من وجوه:

الأوّل: هو أنّهم لمّا قالوا: (آمَنَّا) وقيل لهم: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ قالوا: إذا أسلمنا فقد آمنّا؟ قيل: لا، فإنّ «الإيمان» من عمل القلب لاغير، والإسلام قد يكون عمل اللّسان، وإذا كان ذلك عمل القلب ولم يدخل في قلوبكم الإيمان لم تؤمنوا.

الثّاني: لمّا قالوا: (آمَنَّا) وقيل لهم: (لَمْ تُؤْمِنُوا) قالوا جدلًا: قد آمنّا عن صدق نيّة مؤكّدين لما أخبروا، فقال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ لأنّ «لمّا يفعل» يقال: في مقابلة «قد فعل».

ويحتمل أن يقال: بأنّ الآية فيها إشارة إلى حال المؤلّفة إذا أسلموا ويكون إيمانهم بعدُ ضعيفًا، قال لهم: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ لأنّ «الإيمان» إيقان وذلك بعد لم يدخل في قلوبكم، وسيدخل باطّلاعكم على محاسن الإسلام: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ يكمل لكم الأجر.

والّذي يدلّ على هذا هو أنّ (لَمَّا) فيها معنى التّوقّع والانتظار، و«الإيمان» إمّا أن يكون بفعل المؤمن واكتسابه ونظره في الدّلائل، وإمّا أن يكون إلهامًا يقع في قلب المؤمن، فقوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ أي مافعلتم ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ أي ولادخل الإيمان في قلبكم إلهامًا من غير فعلكم، فلاإيمان لكم حينئذٍ.

ثمّ إنّه تعالى عند فعلهم قال: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ بحرف ليس فيه معنى الانتظار، لقصور نظرهم وفتور فكرهم، وعند فعل الإيمان قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ﴾ بحرف فيه معنى التوقّع لظهور قوّة الإيمان، كأنّه يكاد يغشى القلوب بأسرها. (٢٨: ١٤١)

البَيْضاويّ: إذ الإيمان تصديق مع ثقة وطمأنينة قلب ولم يحصل لكم، وإلّا لما مننتم على الرّسول عليه الصّلاة والسّلام بالإسلام وترك المقاتلة، كما دلّ عليه آخر السّورة. (٢: ٤١١)

مثله أبوالسُّعود (٥: ٩٢)، والبُرُوسَويّ (٩: ٩٢)، والآلوسيّ (٢٦: ١٦٧).

أبوحَيّان: قال مُجاهِد: نزلت في بني أسد بن خُزَيمة، قبيلة تُجاور المدينة أظهروا الإسلام وقلوبهم دَخِلَةٌ إنّما يحبّون المغانم وعرَض الدّنيا.

وقيل: مُزَينة وجُهَينة وأسلَم وأشجَع وغِفار قالوا: آمنّا فاستحققنا الكرامة، فردّ الله تعالى عليهم بقوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ أكذبهم الله في دعوى الإيمان ولم يصرّح بإكذابهم بلفظه بل بما دلّ عليه من انتفاء إيمانهم. وهذا في أعراب مخصوصين، فقد قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ التوبة: ٩٩، ولكن ﴿قُولُوا اَسْلَمْنَا﴾ فهو اللّفظ الصّادق من أقوالكم، وهو الاستسلام والانقياد ظاهرًا، ولم يواطئ أقوالكم ما في قلوبكم، فلذلك قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ وجاء النّفي بـ(لمّا) الدّالّة على انتفاء الشّيء إلى زمان الإخبار، وتبيّن أنّ قوله: (لَمْ تُؤْمِنُوا) يراد به انتفاء الإيمان في الزّمن الماضي بل متّصلًا بزمان الإخبار أيضًا، لأنّك إذا نفيت (لَمْ) جاز أن يكون النّفي قد انقطع، ولذلك يجوز أن تقول: لم يقم زيد، وقد قام، وجاز أن يكون النّفي متّصلًا بزمن الإخبار، فإذا كان متّصلًا بزمن الإخبار لم يجز أن تقول: وقد قام، لتكاذب الخبرين. وأمّا (لمّا) فإنّها تدلّ على نفي الشّيء متّصلًا بزمان الإخبار، ولذلك امتنع: لمّا يقم زيد، وقد قام، للتكاذب. والظّاهر أنّ قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ ليس له تعلّق بما قبله من جهة الإعراب. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ]

(٨: ١١٧)

الشِّربينيّ: أي لم تصدّق قلوبكم، لأنّكم لو آمنتم لم تمنّوا، لأنّ الإيمان التّصديق بجميع ما لله من الكمال الّذي منه أنّه لولا منه بالهداية لم يحصل الإيمان، فله ولرسوله الّذي كان ذلك على يديه المنّ والفضل. (٤: ٧٤)

الطَّباطَبائيّ: الآية ومايليها إلى آخر السّورة متعرّضة لحال الأعراب في دعواهم الإيمان ومنّهم على النّبيّ ﷺ بإيمانهم، وسياق نقل قولهم، وأمر النّبيّ ﷺ أن يجيبهم بقوله: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ يدلّ على أنّ المراد بالأعراب بعض الأعراب البادين دون جميعهم، ويؤيّده قوله: ﴿وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ التوبة: ٩٩.

وقوله: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ أي قالوا لك: آمنّا، وادّعوا الإيمان ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ وكذّبهم في دعواهم، وقوله: ﴿وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا﴾ استدراك ممّا يدلّ عليه سابق الكلام، والتّقدير: فلاتقولوا آمنّا ولكن قولوا أسلمنا.

وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ لنفي دخول الإيمان في قلوبهم مع انتظار دخوله، ولذلك لم يكن تكرارًا لنفي «الإيمان» المدلول عليه بقوله: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾.

وقد نفى في الآية الإيمان عنهم، وأوضحه بأنّه يدخل في قلوبهم بعد، وأثبت لهم الإسلام، ويظهر به الفرق بين الإيمان والإسلام، بأنّ «الإيمان» معنًى قائم بالقلب من قبيل الاعتقاد، و«الإسلام» أمر قائم باللّسان والجوارح، فإنّه الاستسلام والخضوع لسانًا بالشّهادة على التّوحيد والنّبوّة، وعملًا بالمتابعة العمليّة ظاهرًا، سواء قارن الاعتقاد بحقّيّة ماشهد عليه وعمل به أو لم يقارن. وبظاهر الشّهادتين تُحقن الدّماء، وعليه تجري المناكح والمواريث. (١٨: ٣٢٨)

٢ـ...فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ. المجادلة: ٤

الفَخْرالرّازيّ: استدلّت المعتزلة باللّام في قوله: (لِتُؤْمِنُوا) على أنّ فعل الله معلّل بالغرض، وعلى أنّ غرضه أن تؤمنوا بالله، ولاتستمرّوا على ماكانوا عليه في الجاهليّة من الكفر. وهذا يدلّ على أنّه تعالى أراد منهم الإيمان وعدم الكفر.

[و] استدلّ من أدخل العمل في مسمّى الإيمان بهذه الآية، فقال: أمرهم بهذه الأعمال، وبيّن أنّه أمرهم بها ليصيروا بعملها مؤمنين؛ فدلّت الآية على أنّ العمل من الإيمان. ومن أنكر ذلك قال: إنّه تعالى لم يقل: ﴿ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ﴾ بعمل هذه الأشياء، ونحن نقول: المعنى ﴿ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ﴾ بالإقرار بهذه الأحكام، ثمّ إنّه تعالى أكّد في بيان أنّه لابدّ لهم من الطّاعة ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾ أي لمن جحد هذا وكذّب به. (٢٩: ٢٦٢)

القُرطُبيّ: أي ذلك الّذي وصفنا من التّغليظ في الكفّارة (لِتُؤْمِنُوا) أي لتصدّقوا أنّ الله أمر به.

وقد استدلّ بعض العلماء على أنّ هذه الكفّارة إيمان بالله سبحانه وتعالى، لمّا ذكرها وأوجبها قال: ﴿ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ أي ذلك لتكونوا مطيعين لله تعالى واقفين عند حدوده، لاتتعدّوها، فسمّي التّكفير لأنّه طاعة ومراعاة للحدّ إيمانًا، فثبت أنّ كلّ ماأشبهه فهو إيمان.

فإن قيل: معنى قوله: ﴿ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ أي لئلّا تعودوا للظّهار الّذي هو منكر من القول وزور.

قيل له: قد يجوز أن يكون هذا مقصودًا والأوّل مقصودًا، فيكون المعنى ذلك لئلّا تعودوا للقول المنكر والزّور، بل تَدَعونها طاعة لله سبحانه وتعالى؛ إذ كان قد حرّمها، ولتجتنبوا المظاهر منها إلى أن تكفّروا، إذ كان الله منع من مسيسها، وتكفّروا إذ كان الله تعالى أمر بالكفّارة وألزم إخراجها منكم، فتكونوا بهذا كلّه مؤمنين بالله ورسوله، لأنّها حدود تحفظونها، وطاعات تؤدّونها، والطّاعة لله ولرسوله ﷺ إيمان. (١٧: ٢٨٧)

الشّربينيّ: أي ليتحقّق إيمانكم. (٤: ٢٢٣)

البُرُوسَويّ: واللّام في (لِتُؤْمِنُوا) للحكمة والمصلحة، لأنّها إذا قارنت فعل الله تكون للمصلحة،

لأنّه الغنيّ المطلق، وإذا قارنت فعل العبد تكون للغرض، لأنّه المحتاج المطلق. فأهل السّنّة لايقولون لتلك المصلحة غرضًا؛ إذ الغرض في العرف مايستكمل به طالبه استدفاعًا لنقصان فيه يتنفّر عنه طبعه، والله منزّه عن هذا بلاخلاف.

والمعتزلة يقولون بناء على أنّه هو الشّيء الّذي لأجله يراد المراد ويفعل عندهم، ولو قلنا بهذا المعنى لكنّا قائلين بالغرض، وهم لو قالوا بالمعنى لما كنّا قائلين به. (٩: ٣٩٤)

أمِنُوا

١ـ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ

النّساء: ١٣٦

[تقدّمت نصوصه في ﴿آمَنُوا﴾]

٢ـ آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ.

الحديد: ٧

عبدالجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا﴾ ثمّ قال في آخر الآية الثّانية: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الحديد: ٨ كيف يصحّ أن يقول: (آمِنُوا) ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾؟

وجوابنا: أنّ قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ جعله تعالى شرطًا في أخذ الميثاق، لأنّه ﷺ كان يأخذه بشرط الإيمان. ويحتمل أن يريد به: إن رغبتم في الإيمان وتمسّكتم به. (٤١٥)

الطُّوسيّ: معاشر العقلاء صدّقوا نبيّه وأقرّوا بوحدانيّته وإخلاص العبادة له، وصدّقوا رسوله واعترفوا بنبوّته. (٩: ٥٢١)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٥: ٢٣٢)

الفَخْرالرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر أنواعًا من الدّلائل على التّوحيد والعلم والقدرة، أتبعها بالتّكاليف، وبدأ بالأمر بالإيمان بالله ورسوله.

فإن قيل: قوله: (آمِنُوا) خطاب مع مَن عرف الله، أو مع من لم يعرف الله، فإن كان الأوّل كان ذلك أمرًا بأن يعرفه من عرف؛ فيكون ذلك أمرًا بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان الثّاني كان الخطاب متوجّهًا على من لم يكن عارفًا به، ومن لم يكن عارفًا به استحال أن يكون عارفًا بأمره؛ فيكون الأمر متوجّهًا على من يستحيل أن يعرف كونه مأمورًا بذلك الأمر، وهذا تكليف مالايطاق.

والجواب: من النّاس من قال: معرفة وجود الصّانع حاصلة للكلّ، وإنّما المقصود من هذا الأمر معرفة الصّفات. (٢٩: ٢١٥)

الطَّباطَبائيّ: المستفاد من سياق الآيات أنّ الخطاب في الآية للمؤمنين بالله ورسوله لاللكفّار ولاللمؤمنين والكفّار جميعًا، كما قيل. وأمر الّذين تلبّسوا بالإيمان بالله ورسوله بالإيمان معناه الأمر بتحقيق الإيمان بترتيب آثاره عليه؛ إذ لو كانت صفة من الصّفات كالسّخاء والعفّة والشّجاعة ثابتة في نفس الإنسان حقّ ثبوتها لم يتخلّف عنها أثرها الخاصّ. ومن آثار الإيمان بالله ورسوله، الطّاعة فيما أمر الله ورسوله به.

ومن هنا يظهر أوّلًا: أنّ أمر المؤمن بالإيمان في الحقيقة

أمر للمتحقّق بمرتبة من الايمان أن يتلبّس بمرتبة هي أعلى منها، وهذا النّوع من الأمر فيه إيماءٌ إلى أنّ الّذي عند المأمور من المأمور به لايرضي الآمر كلّ الإرضاء.

وثانيًا: أنّ قوله: ﴿أمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا﴾ أمرٌ بالإنفاق مع التّلويح إلى أنّه أثر صفة هم متلبّسون بها، فعليهم أن ينفقوا لمّا اتّصفوا بها فيؤول إلى تعليل الإنفاق بإيمانهم. (١٩: ١٥١)

مُؤْمِن

١ـ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ. النّحل: ٩٧

الطُّوسيّ: هذا وعد من الله تعالى بأنّ من عمل صالحًا من الطّاعات سواء كان فاعله ذكرًا أو أنثى، وهو مع ذلك مؤمن بتوحيد الله، مقرّ بصدق أنبيائه، فأنّ الله يحييه حياةً طيّبة. (٦: ٤٢٤)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ٣٨٤)

المَيْبُديّ: قيّد بالايمان، لأنّ أعمال الكفّار غير معتدّ بها. (٥: ٤٤٥)

الفَخْر الرّازيّ: هل تدلّ هذه الآية على أنّ الايمان مغاير للعمل الصّالح؟

والجواب: نعم لأنّه تعالى جعل الإيمان شرطًا في كون العمل الصّالح موجبًا للثّواب، وشرط الشّيء مغاير لذلك الشّيء.

ظاهر الآية يقتضي أنّ العمل الصّالح إنّما يفيد الأثر بشرط الإيمان، فظاهر قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧، يدلّ على أنّ العمل الصّالح يفيد الأثر سواء كان مع الايمان أو كان مع عدمه.

والجواب: أنّ إفادة العمل الصّالح للحياة الطّيّبة مشروط بالإيمان، أمّا إفادته لأثر غير هذه الحياة الطّيّبة وهو تخفيف العقاب، فإنّه لايتوقّف على الإيمان. (٢٠: ١١٢)

نحوه النّيسابوريّ. (١٤: ١١٥)

أبوحَيّان: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ جملة حاليّة، والايمان شرط في العمل الصّالح، مخصّص لقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ أو يراد بمثقال ذرّة من إيمان، كما جاء في من يخرج من النّار من عُصاة المؤمنين. (٥: ٥٣٣)

البُرُوسَويّ: قيّده به إذ لااعتداد بأعمال الكفرة في استحقاق الثّواب، وإنّما المتوقّع عليها تخفيف العذاب، كما قال النّبيّ ﷺ: «إنّ الله تعالى يأمر بالكافر السّخيّ إلى جهنّم، فيقول لمالك خازن جهنّم عَذِّبه وخَفِّفْ عنه العذاب، على قدر سخائه الّذي كان في دار الدّنيا». (٥: ٧٨)

مثله الآلوسيّ. (١٤: ٢٢٦)

الطَّباطَبائيّ: حكم كلّيّ من قبيل ضرب القاعدة لمن عمل صالحًا أيّ مَن كان. وقد قيّده بكونه مؤمنًا وهو في معنى الاشتراط، فإنّ العمل ممّن ليس مؤمنًا حابِطٌ لايترتّب عليه أثر، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ المائدة: ٥، وقال: ﴿وَحَبِطَ مَاصَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ هود: ١٦. (١٢: ٣٤١)

٢ـ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا. الإسراء: ١٩

النَّسَفيّ: مصدّق لله في وعده ووعيده. (٢: ٣١٠)

أبوحَيّان: هو الشّرط الأعظم في النّجاة فلاتنفع إرادة ولاسعيٌ إلّا بحصوله، وفي الحقيقة هو النّاشئ عنه إرادة الآخرة والسّعي للنّجاة فيها وحصول الثّواب.

وعن بعض المتقدّمين: من لم يكن معه ثلاث لم ينفعه عمله: إيمان ثابت، ونيّة صادقة، وعمل مصيب. (٦: ٢١)

البَيْضاويّ: أي والحال أنّه مؤمن إيمانًا صحيحًا لاشرك معه ولاتكذيب فإنّه العمدة. (١: ٥٨١)

مثله البُرُوسَويّ. (٥: ١٤٤)

الآلوسيّ: إيمانًا صحيحًا لايخالطه قادح. وإيراد الإيمان بالجملة الحاليّة للدّلالة على اشتراط مقارنته لما ذكر في حيّز (مَنْ). [ثمّ ذكر مثل أبوحيّان] (١٥: ٤٧)

الطَّباطَبائيّ: أي مؤمن بالله، ويستلزم ذلك توحيده والإذعان بالنّبوّة والمعاد، فإنّ من لايعترف بإحدى الخصال الثّلاث لايعدّه الله سبحانه في كلامه مؤمنًا به، وقد تكاثرت الآيات فيه.

على أنّ نفس التّقييد بقوله: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ يكفي في التّقييد المذكور، فإنّ من أراد الآخرة وسعى لها سعيها فهو مؤمن بالله وبنشأة وراء هذه النّشأة الدّنيويّة قطعًا. فلولا أنّ التّقييد بالإيمان ـ لإفادة وجوب كون الإيمان صحيحًا ومن صحّته أن يصاحب التّوحيد والإذعان بالنّبوّة ـ لم يكن للتّقييد وجه، فمجرّد التّقييد بالإيمان يكفي مؤونة الاستعانة بآيات أُخر. (١٣: ٦٥)

٣ـ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ. الأنبياء: ٩٤

الطَّباطَبائيّ: وقد قيّد عمل بعض الصّالحات بالإيمان، إذ قال: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ فلاأثر للعمل الصّالح بغير إيمان.

والمراد بالإيمان على مايظهر من السّياق وخاصّة قوله في الآية الماضية: ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٩٢، الإيمان بالله قطعًا، غير أنّ الإيمان بالله لايفارق الإيمان بأنبيائه من دون استثناء، لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ﴾ إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ النّساء: ١٥٠، ١٥١. (١٤: ٣٢٤)

المُؤْمِنُ

هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. الحشر: ٢٣

ابن عَبّاس: الّذي أمِن خلقه من ظلمه لهم، إذ قال: ﴿لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ النّساء: ٤٠. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٢٦٧)

مثله الطَّبَريّ (٢٨: ٥٤)، والطُّوسيّ (٩: ٥٧٣).

أنّه الّذي أمِن النّاس ظُلمه وأمِن مَن آمن به عذابه.

مثله مُقاتِل. (ابن الجَوْزيّ ٨: ٢٢٥)

نحوه الزَّجّاج. (النَّسَفيّ ٤: ٢٤٥)

إذا كان يوم القيامة أُخرج أهل التّوحيد من النّار. وأوّل من يخرج من وافق اسمه اسم نبيّ، حتّى إذا لم يبق

فيها مَن يوافق اسمه اسم نبيّ قال الله تعالى لباقيهم: أنتم المسلمون وأنا السّلام، وأنتم المؤمنون وأنا المؤمن، فيخرجهم من النّار ببركة هذين الاسمين.

(القُرطُبيّ ١٨: ٤٦)

مُجاهِد: (المؤمن) الّذي وحّد نفسه، يقول: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ آل عمران: ١٨.

(القُرطبيّ ١٨: ٤٦)

مثله الزّجّاج. (ابن الجَوزيّ ٨: ٢٢٦)

الحَسَن: الّذي آمَن بنفسه قبل إيمان خلقه به. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٢٦٧)

القُرَظيّ: أنّه المجير. (ابن الجَوزيّ ٨: ٢٢٥)

قَتادَة: أمن بقوله أنّه حقّ. (الطَّبَريّ ٢٨: ٥٤)

ابن زَيْد: المصدّق المُوقن، آمن النّاس بربّهم فسمّاهم مؤمنين، وآمن الرّبّ الكريم لهم بإيمانهم، صدّقهم أن يُسمّى بذلك الاسم. (الطَّبَريّ ٢٨: ٥٥)

أنّه مصدّق خلقه في وعده. (الماوَرْديّ ٥: ٥١٣)

ابن قُتَيْبَة: أنّه الّذي يصدّق عباده وَعدَه.

(ابن الجَوزيّ ٨: ٢٢٦)

نحوه ابن الأعرابيّ. (الأزهَريّ: ١٥: ٥١٥)

ثَعْلَب: المصدّق للمؤمنين في أنّهم آمنوا.

(أبوحَيّان: ٨: ٢٥١)

أبومسلم الأصفهانيّ: هو الدّاعي إلى الإيمان، الآمر به، الموجب لأهله اسمه. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٢٦٧)

القُمّيّ: يؤمّن أولياءه من العذاب. (٢: ٣٦٠)

مثله الماوَرْديّ. (٥: ٥١٣)

النّحّاس: المصدّق المؤمنين في شهادتهم على النّاس يوم القيامة. (أبوحَيّان ٨: ٢٥١)

الأزهَريّ: (المؤمن) من أسماء الله تعالى، الّذي وحّد نفسه بقوله: ﴿وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾ البقرة: ١٦٣، وبقوله: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ آل عمران: ١٨.

وقيل: المؤمن في صفة الله: الّذي آمن الخلق من ظلمه. وقيل: المؤمن الّذي آمن أولياءه عذابه.

قال ابن الأعرابيّ: وقيل: المؤمن: يصدّق عباده ماوعدهم.

وكلّ هذه الصّفات لله تعالى، لأنّه صدّق بقوله مادعا إليه عباده من توحيد، ولأنّه آمن الخلق من ظلمه وماوعدنا من البعث والجنّة لمن آمن به، والنّار لمن كفر به، فإنّه مصدّق وعده لاشريك له. (١٥: ٥١٥)

نحوه ابن فارِس. (١: ١٣٥)

الخَطّابيّ: أنّه يصدّق ظنون عباده المؤمنين، ولايخيّب آمالهم، كقول النّبيّ ﷺ فيما يحكيه عن ربّه عزّوجلّ: أنا عند ظنّ عبدي بي. (ابن الجَوزيّ ٨: ٢٢٦)

الغَزاليّ: المؤمن المطلق هو الّذي لايتصوّر أمن وأمان إلّا ويكون مستفاداً من جهته، وهو الله تعالى. وليس يخفى أنّ الأعمى يخاف أن يناله هلاك من حيث لايرى، فعينه البصيرة تفيد أمنًا منه، والأقطع يخاف آفة لاتندفع إلّا باليد، واليد السّليمة أمان منها، وهكذا جميع الحواسّ والأطراف، والمؤمن خالقها ومصوّرها ومقوّمها. ولو قدرنا إنسانًا وحده مطلوبًا من جهة أعدائه وهو مُلقى في مضيق لاتتحرّك عليه أعضاؤه لضعفه، وإن تحرّكت فلاسلاح معه، وإن كان معه سلاح لم يقاوم أعداءه وحده، وإن كانت له جنود لم يأمن أن تنكسر جنوده،

ولايجد حِصْنًا يأوي إليه، فجاء مَن عالج ضعفه فقوّاه وأمدّه بجنود وأسلحة وبنى حولهُ حِصنًا، فقد أفاده أمنًا وأمانًا، فبالحريّ أن يُسمّى مؤمنًا في حقّه. والعبد ضعيف في أصل فطرته وهو عُرضة الأمراض والجوع والعطش من باطنه، وعرضة الآفات المُحرقة والمغرقة والجارحة والكاسره من ظاهره، ولم يؤمنه من هذه المخاوف إلّا الّذي أعدّ الأدوية دافعةً لأمراضه، والأطعمة مُزيلةً لجوعه، والأشربة مميطة لعطشه، والأعضاء دافعة عن بدنه، والحواسّ جواسيس منذرة بما يقرب من مهلكاته، ثمّ خوفه الأعظم من هلاك الآخرة، ولايحصنه منها إلّا كلمة التّوحيد، والله هاديه إليها ومرغّبه فيها، حيث قال: «لاإله إلّا الله حِصني فمن دخله أمِنَ من عذابي» فلاأمن في العالَم إلّا وهو مستفاد من أسباب هو منفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها، وعبد المؤمن هو الّذي آمنه الله من العقاب وآمنه النّاس على ذواتهم وأموالهم وأعراضهم من المصطلحات، فحظّ العبد من هذا الوصف أن يأمن الخلق كلّهم جانبه بل يرجو كلّ خائف الاعتضاد به في دفع الهلاك عن نفسه في دينه ودنياه، كما قال ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليؤمن جاره بوائقه. (البُرُوسَويّ ٩: ٤٦٠)

البَغَويّ: قال ابن عبّاس: هو الّذي أمِنَ النّاس من ظُلمه وأمِن مَن آمنَ به مِن عذابه، هو من «الأمان» الّذي هو ضدّ التّخويف، كما قال: ﴿وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

وقيل: معناه المصدّق لرسله بإظهار المعجزات، والمصدّق للمؤمنين بما وعدهم من الثّواب، وللكافرين بما أوعدهم من العقاب. (٧: ٦٠)

المَيْبُديّ: الّذي أمِن النّاس من ظلمه، وأمِن مَن آمن به من عذابه.

وقيل: الإيمان: التّصديق، أي هو الّذي يصدّق عبده في توحيده وإقراره بوحدانيّته، ويُصدّق رسله بإظهار المعجزة عليهم، وهو المصدّق لنفسه في إخباره. (١٠: ٥٦)

الزّمَخْشَريّ: واهِب الأمْن. وقُرئ بفتح الميم بمعنى المؤمن به، على حذف الجارّ، كما تقول في قوم موسى من قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ﴾ الأعراف: ١٥٥، المختارون بلفظ صفة السّبعين. (٤: ٨٧)

الطَّبْرِسيّ: المصدّق لما وعد المحقّق له، كالمؤمن الّذي يُصَدّق قوله فعله. وقيل: هو الّذي أمّن أولياءه عذابه. (٥: ٢٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجهان:

الأوّل: أنّه الّذي آمن أولياءه عذابه، يقال: آمنه يؤمنه فهو مؤمن.

والثّاني: أنّه المصدّق، إمّا على معنى أنّه يصدّق أنبياءه بإظهار المعجزة لهم، أو لأجل أنّ أُمّة محمّد ﷺ يشهدون لسائر الأنبياء، كما قال: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة: ١٤٣، ثمّ إنّ الله يصدّقهم في تلك الشّهادة. (٢٩: ٢٩٣)

القُرطُبيّ: أي المصدّق لرسله بإظهار معجزاته عليهم، ومصدّق المؤمنين ماوعدهم به من الثّواب، ومصدّق الكافرين ماأوعدهم من العقاب.

وقيل: المؤمن: الّذي يؤمّن أولياءه من عذابه،

ويؤمّن عباده من ظلمه، يقال: آمنه، من «الأمان» الّذي هو ضدّ الخوف، كما قال تعالى: ﴿وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤، فهو مؤمن. [ثمّ استشهد بشعر] (١٨: ٤٦)

أبوحَيّان: قرأ الجمهور (المُؤمِن) بكسر الميم، اسم فاعل من «آمَن» بمعنى أمن. وقيل: المصدّق نفسه في أقواله الأزليّة.

وقرأ أبوجعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، وقيل: أبوجعفرالمدنيّ (المؤمَن) بفتح الميم.

قال أبوحاتم: لايجوز ذلك، لأنّه لو كان كذلك لكان المؤمن به، وكان جائزًا. لكن المؤمن المطلق ـ بلاحرف جرّ ـ يكون من كان خائفًا فأُومن. (٨: ٢٥١)

ابن القَيِّم: ومن أسمائه تعالى (المُؤمِن) وهو أحد التّفسيرين: المصدّق الّذي يُصدّق الصّادقين بما يقيم لهم من شواهد صدقهم، فهو الّذي صدّق رسله وأنبياءه فيما بلّغوا عنه، وشهد لهم بأنّهم صادقون بالدّلائل الّتي دلّ بها على صدقهم، قضاءً وخلقًا. (١٩١)

البُرُوسَويّ: واهب الأمن وهو طمأنينة النّفس، وزوال الخوف. (٩: ٤٩٠)

الآلوسيّ: المصدّق لنفسه ولرسله عليهم السّلام فيما بلّغوه عنه سبحانه إمّا بالقول أو بخلق المعجزة، أو واهب عباده الأمن من الفزع الأكبر، أو مُؤمّنهم منه إمّا بخلق الطّمأنينة في قلوبهم أو بإخبارهم أن لاخوف عليهم.

وقيل: مؤمن الخلق من ظلمه. وقيل: ذوالأمن من الزّوال لاستحالته عليه سبحانه، وقيل: غير ذلك.

وقرأ الإمام أبوجعفر محمّد بن عليّ بن الحسين رضي الله تعالى عنهم ـ وقيل: أبوجعفر المدنيّ ـ (المؤمَن) بفتح الميم على الحذف والإيصال، كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ الأعراف: ١٥٥، أي المؤمن به.

وقال أبوحاتم: لايجوز إطلاق ذلك عليه تعالى لإيهامه مالايليق به سبحانه؛ إذ المؤمن المطلق من كان خائفًا وآمنه غيره، وفيه أنّه متى كان ذلك قراءة ولو شاذّة لايصحّ هذا، لأنّ القراءة ليست بالرّأي. (٢٨: ٦٣)

المَراغيّ: أي واهب الأمن، فكلّ مخلوق يعيش في أمن، فالطّائر في جوّه، والحيّة في وَكْرِها، والسّمك في البحر تعيش كذلك، ولايعيش قوم على الأرض مالم يكن هناك حُرّاس يحرسون قُراهم وإلّا هلكوا. (٢٨: ٥٦)

سَيِّد قُطْب: واهب الأمن وواهب الإيمان. ولفظ هذا الاسم يشعر القلب بقيمة الإيمان؛ حيث يلتقي فيه بالله، ويتّصف منه بإحدى صفات الله، ويرتفع إذن إلى الملأ الأعلى بصفة الإيمان. (٦: ٣٥٣٣)

الطَّباطَبائيّ: المؤمن: الّذي يُعطي الأمن. (١٩: ٢٢٢)

مُؤْمِنًا

...وَلَاتَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا. النّساء: ٩٤

الطُّوسيّ: وقُرئ من طريق النّهروانيّ (لَسْتَ مُؤْمَنًا) بفتح الميم الثّانية، الباقون بكسرها، وبه قرأ أبوجعفر محمّد بن عليّ عليه السّلام على ماحكاه البَلْخيّ. (٣: ٢٩٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٢: ٩٤)

الزَّمَخْشَريّ: وقُرئ (مُؤْمَنًا) بفتح الميم من آمنه، أي ولانؤمنك. (١: ٥٥٤)

القُرطُبيّ: وروي عن أبي‌جعفر أنّه قرأ (لَسْتَ مُؤْمَنًا) بفتح الميم الثّانية، من آمنته، إذا أجرته، فهو مؤمَن. (٥: ٣٣٨)

أبوحَيّان: وقرأ أبوجعفر (مُؤْمَنًا) بفتح الميم، أي لانؤمنك في نفسك. وهي قراءة عليّ، وابن عبّاس، وعِكْرِمَة، وأبي‌العالية، ويحيى بن يعمر. ومعنى قراءة الجمهور ليس لايمانك حقيقة، أنّك أسلمت خوفًا من القتل. (٣: ٣٢٩)

الآلوسيّ: وروي عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه ومحمّد بن عليّ الباقر رضي الله تعالى عنهما وأبي‌جعفر القارئ أنّهم قرأوا (مُؤْمَنًا) بفتح الميم الثّانية، أي مبذولًا لك الأمان. (٥: ١١٨)

المُؤْمِنُون

١ـ وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ. آل عمران: ١١٠

الطُّوسيّ: يعني معترفون بما دلّت عليه كتبهم في صفة نبيّنا ﷺ البشارة به. وقيل: إنّها تناولت مَن آمن منهم كعبدالله بن سلام، وأخيه، وغيرهما. (٢: ٥٥٨)

أبوحَيّان: ظاهر اسم الفاعل التّلبّس بالفعل، فأخبر تعالى أنّ من أهل الكتاب من هو متلبّس بالايمان كعبدالله بن سلام وأخيه وثعلبة بن سعيد، ومن أسلم من اليهود وكالنّجاشيّ وبحيرا، ومَن أسلم من النّصارى، إذ كانوا مصدّقين رسول الله ﷺ قبل أن يبعث وبعده. وهذا يدلّ على أنّ المراد بقوله: ﴿وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ﴾ الخصوص، أي باقي أهل الكتاب؛ إذ كانت طائفة منهم قد حصل لها الايمان.

وقيل: المراد باسم الفاعل هنا الاستقبال، أي منهم من يؤمن؛ فعلى هذا يكون المراد بـ(اَهْلُ الْكِتَابِ) العموم، ويكون قوله: ﴿مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إخبارًا بمغيب، وأنّه سيقع من بعضهم الايمان ولايستمرّون كلّهم على الكفر.

وأخبر تعالى أنّ ﴿اَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فدلّ على أنّ المؤمنين منهم قليل. والألف واللّام في (الْمُؤْمِنُونَ) وفي (الْفَاسِقُونَ) يدلّ على المبالغة والكمال في الوصفين، وذلك ظاهر لأنّ من آمن بكتابه وبالقرآن فهو كامل في إيمانه، ومن كذّب بكتابه إذ لم يتّبع ماتضمّنه من الايمان برسول الله وكذّب بالقرآن، فهو أيضًا كامل في فسقه متمرّد في كفره. (٣: ٣٠)

٢ـ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ... الأنفال: ٢

الرّازيّ: فإن قيل: قوله تعالى: ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللهُ﴾ إلى آخر الآيتين، يدلّ على أنّ مَن لم يتّصف بجميع تلك الصّفات لايكون مؤمنًا، لأنّ كلمة (إنّما) للحصر.

قلنا: فيه إضمار تقديره: إنّما المؤمنون إيمانًا كاملًا، وإنّما الكاملون في الايمان، كما يقال: الرّجل مَن تصبّر على الشّدائد، يعني الرّجل الكامل.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ الأنفال: ٤، ينفي إرادة ماذكرتم.

قلنا: معناه أولئك هم المؤمنون إيمانًا كاملًا حقًّا. وقيل: إنّ (حقًّا) متعلّق بما بعده لابما قبله، و(المُؤمِنُونَ) تمام الكلام. (١٠٣)

الآلوسيّ: المراد به قطعًا الكاملون في الإيمان وإلّا لم يصحّ الحصر، وهو حينئذٍ جارٍ على ماهو الأصل المشهور في النّكرة إذا أُعيدت معرفة. وعلى الوجه الأوّل لايكون هذا عين النّكرة السّابقة، ويلتزم القول بأنّ القاعدة أغلبيّة، كما قد صرّحوا به في غير ماموضع، أي إنّما المؤمنون الكاملون في الإيمان المخلصون فيه ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ﴾. (٩: ١٦٥)

مُؤْمِنِين

١ـ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ. البقرة: ٨

الطُّوسيّ: وإنّما قال: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ مع قوله: ﴿...مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللهِ﴾ تكذيبًا لهم فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث والنّبوّة، فبيّن أنّ ماقالوه بلسانهم مخالف لما في قلوبهم، وذلك يدلّ على أنّ «الإيمان» لايكون بمجرّد القول، على ماقالته الكرّاميّة. (١: ٦٨)

مثله الطّبْرِسيّ. (١: ٤٦)

القُرطُبيّ: لمّا ذكر الله جلّ وتعالى المؤمنين أوّلًا، وبدأ بهم لشرفهم وفضلهم، ذكر الكافرين في مقابلتهم؛ إذ الكفر والإيمان طرفان. ثمّ ذكر المنافقين بعدهم، وألحقهم بالكافرين قبلهم، لنفي الإيمان عنهم بقوله الحقّ: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾.

ففي هذا ردّ على الكرّاميّة حيث قالوا: إنّ الإيمان قول باللّسان وإن لم يُعتقد بالقلب، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿فَاَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُوا﴾ المائدة: ٨٥، ولم يقل: بما قالوا وأضمروا، وبقوله ﷺ: «أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقولوا: لاإله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم».

وهذا منهم قصور وجمود، وترْكُ نظرٍ لما نطق به القرآن والسُّنّة من العمل مع القول والاعتقاد، وقد قال رسول الله ﷺ «الإيمان معرفة بالقلب وقول باللّسان وعمل بالأركان». أخرجه ابن ماجة في سُننه.

فما ذهب إليه محمّد بن كرّام السّجستانيّ وأصحابه هو النّفاق وعين الشّقاق، ونعوذ بالله من الخذلان وسوء الاعتقاد. (١: ١٩٣)

البَيْضاويّ: إنكار ماادّعوه ونفي ماانتحلوا إثباته، وكان أصله: وماآمنوا، ليطابق قولهم في التّصريح بشأن الفعل دون الفاعل: لكنّه عكّس تأكيدًا أو مبالغةً في التّكذيب، لأنّ إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزّمان، ولذلك أكّد النّفي بالباء، وأطلق «الإيمان» على معنى أنّهم ليسوا من الإيمان في شيء، ويحتمل أن يقيّد بما قيّدوا به، لأنّه جوابه.

والآية تدلّ على أنّ من ادّعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنًا، لأنّ من تفوّه بالشّهادتين فارغ القلب عمّا يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمنًا،

والخلاف مع الكرّاميّة في الثّاني، فلاينهض حجّة عليهم.

(١: ٢٢)

النّيسابوريّ: فإن قلت: كيف طابق قوله: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ قولهم: (آمَنَّا) والأوّل في ذكر شأن الفعل لاالفاعل والثّاني بالعكس؟

قلت: لمّا أتوا بالجملة الفعليّة، ليكون معناها أحدثنا الدّخول في الإيمان، لتروج دعواهم الكاذبة، جيء بالجملة الإسميّة ليفيد نفي ماانتحلوا إثباته لأنفسهم، على سبيل البتّ والقطع، وأنّهم ليس لهم استهال أن يكونوا طائفة من طوائف المؤمنين. فكان هذا أوكد وأبلغ من أن يقال: إنّهم لم يؤمنوا. ونظير الآية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَاهُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ المائدة: ٣٧.

ثمّ إنّ قوله: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ يحتمل أن يكون مقيّدًا، وتُرك لدلالة التّقييد في ﴿آمَنَّا﴾. ويحتمل الإطلاق، أي أنّهم ليسوا من الإيمان في شيء قطّ، لامن الإيمان بالله وباليوم الآخر، ولامن الإيمان بغيرهما.

(١: ١٧٠)

أبوحَيّان: والباء في (بِمُؤْمِنِينَ) زائدة، والموضع نصب، لأنّ (ما) حجازيّة، وأكثر لسان الحجاز جرّ الخبر بالباء، وجاء القرآن على الأكثر، وجاء النّصب في القرآن في قوله: ﴿مَاهٰذَا بَشَرًا﴾ يوسف: ٣١، و﴿مَاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ المجادلة: ٢، وأمّا في أشعار العرب فزعموا أنّه لم يحفظ منه أيضًا إلّا قول الشّاعر:

وأنا النّذير بحرّة مُسودّة
تصل الجيوش إليكم أقوادها

أبناؤها متكنّفون أباهم
حَنِقُوا الصّدور وماهم أولادَها

ولاتختصّ زيادة الباء باللّغة الحجازيّة بل تُزاد في لغة تميم خلافًا لمن منع ذلك. وإنّما ادّعينا أنّ قوله: (بِمُؤْمِنِينَ) في موضع نصب لأنّ القرآن نزل بلغة الحجاز، لأنّه حين حُذفت الباء من الخبر ظهر النّصب فيه ـ ولها أحكام كثيرة في باب معقود في النّحو ـ وإنّما زيدت الباء في الخبر للتّأكيد، ولأجل التّأكيد في مبالغة نفي إيمانهم جاءت الجملة المنفيّة اسميّة مصدّرة بـ(هُمْ) وتسلّط النّفي على اسم الفاعل الّذي ليس مقيّدًا بزمان، ليشمل النّفي جميع الأزمان؛ إذ لو جاء اللّفظ منسحبًا على اللّفظ المحكيّ الّذي هو (آمَنَّا) لكان: وماآمنوا، فكان يكون نفيًا للإيمان الماضي، والمقصود أنّهم ليسوا متلبّسين بشيء من الإيمان في وقت مّا من الأوقات، وهذا أحسن من أن يحمل على تقييد الإيمان المنفيّ، أي وماهم بمؤمنين بالله واليوم الآخر.

ولم يردّ الله تعالى عليهم قولهم: (آمَنَّا) إنّما ردّ عليهم متعلّق القول وهو الإيمان، وفي ذلك ردّ على الكرّاميّة في قولهم: «إنّ الإيمان قول باللّسان وإن لم يُعتقد بالقلب». و(هُمْ) في قوله: ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ عائد على معنى (مَنْ) إذ أعاد أوّلًا على اللّفظ فأفرد الضّمير في (يَقُولُ) ثمّ أعاد على المعنى فجمع، وهكذا جاء في القرآن أنّه إذا اجتمع اللّفظ والمعنى بُدئ باللّفظ ثمّ أتبع بالحمل على المعنى، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَاتَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا﴾ التّوبة: ٤٩، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ التّوبة: ٧٥، ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا﴾ الأحزاب: ٣١.

وذكر شيخنا الإمام علم الدّين أبومحمّد عبد الكريم ابن عليّ بن عمر الأنصاريّ الأندلُسيّ الأصل، المصريّ المولد والمنشأ، المعروف بابن بنت العراقيّ رحمه الله تعالى: أنّه جاء موضع واحد في القرآن بُدئ فيه بالحمل على المعنى أوّلًا ثمّ أتبع بالحمل على اللّفظ، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا﴾ الأنعام: ١٣٩، وسيأتي الكلام على ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. (١: ٥٥)

رَشيد رضا: قد يقال: كان في أُولئك القوم من كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر، كمنافقي اليهود، فلِمَ كذّبهم ونفى عنهم الإيمان نفيًا مطلقًا، مؤكّدًا بدخول الباء في خبر (ما) فقال: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ أي بداخلين في جماعة المؤمنين الصّادقين ألبتّة، وهو أبلغ من نفي فعل الإيمان المطابق للفظهم، والمقيّد بالإيمان بالله وباليوم الآخر؟

والجواب: أنّ اعتقادهم التّقليديّ الضّعيف لم يكن له أثر في أخلاقهم ولا في أعمالهم. فلو حُصّل ما في صدورهم ومُحّص ما في قلوبهم، وعُرفت مَناشئ الأعمال من نفوسهم، لوُجد أنّ ما كان لهم من عمل صالح كصلاة وصدقة فإنّما مبعثه رئاء النّاس، وحبّ السُّمعة، وهم من وراء ذلك منغمسون في الشّرور، كالإفساد والكذب والغشّ والخيانة والطّمع، وغير ذلك من الرّذائل الّتي حكاها عنهم الكتاب، ونقلها رواة السّنّة.

وهذه الأعمال تدلّ على أنّهم لا يؤمنون بالله كما يُحبّ ويرضى أن يؤمن به، وهو أن يشعر المؤمن بعظيم سلطانه، ويعلم أنّ الله سبحانه مطّلع على سرّه وإعلانه، لأنّه مُهيمن على السّرائر، وعالم بما في الضّمائر، فيرضيه بظاهره وباطنه، بل كانوا يكتفون ببعض ظواهر العبادات، يظنّون أنّهم يرضون الله تعالى بذلك.

(١: ١٤٩)

٢ـ ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾. الأعراف: ٧٢

الطُّوسيّ: وقوله: ﴿وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ وإنّما أخبر بذلك عن حالهم مع أنّه معلوم منهم ذلك، لبيان أنّ هذه الصّفة لا تجوز أن تلحق المكذّب بآيات الله، الجاحد لها، وإنّ في نفيها عن المكلّف ذمًّا له. (٤: ٤٧٩)

الزّمَخْشَريّ: فإن قلت: ما فائدة نفي الإيمان عنهم في قوله: ﴿وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ مع إثبات التّكذيب بآيات الله؟

قلت: هو تعريض بمن آمن منهم كَمَرْثَدِ بن سَعْد ومَن نجا مع هود عليه السلام، كأنّه قال: وقطعنا دابر الّذين كذّبوا منهم ولم يكونوا مثل من آمن منهم، ليؤذن أنّ الهلاك خصّ المكذّبين ونجّى الله المؤمنين. (٢: ٨٨)

مثله النّسَفيّ. (٢: ٦٠)

الطَّبْرِسيّ: وإنّما قال ذلك ليبيّن أنّه كان المعلوم من حالهم أنّه لو لم يهلكهم ما كانوا ليؤمنوا، كما قال في موضع آخر: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ يونس: ١٣، وفي هذه الآية دلالة على أنّ قوم هود استُؤصِلوا فلا عقب لهم. (٢: ٤٣٨)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١٤: ١٦١)، والنّيسابوريّ (٨: ١٦١).

أبو حَيّان: جملة مؤكّدة لقوله: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ ويحتمل أن يكون إخبارًا من الله تعالى أنّهم ممّن علم الله تعالى أنّهم لو بقوا لم يؤمنوا، أي ماكانوا ممّن يقبل إيمانًا ألبتّة. ولو علم الله تعالى أنّهم يؤمنون لأبقاهم؛ وذلك أنّ المكذّب بالآيات قد يؤمن بها بعد ذلك ويحسن حاله، فأمّا من ختم الله عليه بالكفر فلايؤمن أبدًا. [ثمّ ذكر مثل الزّمخشريّ] (٤: ٣٢٦)

الآلوسيّ: عطف على ﴿كَذَّبُوا﴾ داخل معه في حكم الصّلة، أي أصرّوا على الكفر والتّكذيب، ولم يرعووا عن ذلك أصلًا. وفائدة هذا النّفي عند الزّمخشريّ التّعريض بمن آمن منهم، وبيانه ـ على ماقال الطّيبيّ ـ أنّه إذا سمع المؤمن أنّ الهلاك اختصّ بالمكذّبين وعلم أنّ سبب النّجاة هو الإيمان، تزيد رغبته فيه ويعظم قدره عنده، ونظيره في اعتبار شرف الإيمان: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ المؤمن: ٧.

وقال بعضهم: فائدة ذلك بيان أنّه كان المعلوم من حالهم أنّه سبحانه لو لم يهلكهم ماكانوا ليؤمنوا، كما قال جلّ شأنه في آية أُخرى: ﴿وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ يونس: ١٣، فهو كالعذر عن عدم إمهالهم والصّبر عليهم. (٨: ١٥٩)

المُؤْمِنِين

١ـ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ. البقرة: ٩٧

الفَخْرالرّازيّ: فإن قيل: ولِمَ خصّ كونه هدًى وبشرى بالمؤمنين مع أنّه كذلك بالنّسبة إلى الكلّ؟

الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّه تعالى خصّهم بذلك لأنّهم هم الّذين اهتدوا بالكتاب، فهو كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢.

والثّاني: أنّه لايكون بُشرى إلّا للمؤمنين، وذلك لأنّ البُشرى عبارة عن الخبر الدّالّ على حصول الخير العظيم، وهذا لايحصل إلّا في حقّ المؤمنين، فلهذا خصّهم الله به. (٣: ١٩٧)

أبوحَيّان: خصّ الهُدى والبُشرى بالمؤمنين، لأنّ غير المؤمنين لايكون لهم هدى به ولابُشرى، كما قال: ﴿وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ فصّلت: ٤٤، ولأنّ المؤمنين هم المبشّرون ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ...﴾ الزّمر: ١٧، ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ التّوبة: ٢١. (١: ٣٢١)

٢ـ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ اَنْفُسِهِمْ... آل عمران: ١٦٤

الطُّوسيّ: وفي تخصيص المؤمن بذكر هذه النّعمة وإن كانت نعمة على جميع المكلّفين، قيل فيه: من حيث أنّها على المؤمنين أعظم منها على الكافرين، لأنّها نعمة عليهم من حيث هي نفع في نفسها، وفيما يؤدّي إليه من الإيمان بها، والعمل بما توجبه أحكامها. فالمؤمن يستحقّ إضافتها إليه من وجهين، لما بيّنّاه من حالها. ونظائر ذلك قد بيّنّاه، مثل قوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، وغير ذلك؛ وإنّما أضافه إلى المتّقين من حيث إنّهم المنتفعون بها

دون غيرهم. (٣: ٣٩)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٥٣٢)

البَغَويّ: قيل أراد به العرب، لأنّه ليس حيّ من أحياء العرب إلّا وله فيهم من نسب إلّا بني تغلب، دليله قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢.

وقال الآخرون: أراد به جميع المؤمنين. (١: ٣٧١)

مثله المَيْبُديّ (٢: ٣٣٧)، ونحوه القُرطُبيّ (٤: ٢٦٣).

الزَّمَخْشَريّ: على من آمن مع رسول الله ﷺ من قومه، وخصّ المؤمنين منهم لأنّهم هم المنتفعون بمبعثه. (١: ٤٧٦)

نحوه أبوحَيّان. (٣: ١٠٣)، والبُرُوسَويّ (٢: ١٢٠).

الفَخْرالرّازيّ: إنّ بعثة الرّسول إحسان إلى كلّ العالمين؛ وذلك لأنّ وجه الإحسان في بعثته كونه داعيًا لهم إلى مايخلّصهم من عقاب الله ويوصلهم إلى ثواب الله. وهذا عامّ في حقّ العالمين، لأنّه مبعوث إلى كلّ العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ سبأ: ٢٨، إلّا أنّه لمّا لم ينتفع بهذا الإنعام إلّا أهل الإسلام، فلهذا التّأويل خصّ تعالى هذه المنّة بالمؤمنين، ونظيره قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، مع أنّه هُدًى للكلّ، كما قال: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ٤، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشٰيهَا﴾ النّازعات: ٤٥. (٩: ٧٨)

الآلوسيّ: أي من قومه أو من العرب مطلقًا أو من الإنس، وخير الثّلاثة الوسط، وإليه ذهبت عائشة. فقد أخرج البيهقيّ وغيره عنها، أنّها قالت: هذه للعرب خاصّة، والأوّل خير من الثّالث، وأيًّا مّا كان فالمراد بهم على ماقال الأجهوريّ: المؤمنون من هؤلاء في علم الله تعالى، أو الّذين آل أمرهم إلى الإيمان. (٤: ١١٢)

الطَّباطَبائيّ: في الآية التفات آخر من خطاب المؤمنين إلى تنزيلهم منزلة الغيبة، وقد مرّ الوجه العامّ في هذه الموارد من الالتفات، والوجه الخاصّ بما هاهنا أنّ الآية مسوقة سوق الامتنان والمنّ على المؤمنين لصفة إيمانهم، ولذا قيل: على المؤمنين. ولايفيده غير الوصف حتّى لو قيل: الّذين آمنوا، لأنّ المشعر بالعلّيّة ـ على ماقيل ـ هو الوصف، أو أنّه الكامل في هذا الإشعار، والمعنى ظاهر. (٤: ٥٧)

٣ـ ...فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. الأعراف: ١٤٣

ابن عَبّاس: أنا أوّل مَن يؤمن أنّه لايراك شيء من خلقك.

مثله أبوالعالية. (الطَّبَريّ ٩: ٥٥)

أبوالعالية: بأنّك لاترى في الدّنيا. (ابن عَطيّة ٢: ٤٥٢)

مثله البَيْضاويّ. (١: ٣٦٨)

مُجاهِد: أنا أوّل قومي إيمانًا. (الطَّبَريّ ٩: ٥٦)

مثله الجُبّائيّ. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٧٦)

أوّل المؤمنين بك من بني إسرائيل.

مثله السُّدّيّ. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٧٦)

الإمام الصّادق عليه السلام: أنا أوّل مَن آمن وصدّق بأنّك لاترى. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٧٦)

الجُبّائيّ: أنا أوّل المؤمنين من قومي باستعظام

سؤال الرّؤية. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٧٦)

الطَّبَريّ: وأنا أوّل المؤمنين بك من قومي، ألّا يراك في الدّنيا أحد إلّا هلك.

وقال آخرون: معناه قوله: ﴿وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بك من بني إسرائيل.

وإنّما اخترنا القول الّذي اخترناه في قوله: ﴿وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ على قول من قال: معناه أنا أوّل المؤمنين من بني إسرائيل، لأنّه قد كان قبله في بني إسرائيل مؤمنون وأنبياء، منهم وُلد إسرائيل لصلبه، وكانوا مؤمنين وأنبياء، فلذلك اخترنا القول الّذي قلناه قبل. (٩: ٥٥، ٥٦)

الزَّمَخْشَريّ: بأنّك لست بمرئيّ ولامُدرَك بشيء من الحواسّ. [إلى أن قال:]

أنا أوّل المؤمنين بعظمتك وجلالك، وإنّ شيئًا لايقوم لبطشك وبأسك. (٢: ١١٥، ١١٦)

الفَخْرالرّازيّ: بأنّك لاتُرى في الدّنيا، أو يقال: ﴿وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنّه لايجوز السّؤال منك إلّا بإذنك. (١٤: ٢٣٥)

الرّازيّ: فإن قيل: لِمَ قال موسى عليه الصّلاة والسّلام: ﴿وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقد كان قبله كثير من المؤمنين، وهم الأنبياء ومَن آمن بهم؟

قلنا: معناه وأنا أوّل المؤمنين بأنّك ياالله لاتُرى بالحاسّة الفانية من الجسد الفاني في دار الفناء.

وقيل: معناه وأنا أوّل المؤمنين من بني إسرائيل في زماني.

وقيل: أراد بالأوّل الأقوى والأكمل في الإيمان، يعني لم يكن طلبي للرّؤية لشكّ عندي في وجودك أو لضعف في إيماني، بل لطلب مزيد الكرامة. (٩٩)

الطَّباطَبائيّ: أي أوّل المؤمنين من قومي بأنّك لاتُرى. هذا مايدلّ عليه المقام، وإن كان من المحتمل أن يكون المراد وأنا أوّل المؤمنين من بين قومي بما آتيتني وهديتني إليه، آمنت بك قبل أن يؤمنوا، فحقيق بي أن أتوب إليك إذا علق بي تقصير أو قصور، لكنّه معنى بعيد. (٨: ٢٤٣)

٤ـ هُدًى وَبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِينَ. النّمل: ٢

الفَخْرالرّازيّ: اختلفوا في وجه تخصيص الهُدى بالمؤمنين، على وجهين:

الأوّل: المراد أنّه يهديهم إلى الجنّة وبشرى لهم، كقوله تعالى: ﴿فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ اِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ النّساء: ١٧٥، فلهذا اختصّ به المؤمنون.

الثّاني: المراد بـ«الهدى» الدّلالة، ثمّ ذكروا في تخصيصه بالمؤمنين وجوهًا:

أحدها: أنّه إنّما خصّه بالمؤمنين لأنّه ذكر مع الهُدى البُشرى، والبشرى إنّما تكون للمؤمنين.

وثانيها: أنّ وجه الاختصاص أنّهم تمسّكوا به فخصّهم بالذّكر، كقوله: ﴿اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشٰيهَا﴾ النّازعات: ٤٥.

وثالثها: المراد من كونها ﴿هُدًى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أنّها زائدة في هداهم، قال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ مريم: ٧٦. (٢٤: ١٧٧)

الآلوسيّ: يحتمل أن يكون قيدًا للهُدى والبُشرى معًا. ومعنى هداية الآيات لهم وهم مهتدون أنّها تزيدهم هدىً، قال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ التوبة: ١٢٤، وأمّا معنى تبشيرها إيّاهم فظاهر، لأنّها تبشّرهم برحمة من الله تعالى ورضوان وجنّات لهم فيها نعيم مقيم، كذا قيل.

وفي «الحواشي الشّهابيّة» أنّ «الهُدى» على هذا الاحتمال، إمّا بمعنى الاهتداء، أو على ظاهره، وتخصيص المؤمنين لأنّهم المنتفعون به وإن كانت هدايتها عامّة وجَعْلُ المؤمنين بمعنى الصّائرين للإيمان تكلّفٌ، كحمل هداهم على زيادته.

ويحتمل أن يكون قيدًا للبُشرى فقط، ويبقى الهدى على العموم وهو بمعنى الدّلالة والإرشاد، أي هُدًى لجميع المكلّفين، وبُشرى للمؤمنين. (١٩: ١٥٦)

٥ ـ ﴿خَلَقَ اللهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. العنكبوت: ٤٤

الفَخْرالرّازيّ: أنّ الله تعالى كيف خصّ الآية في خلق السّماوات والأرض بالمؤمنين مع أنّ في خلقها آية لكلّ عاقل، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ لقمان: ٢٥، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ ـ إلى قوله ـ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة: ١٦٤؟

فنقول: خَلْق السّماوات والأرض آية لكلّ عاقل، وخَلْقها بالحقّ آية للمؤمنين فحسب. وبيانه من حيث النّقل والعقل.

أمّا النّقل فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الدّخان: ٣٩، أخرج أكثر النّاس عن العلم بكون خلقها بالحقّ مع أنّه أثبت علم الكلّ بأنّه خلقها، حيث قال: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ لقمان: ٢٥.

وأمّا العقل فهو أنّ العاقل أوّل ما ينظر إلى خلق السّماوات والأرض ويعلم أنّ لها خالقًا وهو الله، ثمّ من يهديه الله لا يقطع النّظر عنها عند مجرّد ذلك، بل يقول: إنّه خلقها مُتقنًا محكمًا، وهو المراد بقوله: بالحقّ، لأنّ ما لا يكون على وجه الإحكام يفسد ويبطل فيكون باطلًا. وإذا علم أنّه خلقها متقنًا يقول: إنّه قادر كامل حيث خلق، وعالم علمه شامل حيث أتقن، فيقول: لا يعزب عن علمه أجزاء الموجودات في الأرض ولا في السّماوات، ولا يعجز عن جمعها كما جمع أجزاء الكائنات والمبدعات، فيجوز بعث من في القبور وبعثة الرّسول، ويعلم وحدانيّة الله، لأنّه لو كان أكثر من واحد لفسدتا ولبطلتا، وهما بالحقّ موجودان، فيحصل له الإيمان بتمامه من خلق ما خلقه على أحسن نظامه. (٢٥: ٧٠)

النّيسابوريّ: وإنّما قال هاهنا: ﴿لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ مع قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ لقمان: ٢٥، وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ـ إلى قوله ـ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة: ١٦٤، لأنّ المؤمن لا يقتصر نظره من الخلق على معرفة الخالق فحسب، ولكنّه يرتقي منه إلى نعوت الكمال والجلال، فيعرف أنّه خلقها متقنًا محكمًا، وهو المراد بقوله: (بالحقّ). والخلق المتقن المحكم لا يصدر إلّا عن العالم

بالكلّيّات والجزئيّات وإلّا عن الواجب الواحد الذّات والصّفات، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢، ثمّ يرتقي من مجموع هذه المقدّمات إلى صحّة الرّسالة وحقيقة المعاد، فيحصل له الإيمان بتمامه من خلق ماخلقه على أحسن نظامه.
(٢١: ٧)

البُرُوسَويّ: تخصيص المؤمنين بالذّكر مع عموم الهداية والإرشاد في خلقها للكلّ، لأنّهم المنتفعون بذلك.
(٦: ٤٧٢)

مثله الآلوسيّ. (٢٠: ١٦٣)

٦ـ هُوَ الَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلٰئِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. الأحزاب: ٤٣

الطَّبْرِسيّ: خصّ المؤمنين بالرّحمة دون غيرهم، لأنّه سبحانه جعل الإيمان بمنزلة العلّة في إيجاب الرّحمة، والنّعمة العظيمة الّتي هي الثّواب. (٤: ٣٦٣)

الآلوسيّ: اعتراض مقرّر لمضمون ماقبله، أي كان سبحانه بكافّة المؤمنين الّذين أنتم من زمرتهم كامل الرّحمة، ولذا يفعل بكم مايفعل بالذّات وبالواسطة، أو كان بكم رحيمًا، على أنّ المؤمنين مظهر، وُضِع موضع المضمر مدحًا لهم وإشعارًا بعلّة الرّحمة. (٢٢: ٤٤)

الطَّباطَبائيّ: وُضِع الظّاهر موضعَ المضمر، أعني قوله: (بِالْمُؤْمِنِينَ)، ولم يقل: وكان بكم رحيمًا، ليدلّ به على سبب الرّحمة، وهو وصف الإيمان. (١٦: ٣٢٩)

٧ـ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ. الصّافّات: ٨١

المَيْبُديّ: خصّ الإيمان بالذّكر، والنّبوّة أشرف منه بيانًا، لشرف المؤمنين لالشرف نوح، كما تقول: إنّ محمّدًاﷺ من بني هاشم.

وقيل: فيه بيان أنّه إنّما استحقّ ذلك بإيمانه، فضيلة للإيمان وترغيبًا فيه. (٨: ٢٧٨)

الزّمَخْشَريّ: علّل كونه محسنًا بأنّه كان عبدًا مؤمنًا ليُريك جلالة محلّ الإيمان، وأنّه القُصارى من صفات المدح والتّعظيم، ويرغّبك في تحصيله والازدياد منه.
(٣: ٣٤٣)

نحوه الفَخْرالرّازيّ (٢٦: ١٤٥)، والمَراغيّ (٢٣: ٦٨).

البَيْضاويّ: تعليل لإحسانه بالإيمان إظهارًا لجلالة قدره وأصالة أمره. (٢: ٢٩٥)

نحوه البُرُوسَويّ. (٧: ٤٦٨)

الآلوسيّ: تعليل لكونهﷺ محسنًا، المفهوم من الكلام بخلوص عبوديّته وكمال إيمانه. وفيه من الدّلالة على جلالة قدرهما مالايخفى، وإلّا فمنصب الرّسالة منصب عظيم، والرّسول لاينفكّ عن الخلوص بالعبوديّة وكمال الإيمان، فالمقصود بالصّفة مدحها نفسها لامدح موصوفها. (٢٣: ٩٩)

الطَّباطَبائيّ: تعليل لإحسانه المدلول عليه بالجملة السّابقة؛ وذلك لأنّهﷺ ـ لكونه عبدًا للّٰه بحقيقة معنى الكلمة ـ كان لايريد ولايفعل إلّا مايريده اللّٰه، ولكونه من المؤمنين حقًّا كان لايرى من الاعتقاد إلّا الحقّ، وسرى ذلك إلى جميع أركان وجوده. ومن كان

كذلك لايصدر منه إلّا الحسن الجميل، فكان من المحسنين. (١٧: ١٤٧)

المُؤمِنَات

١ـ لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا... الفتح: ٥

الفَخْرالرّازيّ: قال هاهنا وفي بعض المواضع: ﴿الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ وفي بعض المواضع اكتفى بذكر (المؤمنين) ودخلت (المؤمنات) فيهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٢٢٣، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ المؤمنون: ١، فما الحكمة فيه؟

نقول: في المواضع الّتي فيها مايوهم اختصاص (المؤمنين) بالجزاء الموعود به مع كون (المؤمنات) يشتركن معهم، ذكرهنّ الله صريحًا، وفي المواضع الّتي ليس فيها مايوهم ذلك، اكتفى بدخولهم في (المؤمنين) فقوله: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ مع أنّه علم من قوله تعالى: ﴿وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ: ٢٨، العموم لايوهم خروج (المؤمنات) عن البشارة.

وأمّا هاهنا فلمّا كان قوله تعالى: ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لفعل سابق وهو إمّا الأمر بالقتال أو الصّبر فيه أو النّصرة للمؤمنين أو الفتح بأيديهم على ماكان يتوهّم، لأنّ إدخال المؤمنين كان للقتال، والمرأة لاتقاتل فلاتدخل الجنّة الموعود بها، صرّح الله بذكرهنّ.

وكذلك في المنافقات والمشركات، والمنافقة والمشركة لم تقاتل فلاتعذّب فصرّح الله تعالى بذكرهنّ، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥، لأنّ الموضع موضع ذكر النّساء وأحوالهنّ لقوله: (وَلَاتَبَرَّجْنَ) (وَاَقِمْنَ) (وَآتِينَ) (وَاَطِعْنَ) الأحزاب: ٣٣، وقوله: ﴿وَاذْكُرْنَ مَايُتْلَى فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ الأحزاب: ٣٤، فكان ذكرهنّ هناك أصلًا، لكنّ الرّجال لمّا كان لهم ماللنّساء من الأجر العظيم ذكرهم وذكرهنّ بلفظ مفرد من غير تبعيّة، لما بيّنّا أنّ الأصل ذكرهنّ في ذلك الموضع.

(٢٨: ٣٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٦: ٤٢)، والآلوسيّ (٢٦: ٩٤).

٢ـ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ...

الممتحنة: ١٠

عبد الجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ﴾، كيف وصفهنّ بالمؤمنات قبل الهجرة وقبل القبول من الرّسول ﷺ لأنّه قال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَاتَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾؟

وجوابنا: أنّ المراد بذلك المُظهِرات للإيمان الرّاغبات في ذلك، فلاتناقض في هذا الكلام، لأنّهنّ يُظهرنه ويَرْغَبْنَ فيه، ثمّ يدعين ويُختبرن فتُعرف حالهنّ. (٤٢٢)

الزّمَخْشَريّ: سمّاهنّ «مؤمنات» لتصديقهنّ بألسنتهنّ ونُطقهنّ بكلمة الشّهادة، ولم يظهر منهنّ ماينافي ذلك، أو لأنّهنّ مشارفات لثبات إيمانهنّ بالامتحان. (٤: ٩٢)

مثله الفَخْرالرّازيّ (٢٩ : ٣٠٥)، وأبو حيّان

(٨: ٢٥٦)، ونحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٢٧٤)، والطَّباطَبائيّ (١٩: ٢٤٠).

زيادة الإيمان

١ـ ﴿اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾. آل عمران: ١٧٣

الفَخْرالرّازيّ: المراد بالزّيادة في الإيمان أنّهم لمّا سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا إليه، بل حدث في قلوبهم عَزْمٌ متأكّد على محاربة الكفّار، وعلى طاعة الرّسول ﷺ في كلّ مايأمر به وينهى عنه، ثَقُل ذلك أو خَفّ، لأنّه قد كان فيهم مَن به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين إلى المداواة، وحَدَث في قلوبهم وثوق بأنّ الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيّدهم في هذه المحاربة، فهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾.

والّذين يقولون: إنّ الإيمان عبارة لاعن التّصديق بل عن الطّاعات، وإنّه يقبل الزّيادة والنّقصان احتجّوا بهذه الآية، فإنّه تعالى نصّ على وقوع الزّيادة، والّذين لايقولون بهذا القول قالوا: الزّيادة إنّما وقعت في مراتب الإيمان وفي شعائره، فصحّ القول بوقوع الزّيادة في الإيمان مجازًا. (٩: ١٠٠)

نحوه البَيْضاويّ (١: ١٩٢)، والنّيسابوريّ (٤: ١٢٨).

القُرطُبيّ: أي فزادهم قول النّاس إيمانًا، أي تصديقًا ويقينًا في دينهم، وإقامةً على نصرتهم، وقوّةً وجراءةً واستعدادًا، فزيادة الإيمان على هذا هي في الأعمال.

وقد اختلف العلماء في زيادة «الإيمان» ونقصانه على أقوال، والعقيدة في هذا على أنّ نفس «الإيمان» الّذي هو تاجٌ واحدٌ، وتصديق واحدٌ بشيءٍ مّا، إنّما هو معنىً فَرْدٌ، لايدخل معه زيادة إذا حصل، ولايبق منه شيءٌ إذا زال، فلم يبق إلّا أن تكون الزّيادة والنّقصان في متعلّقاته دون ذاته.

فذهب جمع من العلماء إلى أنّه يزيد وينقص من حيث الأعمال الصّادرة عنه، لاسيّما أنّ كثيرًا من العلماء يوقعون اسم «الإيمان» على الطّاعات، لقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون بابًا فأعلاها قول لاإله إلّا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطّريق» أخرجه التّرمذيّ، وزاد مسلم: «والحياء شُعبة من الإيمان». وفي حديث عليّ رضي الله عنه: «إنّ الإيمان ليبدُو لُمظَةً بيْضاء في القلب، كلّما ازداد الإيمان إزدادت اللُّمظَة».

وقوله: «لُمظَة» قال الأصمعيّ: اللُّمظَة مثل النُّكتة ونحوها من البياض، ومنه قيل: فرس ألْمَظُ، إذا كان بجحفَلَته شيءٌ من بياض. والمحدّثون يقولون: «لَمظَة» بالفتح، وأمّا كلام العرب فبالضّمّ، مثل شُبهة ودُهمة وحُمرة.

وفيه حجّة على من أنكر أن يكون «الإيمان» يزيد وينقص، ألا تراه يقول: كلّما ازداد الإيمان إزدادت اللُّمظَة حتّى يبيضّ القلب كلّه. وكذلك النّفاق يبدو لُمظَةً سوداءَ في القلب كلّما ازداد النّفاق اسودّ القلب حتّى يسودّ القلب كلّه.

ومنهم من قال: إنّ «الإيمان» عرَض، وهو لايثبت

زمانين، فهو للنّبيّ ﷺ وللصّلحاء متعاقب، فيزيد باعتبار توالي أمثاله على قلب المؤمن، وباعتبار دوام حضوره، وينقص بتوالي الغفلات على قلب المؤمن، أشار إلى هذا أبوالمعالي. [ثمّ ذكر حديث الشّفاعة عن أبي سعيد الخُدريّ إلى أن قال:]

وذهب قوم من العلماء إلى زيادة الايمان ونقصه إنّما هو من طريق الأدلّة، فتزيد الأدلّة عند واحد فيقال، في ذلك: إنّها زيادة في الإيمان. وبهذا المعنى ـ على أحد الأقوال ـ فُضّل الأنبياء على الخلق، فإنّهم علموه من وجوه كثيرة، أكثر من الوجوه الّتي علمه الخلق بها. وهذا القول خارج عن مقتضى الآية؛ إذ لايتصوّر أن تكون الزّيادة فيها من جهة الأدلّة.

وذهب قوم: إلى أنّ الزّيادة في الإيمان إنّما هي بنزول الفرائض والأخبار في مدّة النّبيّ ﷺ وفي المعرفة بها بعد الجهل غابر الدّهر، وهذا إنّما هو زيادة إيمان. فالقول فيه: إنّ الإيمان يزيد، قول مجازيّ، ولايتصوّر فيه النّقص على هذا الحدّ، وإنّما يتصوّر بالإضافة إلى مَن عُلِم. (٤: ٢٨٠)

الخـازِن: يعني فزاد المسلمين ذلك التّخويف تصديقًا ويقينًا وقوّةً في دينهم، وثبوتًا على نصر نبيّهم ﷺ وفي هذه الآية دليل لمن يقول بزيادة الايمان ونقصانه، لأنّ الله تعالى نصّ على وقوع الزّيادة في الإيمان. (١: ٣٨٠)

نحوه أبوالسُّعود. (١: ٢٩٣)

أبوحَيّان: وظاهر اللّفظ أنّ «الايمان» يزيد، ومعناه هنا أنّ ذلك القوم زادهم تثبيتًا واستعدادًا، فزيادة «الايمان» على هذا هي في الأعمال. وقد اختلف العلماء في ذلك:

فقال قوم: يزيد وينقص باعتبار الطّاعات، لأنّها من ثمرات الإيمان، وينقص بالمعصية. وهو مذهب مالك، ونُسب للشّافعيّ.

وقال قوم: من جهة أعمال القلوب كالنّيّة والإخلاص والخوف والنّصيحة.

وقال قوم: من طريق الأدلّة وكثرتها وتظافرها على معتقد واحد.

وقال قوم: من طريق نزول الفرائض والأخبار في مدّة الرّسول.

وقال قوم: لايقبل الزّيادة والنّقص. وهو مذهب أبي حنيفة، وحكاه الباقلّانيّ عن الشّافعيّ.

وقال أبوالمعالي في «الإرشاد»: زيادته من حيث ثبوته وتعاوره دائمًا، لأنّه عرَض لايثبت زمانين، فهو للصّالح متعاقب متوال، وللفاسق والغافل غير متوال. فهذا معنى الزّيادة والنّقص.

وذهب قوم إلى ما نطق به النّصّ، وهو أنّه يزيد ولاينقص. وهو مذهب المعتزلة، وروي شبهه عن ابن المبارك.

والّذي يظهر أنّ «الإيمان» إذا أُريد به التّصديق فيعلّق بشيء واحد أنّه تستحيل فيه الزّيادة والنّقص. فإنّما ذلك بحسب متعلّقاته دون ذاته، وحجج هذه الأقوال مذكورة في المصنّفات الّتي تضمّنت هذه المسألة، وقد أفردها بعض العلماء بالتّصنيف في كتاب.

ولمّا تقدّم من المثبّطين إخبار بأنّ قريشًا قد جمعوا لكم وأمر منهم لهم بخشيتهم لهذا الجمع الّذي جمعوه،

ترتّب على هذا القول شيئان: أحدهما: قلبيّ وهو زيادة الإيمان، وهو مقابل للأمر بالخشية، فأخبر بحصول طمأنينة في القلب تقابل الخشية. وأخبر بَعدُ بما يقابل جمع النّاس، وهو أنّ كافيهم شرّ النّاس هو الله تعالى، ثمّ أثنوا عليه تعالى بقوله: ﴿وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ فدلّ على أنّ قولهم: ﴿حَسْبُنَا اللهُ﴾ هو من المبالغة في التّوكّل عليه، وربط أُمورهم به تعالى.

فانظر إلى براعة هذا الكلام وبلاغته؛ حيث قوبل قول بقول ومتعلّق قلب بمتعلّق قلب. (٣: ١١٨)

الآلوسيّ: والمراد أنّهم لم يلتفتوا إلى ذلك بل ثبت به يقينهم بالله تعالى، وازدادوا طمأنينة، وأظهروا حميّة الإسلام.

واستدلّ بذلك مَن قال: إنّ «الإيمان» يتفاوت زيادةً ونقصانًا. وهذا ظاهر إن جعلت الطّاعة من جملة الإيمان، وأمّا إن جُعل الإيمان نفس التّصديق والاعتقاد فقد قالوا في ذلك: إنّ اليقين ممّا يزداد بالإلف وكثرة التّأمّل وتناصر الحجج بلاريب، ويعضد ذلك أخبار كثيرة. ومن جعل «الإيمان» نفس التّصديق وأنكر أن يكون قابلًا للزّيادة والنّقصان يؤوّل ماورد في ذلك باعتبار المتعلّق. ومنهم من يقول: إنّ زيادته مجاز عن زيادة ثمرته وظهور آثاره وإشراق نوره وضيائه في القلب، ونقصانه على عكس ذلك، وكأنّ الزّيادة هنا مجاز عن ظهور الحميّة وعدم المبالاة بما يثبّطهم.

وأنت تعلم أنّ التّأويل الأوّل هنا خفيّ جدًّا، لأنّه يتجدّد للقوم بحسب الظّاهر عند ذلك القول شيء، يجب الإيمان به كوجوب صلاة أو صوم، مثلًا ليقال: إنّ زيادة إيمانهم باعتبار ذلك المتعلّق، وكذا التزام التّأويل الثّاني في الآيات والآثار الّتي لم تكد تستمطق بمنطقة الحصر، بعيدٌ غاية البُعد.

فالأَولى القول بقبول الإيمان الزّيادة والنّقصان من غير تأويل، وإن قلنا: إنّه نفس التّصديق، وكونه إذا نقص يكون ظنًّا أوشكًّا، ويخرج عن كونه إيمانًا وتصديقًا، ممّا لاظنّ ولاشكّ في أنّه على إطلاقه ممنوع.

نعم قد يكون التّصديق بمرتبة إذا نزل عنها يخرج عن كونه تصديقًا، وذاك ممّا لانزاع لأحد في أنّه لايقبل النّقصان مع بقاء كونه تصديقًا، وإلى هذا أشار بعض المحقّقين. (٤: ١٢٦)

رَشيد رضا: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ أي فزادهم قول النّاس لهم إيمانًا بالله وثقةً به، من حيث خشوه ولم يخشوا النّاس الّذين خوّفوا منهم، بأنّهم جمعوا لهم الجموع واعتمدوا على نصره ومعونته، وإن قلّ عددهم وضعف جَلَدهم فإنّه هو العزيز القويّ، وذلك من شأن المؤمنين، كما جاء في الآية الثّانية من الآيتين التّاليتين.

وكان من قوّة إيمانهم وزيادته أن أقدموا وهم عدد قليل قد أُثخنوا بالجراح على محاربة الجيش الكبير. فالزّيادة كانت في الإذعان النّفسيّ، والشّعور القلبيّ، وتبعتها الزّيادة في العمل، بعد ذلك القول الدّالّ على ماانطوت عليه النّفس من اليقين بوعد الله ووعيده، والشّعور بعزّته وسلطانه.

ولولا ذلك لم يكن لهم حول ولاقوّة على تلك الاستجابة، والإقدام على ماكاد يكون وراء حدود الإمكان، فمن يقول: إنّ الإيمان النّفسيّ لايزيد ولاينقص،

فقد نظر إلى الاصطلاحات اللّفظيّة لاإلى نفسه في إدراكها وشعورها وقوّتها في الإذعان وضعفها.

قالوا: إنّ التّصديق لايعتدّ به ويكون إيمانًا صحيحًا إلّا إذا وصل إلى درجة اليقين، فإذا نزل عن مرتبة اليقين كان ظنًّا أو شكًّا، وليس الظّنّ إيمانًا يعتدّ به والشّكّ كفر صريح.

ونقول: إنّ الظّنّ الّذي لايُغني من الحقّ شيئًا ولايعدّ إيمانًا صحيحًا هو مالوحظ فيه جواز وقوع الطّرف المخالف، أي مالوحظ فيه طرفان متقابلان، أحدهما: أنّ هذا الأمر ثابت، وثانيهما: أنّه يحتمل احتمالًا ضعيفًا أن لايكون ثابتًا. فإن جزم الذّهن بأنّه ثابت فلم يتصوّر طرف المخالف وهو عدم الثّبوت كان جزمه هذا إيمانًا، وإن لم يكن ناشئًا عن برهان مؤلّف من المقدّمات اليقينيّة في عرف علماء المنطق على طريقتهم أو غير طريقتهم، ولاملاحظًا فيه استحالة الطّرف المخالف. وأكثر المؤمنين بالله ورسله والمؤمنين بالجبت والطّاغوت في هذه المرتبة من الإيمان، ويصحّ أن يطلق على أهلها لفظ «الموقنين».

ولو كان الإيمان لايصحّ إلّا ببرهان منطقيّ على أثبت قضاياه واستحالة ضدّها لما تصوّر أن يرتدّ أحد عن الإسلام بعد دخوله فيه، لأنّ اليقين بهذا المعنى لايمكن الرّجوع عنه وإن أمكن مكابرته ومجاحدته باللّسان، ولذلك قال الأُستاذ الإمام: «الرّجوع عن الحقّ بعد اليقين فيه كاليقين في العلم كلاهما قليل في النّاس» يعني بذلك اليقين المنطقيّ الّذي تنتهي مقدّماته إلى البديهيّات.

ولكنّ الرّدّة ثابتة نقلًا ووقوعًا. قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ﴾ النّحل: ١٠٦، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ النّساء: ١٣٧.

هذا وإنّ لليقين مراتب ودرجات يعلو بعضها بعضًا، وحصرها بعضهم في ثلاث: علم اليقين، وحقّ اليقين، وعين اليقين. فالارتقاء من درجة إلى أُخرى زيادة في نفس اليقين. ويُروى عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه أنّه قال: «لو كُشف الغطاء ماازددتُ يقينًا» وهذا القول مبنيّ على أنّ اليقين يقبل الزّيادة في نفسه. ومن أيقن بأنّ فلانًا طبيب ماهر ـ لأنّه رآه نجح في معالجة بعض المرضى ـ يضعف يقينه إذا رآه خاب في معالجة آخرين، ويزداد إذا رآه ينجح آونة بعد أُخرى، ولاسيّما في معالجة الأمراض الباطنيّة الّتي يعسر تشخيصها.

ثمّ إنّ فائدة الإيمان إنّما تكون بإذعان النّفس الّذي يحرّك فيها الخوف والرّجاء وغيرهما من وجدانات الدّين، الّتي يترتّب عليها ترك المنكر المنهيّ عنه وفعل المعروف المأمور به، ولولا ذلك لم يكن للدّين فائدة في إصلاح حال البشر.

وهل يقول عاقل: إنّ الإذعان والخوف والرّجاء من الأُمور الّتي لاتقبل الزّيادة والنّقصان؟ أمّا أنّه لو كان إذعان جميع المؤمنين في درجة واحدة لتساووا في الأعمال، ولكنّهم متفاوتون فيها تفاوتًا عظيمًا، كما هو ثابت بالمشاهدة، فثبت أنّهم متفاوتون في منشئها من النّفس وهو الإذعان، الّذي يقوى ويضعف بالتّبع للإيمان، وهذا عين قبول الزّيادة والنّقصان.

ومن هنا تفهم معنى إدخال السّلف الصّالح الأعمال في مفهوم الإيمان، فإنّ كلّ اعتقاد له أثر في النّفس يتبعه

عمل من الأعمال، فهي سلسلة مؤلّفة من ثلاث حلقات يحرّك بعضها بعضًا. والإمام الغزاليّ يعبّر عنها بالعلم والحال والعمل، فيقول:

إنّ العلم بأن كذا يرضي الله تعالى أو كذا يسخطه مثلًا يحدث في النّفس حالًا يترتّب عليها فعل مايرضيه ويقتضي مثوبته، وترك مايسخطه ويقتضي عقوبته. ويقول: إنّ ترتّب بعضها على بعض واجب. وعبارته: «إنّ العلم يوجب الحال والحال يوجب العمل» فارجع إليه في كتاب التّوبة وغيره من كتب المجلّد الرّابع من «الإحياء».

وأمّا زيادة الإيمان بزيادة متعلّقاته، وهي المسائل الّتي يؤمن بها المؤمن الّتي يعبّر عنها «بشعب الإيمان» فهي ظاهرة لاتحتاج في بيانها إلى شرح طويل. فإنّ هذه المسائل لايمكن أن تتلقّ إلّا بالتّدريج، فكلّما تلقّ المؤمن مسألة منها ازداد إيمانًا. وليس هذا خاصًّا بالكافر الّذي يدخل في الإسلام، فإنّ النّاشئ بين المؤمنين مثله في ذلك. وليست المسائل الّتي تزيد الإنسان معرفتها إيمانًا محصورة في النّصوص الّتي جاء بها الرّسول ﷺ فإنّ القرآن هدانا إلى التّفكّر والنّظر في ملكوت السّماوات والأرض، لنزداد إيمانًا ونعتبر ونستفيد، وذلك يفتح لنا أبوابًا من العلم بالله وسننه لانهاية لها.

فكلّ مانهتدي إليه في بحثنا ونظرنا من أسرار الكائنات، وسنن الله تعالى في المخلوقات فإنّا نزداد به علمًا بالله وإيمانًا بقدرته وحكمته البالغة. وقد قال سبحانه لأقوى النّاس إيمانًا وأوسعهم علمًا به وبسننه: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ طه: ١١٤.

وكذلك آيات القرآن تزيد من يتلقّاها إيمانًا كلّما تلقّ شيئًا منها، وقد يتدبّرها المؤمن بعد العلم بها بأيّام أو سنين، فيفهم منها مالم يكن يفهم فيزداد إيمانًا. قال تعالى: ﴿وَاِذَا مَآ اُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ اِيمَانًا فَاَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَزَادَتْهُمْ اِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا اِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التّوبة: ١٢٤، ١٢٥، وقال عليّ رضي الله عنه: حين سئل هل خصّهم النّبيّ ﷺ بشيء: لا، إلّا أن يؤتى الله عبدًا فهمًا في القرآن.

وليس هذا النّوع من زيادة الإيمان هو المراد من الآية الّتي نحن بصدد تفسيرها، وإنّما المراد به النّوع الأوّل وهو الزّيادة في أصل اليقين والإذعان، المؤثّر في الوجدان، فهي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْاَحْزَابَ قَالُوا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ اِلَّا اِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٢٢. (٤: ٢٤٠)

الطّباطبائيّ: وقوله: ﴿فَزَادَهُمْ اِيمَانًا﴾ وذلك لما في طبع الإنسان أنّه إذا نُهي عمّا يريده ويعزم عليه، فإن يحسن الظّنّ بمن ينهاه كان ذلك إغراءً فأوجب انتباه قواه، واشتدّت بذلك عزيمته، وكلّما أصرّ عليه بالمنع أصرّ على المضيّ على مايريده ويقصده. وهذا إذا كان الممنوع يرى نفسه محقًّا معذورًا في فعاله أشدّ تأثيرًا من غيره، ولذا كان المؤمنون كلّما لامَهم في أمر الله لائم أو منعهم مانع زادوا قوّة في إيمانهم وشدّة في عزمهم وبأسهم.

ويمكن أن يكون زيادة إيمانهم لتأييد أمثال هذه الأخبار ماعندهم من خبر الوحي أنّهم سيؤذون في

جنب الله حتّى يتمّ أمرهم بإذن الله وقد وعدهم النّصر، ولايكون نصر إلّا في نزال وقتال. (٤: ٦٤)

٢ـ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الأنفال: ٢

ابن عبّاس: زادتهم تصديقًا مع تصديقهم بما أنزل الله إليهم قبل ذلك. (الطّبْرِسيّ ٢: ٥١٩)

مُجاهِد: عبّر بزيادة الإيمان عن زيادة العلم وأحكامه. (أبوحَيّان ٤: ٤٥٨)

الضّحّاك: إذا قُرئ عليهم القرآن زادتهم آياته تبصرةً ويقينًا على يقين. (الطّبْرِسيّ ٢: ٥١٩)

الرّبيع: خشيةً. (الطّبَريّ ٩: ١٧٩)

زادتهم حسنةً. (الطّوسيّ ٥: ٩١)

الطّوسيّ: واستدلّ من قال: إنّ الإيمان يزيد وينقص وإنّ أفعال الجوارح قد تكون إيمانًا بهذه الآيات.

فقالوا: نفى الله أن يكون المؤمن إلّا مَن إذا ذكر الله وَجل قلبه، وإذا تليت عليه ـ أي قُرئت ـ زادتهم الآية إيمانًا، بمعنى أنّهم يزدادون عند تلاوتها إيمانًا، وأنّهم على الله يتوكّلون في جميع أمورهم ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾ الأنفال: ٣. بمعنى يأتون بها على مابيّنها النّبيّ ﷺ، وينفقون ممّا رزقهم الله في أبواب البرّ، وإخراج الواجبات من الزّكاة وغيرها.

ثمّ وصفهم بأنّ هؤلاء الّذين وصفهم بهذه الأوصاف هم المؤمنون حقًّا، يعني الّذين أخلصوا الإيمان، لاكمن كان له اسمه على الظّاهر، وإنّ لهم الدّرجات عند الله، وهي المنازل الّتي يتفاضل بها بعضهم على بعض، وإنّ لهم المغفرة والرّزق الكريم، فدلّ على أنّ من ليس كذلك ليس له ذلك.

ومن خالف في ذلك قال: هذه أوصاف أفاضل المؤمنين، وخيارهم، وليس يمتنع أن يتفاضل المؤمنون في الطّاعات وإن لم يتفاضلوا في الإيمان، يبيّن ذلك أنّه قال في أوّل الآية: ﴿إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ ووجل القلب ليس بواجب بلاخلاف، وإنّما ذلك في المندوبات.

وقوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...﴾ لأنّه إذا صدّق بأيّة آية أنّها من عند الله، فلاشكّ أنّ معارفه تزداد وإن لم يزد بفعل الجوارح. (٥: ٩٠)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٢: ٥١٩)

المَيْبُديّ: أي القرآن زادتهم تصديقًا ويقينًا وخشيةً، إذا تأمّلوا وتدبّروا معانيه. (٤: ٥)

الزّمَخْشَريّ: ازدادوا بها يقينًا وطمأنينة نفس، لأنّ تظاهر الأدلّة أقوى للمدلول عليه وأثبت لقدمه، وقد حمل على زيادة العمل.

وعن أبي هُريرة: الإيمان سبع وسبعون شُعبة: أعلاها شهادة أن لاإله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطّريق، والحياء شُعبة من الإيمان.

وعن عُمَر بن عبد العزيز: إنّ للإيمان سننًا وفرائض وشرائع، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان. (٢: ١٤٢)

نحوه القاسميّ (٨: ٢٩٤٩)، والنّسَفيّ (٢: ٩٣).

الطّبْرِسيّ: والمعنى أنّهم يصدّقون بالأولى والثّانية والثّالثة، وكلّ مايأتي من عند الله فيزداد تصديقهم. [ثمّ

ذكر مثل الطّوسيّ] (٢: ٥١٩)

الفَخْرالرّازيّ: قوله تعالى: ﴿وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِيمَانًا﴾ وهو كقوله: ﴿وَاِذَا مَا اُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ اِيمَانًا﴾ التّوبة: ١٢٤، ثمّ فيه مسائل:

المسألة الأُولى: زيادة الإيمان الّذي هو «التّصديق» على وجهين:

الوجه الأوّل: وهو الّذي عليه عامّة أهل العلم، على ماحكاه الواحديّ رحمه الله: أنّ كلّ من كانت الدّلائل عنده أكثر وأقوى كان أزيد إيمانًا، لأنّ عند حصول كثرة الدّلائل وقوّتها يزول الشّكّ ويقوى اليقين.

ولقائل أن يقول: المراد من هذه الزّيادة إمّا قوّة الدّليل أو كثرة الدّلائل.

أمّا قوّة الدّليل فباطل، وذلك لأنّ كلّ دليل فهو مركّب لامحالة من مقدّمات، وتلك المقدّمات إمّا أن يكون مجزومًا بها جزمًا مانعًا من النّقيض أو لايكون، فإن كان الجزم المانع من النّقيض حاصلًا في كلّ المقدّمات امتنع كون بعض الدّلائل أقوى من بعض على هذا التّفسير، لأنّ الجزم المانع من النّقيض لايقبل التّفاوت، وأمّا إن كان الجزم المانع من النّقيض غير حاصل إمّا في الكلّ أو في البعض فذلك لايكون دليلًا بل أمارة، والنّتيجة الحاصلة منها لاتكون علمًا بل ظنًّا، فثبت بما ذكرنا أنّ حصول التّفاوت في الدّلائل بسبب القوّة محال.

وأمّا حصول التّفاوت بسبب كثرة الدّلائل فالأمر كذلك، لأنّ الجزم الحاصل بسبب الدّليل الواحد، إن كان مانعًا من النّقيض فيمتنع أن يصير أقوى عند اجتماع الدّلائل الكثيرة، وإن كان غير مانع من النّقيض لم يكن دليلًا بل كان أمارة، ولم تكن النّتيجة معلومة بل مظنونة، فثبت أنّ هذا التّأويل ضعيف.

واعلم أنّه يمكن أن يقال: المراد من هذه الزّيادة الدّوام وعدم الدّوام، وذلك لأنّ بعض المستدلّين لايكون مستحضرًا للدّليل والمدلول إلّا لحظة واحدة، ومنهم من يكون مداومًا لتلك الحالة. وبين هذين الطّرفين أوساط مختلفة، ومراتب متفاوتة، وهو المراد من الزّيادة.

والوجه الثّاني: من زيادة «التّصديق» أنّهم يصدّقون بكلّ مايُتلى عليهم من عند الله. ولمّا كانت التّكاليف متوالية في زمن الرّسول ﷺ متعاقبة، فعند حدوث كلّ تكليف كانوا يزيدون تصديقًا وإقرارًا. ومن المعلوم أنّ من صدّق إنسانًا في شيئين كان تصديقه له أكثر من تصديق من صدّقه في شيءٍ واحد، وقوله: ﴿وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِيمَانًا﴾ الأنفال: ٢، معناه أنّهم كلّما سمعوا آية جديدة أتوا بإقرار جديد؛ فكان ذلك زيادة في الإيمان والتّصديق.

وفي الآية وجه ثالث: وهو أنّ كمال قدرة الله وحكمته، إنّما تعرف بواسطة آثار حكمة الله في مخلوقاته، وهذا بحر لاساحل له. وكلّما وقف عقل الإنسان على آثار حكمة الله في تخليق شيءٍ آخر، انتقل منه إلى طلب حكمة في تخليق شيءٍ آخر، فقد انتقل من مرتبة إلى مرتبة أُخرى أعلى منها وأشرف وأكمل. ولمّا كانت هذه المراتب لانهاية لها، لاجرم لانهاية لمراتب التّجلّي والكشف والمعرفة.

المسألة الثّانية: اختلفوا في أنّ «الإيمان» هل يقبل

الزّيادة والنّقصان أم لا؟

أمّا الّذين قالوا: الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، فقد احتجّوا بهذه الآية من وجهين:

الأوّل: أنّ قوله ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ يدلّ على أنّ الإيمان يقبل الزّيادة. ولو كان الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار لما قبل الزّيادة.

والثّاني: أنّه تعالى لمّا ذكر هذه الأُمور الخمسة قال في الموصوفين بها: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ الأنفال: ٤، وذلك يدلّ على أنّ كلّ تلك الخصال داخل في مسمّى الإيمان. وروي عن أبي هريرة عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «الإيمان بضع وسبعون شعب أعلاها شهادة أن لاإله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطّريق، والحياء شُعبة من الإيمان». واحتجّوا بهذه الآية على أنّ «الإيمان» عبارة عن مجموع الأركان الثّلاثة. قالوا: لأنّ الآية صريحة في أنّ «الإيمان» يقبل الزّيادة، والمعرفة والإقرار لايقبلان التّفاوت؛ فوجب أن يكون «الإيمان» عبارة عن مجموع الإقرار والاعتقاد والعمل، حتّى أنّ بسبب دخول التّفاوت في العمل يظهر التّفاوت في الإيمان. وهذا الاستدلال ضعيف، لما بيّنّا أنّ التّفاوت بالدّوام وعدم الدّوام حاصل في الاعتقاد والإقرار، وهذا القدر يكفي في حصول التّفاوت في الإيمان.

المسألة الثّالثة: قوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ ظاهره مشعر بأنّ تلك الآيات هي المؤثّرة في حصول الزّيادة في الإيمان. وليس الأمر كذلك، لأنّ نفس تلك الآيات لاتوجب الزّيادة، بل إن كان ولابدّ فالموجب هو سماع تلك الآيات، أو معرفة تلك الآيات توجب زيادة في المعرفة والتّصديق، والله أعلم. (١٥: ١١٨)

نحوه النّيسابوريّ (٩: ١٢٠)، والخازن (٣: ٤).

الرّازيّ: فإن قيل: كيف يقال: إنّ «الإيمان» لايقبل الزّيادة والنّقصان، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾؟

قلنا: المراد هنا آثار «الإيمان» من الطّمأنينة واليقين والخشية ونحو ذلك، لأنّ تظاهر الأدلّة على المدلول ممّا يزيده رسوخًا في العقائد وثبوتًا. فأمّا حقيقة «الإيمان» فهو التّصديق والإقرار بوحدانيّة الله تعالى، وكما أنّ الإلهيّة الوحدانيّة لاتقبل الزّيادة والنّقصان فكذا الإقرار بها. (١٠٤)

القُرطُبيّ: أي تصديقًا، فإنّ إيمان هذه السّاعة زيادة على إيمان أمس، فمن صدّق ثانيًا وثالثًا فهو زيادة تصديق بالنّسبة إلى ماتقدّم.

وقيل: هو زيادة انشراح الصّدر بكثرة الآيات والأدلّة. (٧: ٣٦٧)

أبوحَيّان: ومعنى ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ أي يقينًا وتثبيتًا، لأنّ تظاهر الأدلّة وتظافرها أقوى على الطّمأنينة المدلول عليه وأرسخ لقدمه.

وقيل: المعنى أنّه إذا كان لم يسمع حكمًا من أحكام القرآن منزل للنّبيّ ﷺ فآمن به زاد إيمانًا إلى سائر ماقد آمن به، إذ لكلّ حكم تصديق خاصّ، ولهذا قال مُجاهِد: عبّر بزيادة الإيمان عن زيادة العلم وأحكامه.

وقيل: زيادة الإيمان كناية عن زيادة العمل.

وعن عُمَر بن عبد العزيز: أنّ للإيمان سننًا وفرائض

وشرائع فمن استكملها استكمل الإيمان.

وقيل: هذا في الظّالم يوعظ، فيقال له: اتّق الله، فيقلع فيزيده ذلك إيمانًا. (٤: ٤٥٧)

البُرُوسَويّ: أي يقينًا وطمأنينة نفس، فإنّ تظاهر الأدلّة وتعاضد الحجج والبراهين موجب لزيادة الاطمئنان وقوّة اليقين.

قال الفاضل التّفتازانيّ وتبعه المولى أبوالسّعود في تفسيره: أنّ نفس التّصديق ممّا يقبل الزّيادة والنّقصان للفرق الظّاهر بين يقين الأنبياء وأرباب المكاشفات وبين يقين الأُمّة، ولهذا قال أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: «لَو كُشِفَ الغِطاء ماازْدَدتُ يَقينًا»، وكذا بين ماقام عليه دليل واحد من التّصديقات، وماقامت عليه أدلّة كثيرة. (٢: ٣١٣)

الآلوسيّ: أي تصديقًا كما هو المتبادر، فإنّ تظاهر الأدلّة وتعاضد الحجج ممّا لاريب في كونه موجبًا لذلك. وهذا أحد أدلّة من ذهب إلى أنّ «الإيمان» يقبل الزّيادة والنّقص، وهو مذهب الجمّ الغفير من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين، وبه أقول لكثرة الظّواهر الدّالّة على ذلك من الكتاب والسّنّة، من غير معارض لها عقلًا، بل قد احتجّ بعضهم بالعقل أيضًا، وذلك أنّه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأُمّة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصّلاة والسّلام، واللّازم باطل، فكذا الملزوم.

وقال محيي الدّين النّوويّ في معرض بيان ذلك: إنّ كلّ أحد يعلم أنّ مافي قلبه يتفاضل حتّى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها، فكذلك التّصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها. وأجابوا عمّا اعترض به عليه من أنّه متى قبل ذلك كان شكًّا، وهو خروج عن حقيقته بأنّ مراتب اليقين متفاوتة إلى علم اليقين وحقّ اليقين وعين اليقين، مع أنّه لاشكّ معها. [وفيه مباحث أُخرى فراجع] (٩: ١٦٥)

رَشيد رضا: أي إذا تُليت عليهم آياته المنزلة على خاتم أنبيائه ﷺ زادته إيمانًا، أي يقينًا في الإذعان، وقوّة في الاطمئنان، وسعة في العرفان، ونشاطًا في الأعمال.

ويُطلَق «الإيمان» في عرف الشّرع على مجموع العلم والاعتقاد والعمل بموجبه، وعلى كلّ منهما. والقرائن تعيّن المراد، وفيما رواه البخاريّ ومسلم في «كتاب الإيمان» من صحيحهما، شواهد صريحة في ذلك، ومن أهمّها أحاديث أقلّ الإيمان المُنجي في الآخرة، وحديث: «الإيمان بضعة وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لاإله إلّا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطّريق». ولهذا حمل بعض النّاس زيادة الإيمان على زيادة العمل اللّازم له، وبعضهم على زيادة مايتعلّق به الإيمان الّذي فسّروه بالتّصديق القطعيّ. والحقّ أنّ الإيمان القلبيّ نفسه يزيد وينقص أيضًا، فإنّ إبراهيم عليه السلام كان مؤمنًا بإحياء الله للموتى لمّا دعاه أن يريه كيف يُحييها ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ البقرة: ٢٦٠، فمقام الطّمأنينة في الإيمان يزيد على مادونه من الإيمان المطلق قوّةً وكمالًا، ويُروَى عن عليّ المرتضى كرّم الله وجهه: «لو كُشِف الحجاب ماازددتُ يقينًا» وهذا أقوى من الإيمان بالبرهان، وهو أقوى من إيمان التّقليد الّذي قال به

الأكثرون إذا وافق الحقّ وكان يقينًا، والعلم التفصيليّ في الإيمان أقوى وأكمل من العلم الإجماليّ. [إلى أن قال:]

وجملة القول أنّ زيادة الإيمان ثابتة بنصّ هذه الآية وآيات أُخرى، كقوله تعالى في سورة آل عمران في وصف الّذين استجابوا لله والرّسول، إذ دعاهم إلى القتال بعد ماأصابهم القرح في غزوة أُحُد: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ آل عمران: ١٧٣، وفي معناه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٢٢، وعطف التّسليم على الإيمان هنا يؤيّد كون المراد به إيمان القلب لاالعمل، وفي معناه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الفتح: ٤، فهو في إيمان القلب كما هو المتبادر.

وأمّا آيتا أواخر التّوبة: ١٢٤، ١٢٥، وآية سورة المدّثّر: ٣١، فممّا يحتمل أن تكون زيادة الإيمان فيها زيادة متعلّقة بما نزل من القرآن. على أنّ البخاريّ استدلّ بآيتي التّوبة وأمثالها على زيادة الإيمان في القلوب، وعليه جمهور السّلف بل حكي الإجماع عليه الشّافعيّ وأحمد وأبوعُبَيْد كما ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره. فمن العجب بعد هذا أن تنقل هفوة لبعض العلماء أنكر فيها زيادة الإيمان بالمعنى المصدريّ لشبهة نظريّة، ويجعل مذهبًا يقلّد صاحبه فيه تقليدًا، وتؤوّل الآيات والأحاديث لأجله تأويلًا. (٩: ٥٩٠)

نحوه المَراغيّ. (٩: ١٦٤)

الطَّباطَبائيّ: ولازال ينبسط الإيمان ويتعرّق وينمو ويتفرّع بالسّير في الآيات الدّالّة عليه تعالى، والهادية إلى المعارف الحقّة. فكلّما تأمّل المؤمن في شيء منها زادته إيمانًا، فيقوى الإيمان ويشتدّ حتّى يستقرّ في مرحلة اليقين، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾.

وإذا زاد الإيمان وكمل كمالًا عرف عندئذٍ مقام ربّه وموقع نفسه، معرفة تطابق واقع الأمر، وهو أنّ الأمر كلّه إلى الله سبحانه، فإنّه تعالى وحده هو الرّبّ الّذي إليه يرجع كلّ شيء. فالواجب الحقّ على الإنسان أن يتوكّل عليه ويتّبع مايريده منه بأخذه وكيلًا في جميع مايهمّه في حياته، فيرضى بما يُقدّر له في مسير الحياة، ويجري على مايحكم عليه من الأحكام ويشرّعه من الشّرائع، فيأتمر بأوامره وينتهي عن نواهيه، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.

ثمّ إذا استقرّ الإيمان على كماله في القلب، استوجب ذلك أن ينعطف العبد بالعبوديّة إلى ربّه، وينصب نفسه في مقام العبوديّة وإخلاص الخضوع وهو الصّلاة، وهي أمر بينه وبين ربّه، وأن يقوم بحاجة المجتمع في نواقص مساعيهم، بالإنفاق على الفقراء ممّا رزقه الله من مال أو عمل أو غير ذلك، وهو أمر بينه وبين سائر أفراد مجتمعه، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ الأنفال: ٣.

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ إشارة إلى الزّيادة من حيث الكيفيّة، وهو الاشتداد والكمال، دون الكمّيّة، وهي الزّيادة من

حيث عدد المؤمنين، كما احتمله بعض المفسّرين. (٩: ١١)

الصّابونيّ: أي زادتهم ثباتًا في الإيمان، وقوّة في الاطمئنان، ونشاطًا في الأعمال الصّالحة. وقد استدلّ الجمهور بهذه وأشباهها على زيادة الإيمان. فالإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطّاعات، وينقص بالمعاصي، كما نبّه عليه البخاريّ. (١: ٥٨٨)

٣ـ ﴿وَاِذَا مَا اُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ اِيمَانًا فَاَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَزَادَتْهُمْ اِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾. التّوبة: ١٢٤

ابن عبّاس: كان إذا نزلت سورة آمنوا بها، فزادهم الله إيمانًا وتصديقًا، وكانوا يستبشرون. (الطّبريّ ١١: ٧٣)

الرّبيع: خشية. (الطّبريّ ١١: ٧٣)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: وإذا أنزل الله سورة من سور القرآن على نبيّه ﷺ فمن هؤلاء المنافقين الّذين ذكرهم الله في هذه السّورة مَن يقول: أيّها النّاس أيّكم زادته هذه السّورة إيمانًا؟ يقول: تصديقًا بالله وبآياته. يقول الله: فأمّا الّذين آمنوا من الّذين قيل لهم ذلك، فزادتهم السّورة الّتي أنزلت إيمانًا وهم يفرحون بما أعطاهم الله من الإيمان واليقين.

فإن قال قائل: أو ليس الإيمان في كلام العرب التّصديق والإقرار؟ قيل: بلى.

فإن قيل: فكيف زادتهم السّورة تصديقًا وإقرارًا؟

قيل: زادتهم إيمانًا حين نزلت، لأنّهم قبل أن تنزل السّورة لم يكن لزمهم فرض الإقرار بها، والعمل بها بعينها إلّا في جملة إيمانهم، بأنّ كلّ ما جاءهم به نبيّهم ﷺ من عند الله فحقّ. فلمّا أنزل الله السّورة لزمهم فرض الإقرار بأنّها بعينها من عند الله، ووجب عليهم فرض الإيمان بما فيها من أحكام الله وحدوده وفرائضه، فكان ذلك هو الزّيادة الّتي زادهم نزول السّورة حين نزلت، من الإيمان والتّصديق بها. (١١: ٧٢)

الطّوسيّ: أخبر الله تعالى أنّه متى نزلت سورة من القرآن قال المنافقون على وجه الاستهزاء والإنكار: ﴿اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ اِيمَانًا﴾ ثمّ قال تعالى: ﴿فَاَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَزَادَتْهُمْ اِيمَانًا﴾ المعنى ازدادوا عندها إيمانًا. فوجه زيادة الإيمان أنّهم يصدّقون بأنّها من عند الله ويعترفون بذلك ويعتقدونه، وذلك زيادة اعتقاد على ما كانوا معتقدين له. (٥: ٣٧٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٢: ٨٤)

الزّمخشريّ: لأنّها أزيد لليقين والثّبات وأثلج للصّدر، أو فزادتهم عملًا. فإنّ زيادة العمل زيادة في الإيمان، لأنّ الإيمان يقع على الاعتقاد والعمل. (٢: ٢٢٢)

ابن عطيّة: والزّيادة في الإيمان موضع تخبّط للنّاس وتطويل، وتلخيص القول فيه: أنّ الإيمان الّذي هو نفس التّصديق ليس ممّا يقبل الزّيادة والنّقص في نفسه، وإنّما تقع الزّيادة في المصدّق به، فإذا نزلت سورة من الله تعالى حدث للمؤمنين بها تصديق خاصّ لم يكن قبل، فتصديقهم بما تضمّنته السّورة من إخبار وأمر ونهي، أمر زائد على الّذي كان عندهم قبل، فهذا وجه من زيادة

الإيمان.

ووجه آخر أنّ السّورة ربّما تضمّنت دليلًا أو تنبيهًا عليه، فيكون المؤمن قد عرف الله بعدّة أدلّة، فإذا نزلت السّورة زادت في أدلّته، وهذه جهة أُخرى من الزّيادة، وكلّها خارجة عن نفس التّصديق إذا حصل تامًّا، فإنّه ليس يبق فيه موضع زيادة.

ووجه آخر من وجوه الزّيادة أنّ الرّجل ربّما عارضه شكّ يسير، أو لاحت له شبهة مشغبة فإذا نزلت السّورة ارتفعت تلك الشّبهة واستراح منها، فهذا أيضًا زيادة في الإيمان؛ إذ يرتقي اعتقاده عن مرتبة معارضة تلك الشّبهة إلى الخلوص منها.

وأمّا على قول من يُسمّي الطّاعات إيمانًا ـ وذلك مجاز عند أهل السّنّة ـ فـتترتّب الزّيادة بـالسّورة؛ إذ تضمّن أوامر ونواهي وأحكامًا، وهذا حكم من يتعلّم العلم في معنى زيادة الإيمان ونقصانه إلى يوم القيامة، فإنّ تعلّم الإنسان العلم بمنزلة نزول سورة القرآن. (٣: ٩٨)

النّسَفيّ: يقينًا وثباتًا أو خشية أو إيمانًا بـالسّورة، لأنّهم لم يكونوا آمنوا بها تفصيلًا. (٢: ١٥٠)

الخازن: يعني تصديقًا ويقينًا وقربة من الله، ومعنى الزّيادة ضمّ شيء إلى آخر من جنسه ممّا هو في صفته، فالمؤمنون إذا أقرّوا بنزول سورة من القرآن عن ثقة واعترفوا أنّها من عند الله عزّوجلّ زادهم ذلك الإقرار والاعتراف إيمانًا. (٣: ١٣٩)

أبوحَيّان: وقولهم: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا﴾ يحتمل أن يكون خطاب بعض المنافقين لبعض على سبيل الإنكار والاستهزاء بالمؤمنين، ويحتمل أن يقولوا ذلك لقراباتهم المؤمنين، يستقيمون إليهم ويطمعون في ردّهم إلى النّفاق. ومعنى قولهم ذلك هو على سبيل التّحقير للسّورة والاستخفاف بها، كما تقول: أيّ غريب في هذا وأيّ دليل في هذا وفي الفتيان؟ قيل: هو قول المؤمنين للحثّ والتّنبيه. [إلى أن قال:]

والتّقسيم يقتضي أنّ الخطاب من أُولئك المنافقين المستهزئين عامّ للمنافقين والمؤمنين، وزيادة الإيمان عبارة عن حدوث تصديق خاصّ لم يكن قبل نزول السّورة من قصص وتجديد حكم من الله تعالى، أو عبارة عن تنبيه على دليل تضمّنته السّورة، ويكون قد حصلت له معرفة الله بأدلّة فنبّهته هذه السّورة على دليل زاد في أدلّته، أو عبارة عن إزالة شكّ يسير أو شبهة عارضة غير مستحكمة فيزول ذلك الشّكّ وترتفع الشّبهة بتلك السّورة. وأمّا على قول من يُسمّي الطّاعة إيمانًا ـ وذلك مجاز عند أهل السّنّة ـ فتترتّب الزّيادة بالسّورة إذ يتضمّن أحكامًا.

وقال الرّبيع: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ أي خشيةً، أطلق اسم الشّيء على بعض ثمراته.

وقال الزّمَخْشَريّ: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ لأنّها أزيد للمتّقين على الثّبات وأثلج للصّدور، أو فزادتهم عملًا، فإنّ زيادة العمل زيادة في الإيمان، لأنّ الإيمان يقع على الاعتقاد والعمل، انتهى. وهي نزعة اعتزاليّة. (٥: ١١٥)

البُرُوسَويّ: (إيمانًا) مفعول (زَادَتْهُ) وإيراد الزّيادة مع أنّه لاإيمان فيهم أصلًا باعتبار اعتقاد المؤمنين. وفيه إشارة إلى أنّ الاستهزاء من علامات النّفاق وأمارات

الإنكار، ثمّ أجاب الله تعالى عن إنكارهم واستهزائهم من يعتقد زيادة الإيمان بزيادة العلم الحاصل بالوحي والعمل به، فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالله تعالى وبما جاء من عنده: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ هذا بحسب المتعلّق، وهو مخصوص بزمان النّبيّ ﷺ.

وأمّا الآن فالمذهب على [أنّ] «الإيمان» لايزيد ولاينقص، وإنّما تتفاوت درجاته قوّةً وضعفًا، فإنّه ليس مَن يعرف الشّيء إجمالًا كمن يعرفه تفصيلًا، كما أنّ من رأى الشّيء من بعيد ليس كمن يراه من قريب، فصورة «الإيمان» هو التّصديق القلبيّ إجمالًا وتفصيلًا، وحقيقته الإحسان الّذي هو أن تَعْبُدَ الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك. وحقيقة الإحسان مرتبة «كنت سمعه وبصره» الّتي قرب النّوافل وفوقها مرتبة قرب الفرائض المشار إليه بقوله: «سَمِعَ الله لمن حَمِدَه» والحاصل أنّ من اعتقد الكعبة إذا رآها من بعيد قوي يقينه ثمّ إذا قرب منها كمُل ثمّ إذا دخل ازداد الكمال، ولاتفاوت في أصل الاعتقاد. (٣: ٥٤٠)

الآلوسيّ: أي تصديقًا، لأنّ ذلك هو المتبادر من الإيمان، كما قُرّر في محلّه.

وقبول التّصديق نفسها الزّيادة والنّقص والشّدّة والضّعف، ممّا قال به جمع من المحقّقين، وبه أقول، لظواهر الآيات والأخبار و«لو كشف لي الغطاء ماازددتُ يقينًا»[1].

ومن لم يقبل قبوله للزّيادة ولم يُدخل الأعمال في الإيمان قال: إنّ زيادته بزيادة متعلّقه والمؤمن به، وإليه يشير كلام ابن عبّاس رضي الله عنهما، قيل: ويلزمه أن لايزيد اليوم لإكمال الدّين وعدم تجدّد متعلّق. وفيه نظر وإن قاله من تعقد عليه الخناصر وتعتقد بكلامه الضّمائر.

ومن لم يقبل وأدخل الأعمال فالزّيادة وكذا مقابلها ظاهرة عنده. (١١: ٥٠)

رَشيد رضا: أي فمن المنافقين من يتساءل مع إخوانه للإختبار، أو مع من يلقاه من المسلمين كافّة للتّشكيك، قائلًا: أيّكم زادته هذه السّورة إيمانًا؟ أي يقينًا بحقّيّة القرآن والإسلام، وصدق الرّسول ﷺ فإنّ في كلّ سورة من القرآن آيات على صدقه ﷺ بما فيها من ضروب الإعجاز العامّة الدّالّة على أنّها من عند الله تعالى، وكون محمّد ﷺ لايستطيع أن يأتي بمثلها من تِلقاء نفسه. فالسّؤال عن الإيمان بأصل الإسلام وصدق الرّسول ﷺ في تبليغه عن الله عزّوجلّ، وهو التّصديق الجازم المقترن بإذعان النّفس وخضوع الوجدان الّذي يستلزم العمل، لامجرّد اعتقاد صدق الخبر، الّذي يقابله اعتقاد كذبه، فإنّ أشدّ النّاس كفرًا أُولئك المصدّقون الجاحدون الّذين قال الله لرسوله فيهم: ﴿فَإِنَّهُمْ لَايُكَذِّبُونَكَ وَلٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ﴾ الأنعام: ٣٣، ومثله قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ النّمل: ١٤.

ولاشكّ أنّ «الإيمان» بمعناه الّذي قلناه يزيد بنزول القرآن في عهد الرّسول، وناهيك بمن يحضر نزوله عليه ويسمعه منه، وكذا يزيد بتلاوته وبسماعه من غيره أيضًا ثباتًا في قلب المؤمن، وقوّة إذعان، وصدق وجدان، ورغبة في العمل والقرب من الله. قال الله تعالى في جواب

---
(١) قاله الإمام عليّ ﵇.

هذا السّؤال وهو العليم الخبير: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ فأثبت تعالى للمؤمن زيادة الإيمان بزيادة نزول القرآن، وهو يشمل الزّيادة في حقيقته وصفته من اليقين والإذعان واطمئنان القلب، وفي متعلّقه وهو ما في السّورة من مسائل العلم، وفي أثره من العمل والتّقرّب إلى الرّبّ. وإنّما يتساءل المنافقون عن الأوّل وهو الّذي يفقدونه، وإنّما غيره تابع له.

(١١: ٨٢)

مثله المَراغيّ. (١١: ٥١)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا﴾ التّوبة: ١٢٤، إلى آخر الآيتين، نحو السّؤال في قولهم: ﴿هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ التّوبة: ١٢٧ يدلّ على أنّ سائله لايخلو من شيء في قلبه، فإنّ هذا السّؤال بالطّبع سؤال من لايجد في قلبه أثرًا من نزول القرآن، وكأنّه يذعن أنّ قلوب غيره كقلبه فيما يتلقّاه، فيتفحّص عمّن أثّر في قلبه نزول القرآن، كأنّه يرى أنّ النّبيّ ﷺ يدّعي أنّ القرآن يُصلح كلّ قلب سواء كان مستعدًّا مهيّئًا للصّلاح أم لا، وهو لايذعن بذلك. وكلّما تُليت عليه سورة جديدة ولم يجد في قلبه خشوعًا لله ولاميلًا وحنانًا إلى الحقّ زاد شكًّا، فبعثه ذلك إلى أن يسأل سائر من حضر عند النّزول عن ذلك حتّى يستقرّ في شكّه ويزيد ثباتًا في نفاقه. وبالجملة السّؤال سؤال من لايخلو قلبه من نفاق.

وقد فصّل الله سبحانه أمر القلوب، وفرّق بين قلوب المؤمنين والّذين في قلوبهم مرض، فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهم الّذين قلوبهم خالية عن النّفاق بريئة من المرض وهم على يقين من دينهم بقرينة المقابلة ﴿فَزَادَتْهُمْ﴾ السّورة النّازلة (ايمانًا) فإنّها بإنارتها أرض القلب بنور هدايتها توجب اشتداد نور الإيمان فيه، وهذه زيادة في الكيف، وباشتمالها على معارف وحقائق جديدة من المعارف القرآنيّة والحقائق الإلهيّة، وبسطها على القلب نور الإيمان بها توجب زيادة إيمان جديد على سابق الإيمان، وهذه زيادة في الكمّيّة. ونسبة زيادة الإيمان إلى السّورة من قبيل النّسبة إلى الأسباب الظّاهرة.

وكيف كان فالسّورة تزيد المؤمنين إيمانًا، فتنشرح بذلك صدورهم وتتهلّل وجوههم فرحًا ﴿وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ التّوبة: ١٢٥، وهم أهل الشّكّ والنّفاق ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ أي ضلالًا جديدًا إلى ضلالهم القديم، وقد سمّى الله سبحانه «الضّلال» رجسًا في قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام: ١٢٥، والمقابلة الواقعة بين: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ يفيد أنّ هؤلاء ليس في قلوبهم إيمان صحيح وإنّما هو الشّكّ أو الجحد. وكيف كان فهو الكفر، ولذلك قال: ﴿وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التّوبة: ١٢٥.

والآية تدلّ على أنّ السّورة من القرآن لاتخلو عن تأثير في قلب من استمعه، فإن كان قلبًا مريضًا زادته رجسًا وضلالًا نظير مايفيده قوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ الإسراء: ٨٢ (٩: ٤٠٩)

٤ـ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. الفتح: ٤

ابن عبّاس: إنّ الله جلّ ثناؤه بعث نبيّه محمّدًا بشهادة: أن لاإله الّا الله، فلمّا صدّقوا بها زادهم الصّلاة، فلمّا صدّقوا بها زادهم الصّيام، فلمّا صدّقوا به زادهم الزّكاة، فلمّا صدّقوا بها زادهم الحجّ، ثمّ أكمل لهم دينهم، فقال: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ المائدة: ٣، فأوثقُ ايمان أهل الأرض وأهل السّماوات وأصدقه وأكمله، شهادة: أن لاإله إلّا الله. (الطّبَريّ ٢٦: ٧٢)

الضّحّاك: يقينًا مع يقينهم. (القُرطُبيّ ١٦: ٢٦٤)

الرّبيع: خشية مع خشيتهم. (القُرطُبيّ ١٦: ٢٦٤)

الماوَرْديّ: يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: ليزدادوا عملًا مع تصديقهم.

الثّاني: ليزدادوا صبرًا مع اجتهادهم.

الثّالث: ليزدادوا ثقة بالنّصر، مع إيمانهم بالجزاء. (٥: ٣١١)

الطُّوسيّ: أي ليزدادوا معارف أخر بما أوجب الله عليهم، زيادة على المعرفة الحاصلة. فبيّن الله تعالى مالنبيّه عنده وللمؤمنين ليزدادوا ثقة بوعده. (٩: ٣١٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ١١١)

الزّمَخْشَريّ: بالشّرائع مقرونًا إلى إيمانهم، وهو التّوحيد. عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: إنّ أوّل ماأتاهم به النّبيّ ﷺ التّوحيد، فلمّا آمنوا بالله وحده أنزل الصّلاة والزّكاة، ثمّ الحجّ، ثمّ الجهاد، فازدادوا إيمانًا إلى إيمانهم. أو أنزل فيها الوقار والعظمة لله عزّوجلّ ولرسوله ليزدادوا باعتقاد ذلك إيمانًا إلى إيمانهم. وقيل: أنزل فيها الرّحمة ليتراحموا فيزداد إيمانهم. (٣: ٥٤٢)

الفَخْرالرّازيّ: فيه وجوه:

أحدها: أمرهم بتكاليف شيئًا بعد شيء فآمنوا بكلّ واحد منها، مثلًا أُمروا بالتّوحيد فآمنوا وأطاعوا، ثمّ أُمروا بالقتال والحجّ فآمنوا وأطاعوا، فازدادوا إيمانًا مع إيمانهم.

ثانيها: أنزل السّكينة عليهم فصبروا، فرأوا عين اليقين بما علموا من النّصر علم اليقين إيمانًا بالغيب فازدادوا إيمانًا، مستفادًا من الشّهادة مع إيمانهم المستفاد من الغيب.

ثالثها: ازدادوا بالفروع مع إيمانهم بالأُصول، فإنّهم آمنوا بأنّ محمّدًا رسول الله وأنّ الله واحد والحشر كائن، وآمنوا بأنّ كلّ مايقول النّبيّ ﷺ صدق وكلّ مايأمر الله تعالى به واجب.

رابعها: ازدادوا إيمانًا استدلاليًّا مع إيمانهم الفطريّ.

وعلى هذا الوجه نبيّن لطيفة، وهي أنّ الله تعالى قال في حقّ الكافر: ﴿اِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوا اِثْمًا﴾ آل عمران: ١٧٨، ولم يقل: مع كفرهم، لأنّ كفرهم عناديّ، وليس في الوجود كفر فطريّ لينضمّ إليه الكفر العناديّ بل الكفر ليس إلّا عناديًّا، وكذلك الكفر بالفروع لايقال: انضمّ إلى الكفر بالأُصول، لأنّ من ضرورة الكفر بالأُصول الكفر بالفروع بمعنى الطّاعة والانقياد، فقال: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الفتح: ٤. (٢٨: ٨٠)

نحوه الشّربينيّ. (٤: ٣٩)

القُـرطُبيّ: أي تـصديقًا بـشرائع الإيمـان مـع تصديقهم بالإيمان. (١٦: ٢٦٤)

البُروسَويّ: (إيمَانًا) مفعول (يَزْدَادُوا)، كما في قوله تعالى: ﴿وازْدَادُوا تِسْعًا﴾ الكهف: ٢٥، ﴿مَعَ إيمَـانِهِمْ﴾ أي يقينًا منضمًّـا إلى يقينهم الّذي هم عـليه؛ بـرسوخ العقيدة واطمئنان النّفس عليها.

وكلمة (مَعَ) في (إيمَـانِهِمْ) ليست على حقيقتها، لأنّ الواقع في الحقيقة ليس انضمام يقين إلى يـقين لامـتناع اجتماع المثلين، بل حصول نوع يقين أقوى مـن الأوّل، فإنّ له مراتب لاتُحصى من أجلى البديهيّات إلى أخـفى النّظريّات، ثمّ لاينفي الأوّل ماقلنا؛ وذلك كما في مراتب البياض ماحقّق في مقامه ففيها استعارة، أو المعنى أنزل فيها السّكـون إلى مـاجاء بـه النّبيّ ﷺ مـن الشّرائـع ليزدادوا إيمانًا بها مقرونًا مع إيمانهم بالوحدانيّة واليـوم الآخر. فكلمة القرآن حينئذٍ على حقيقتها ـ والقرآن في الحقيقة[1] ـ لتعلّق الإيمان بزيادة متعلّقه، فلايلزم اجتماع المثلين.

وعن ابن عَـبّاس رضي الله عنهما: أنّ أوّل ماأتاهم به النّبيّ ﷺ التّوحيد، ثمّ الصّلاة والزّكاة، ثمّ الحجّ والجهاد حتّى أكمل لهم دينهم، كما قال: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْـمَلْتُ لَكُـمْ دينَكُمْ﴾ المائدة: ٣، فازدادوا إيمانًا مـع إيمـانهم، فكـان الإيمان يزيد في ذلك الزّمان بزيادة الشّرائع والأحكام. وأمّا الآن فلايزيد ولاينقص بل يـزيد نـوره ويـقوى، بكثرة الأعمال وقوّة الأحوال، فهو كالجوهر الفرد، فكما لايتصوّر الزّيادة والنّقصان في الجوهر الفرد من حيث هو فكذا في الإيمان.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَـمَنْ يَكْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ...﴾ البقرة: ٢٥٦، فالكفر بالطّاغوت هو عين الإيمان بالله في الحقيقة فلايلزم أن يكون الإيمان جزءً. قال بعض الكبار: الإيمان الحقيقيّ هو إيمان الفطرة الّتي فطر النّـاس عليها لاتبديل لها، ويتحقّق بـالخاتمة، ومـابينهما يـزيد الإيمان فيه وينقص. والحكم للخاتمة، لأنّها عين السّابقة، فيحمل قول من قال: إنّ الإيمان لايزيد ولاينقص على إيمان الفطرة الّذي حقيقته مامات عليه، ويحمل قول من قال: إنّ الإيمان يزيد وينقص على الحالة الّتي بين السّابقة والخاتمة من حين يتعقّل التّكـاليف. فـتأمّل ذلك فـإنّه نفيس، انتهى.

وقال حضرة الهدائيّ قدّس سرّه في مجالسه المُنيفة: ليزدادوا إيمانًا وجدانيًا ذوقيًّا عينيًّا مع إيمـانهم العـلميّ الغيبيّ، فإنّ السّكينة نور في القلب يسكن به إلى ماشاهده ويطمئنّ، وهو من مبادئ عين اليقين بعد علم اليـقين، كأنّه وجدان يقيني معه لذّة وسرور. (٩: ١١)

الآلوسيّ: أي يقينًا مع يقينهم، بـرسوخ العـقيدة واطمئنان النّفوس عليها. على أنّ «الإيمان» لمّا ثـبت في الأزمنة نزل تجدّد أزمانه منزلة تجدّده وازدياده، فاستعير له ذلك، ورشّح بكلمة (مع). وقيل: ازديـاد «الإيمـان» بازدياد مايؤمن به.

وروي عن ابن عَـبّاس رضي الله تعالى عـنهما أنّ أوّل ماأتاهم به النّبيّ صـلّى الله تعالى عليه وسلّم التّوحيد ثمّ الصّلاة والزّكاة ثمّ الحجّ والجهاد فازدادوا إيمـانًا مـع إيمانهم.

(١) كذا في الأصل

ومن قال: الأعمال من الإيمان، قال: بأنّه نفسه، أي الإيمان المركّب من ذلك، وغيره يزيد وينقص، ولم يحتج في الآية إلى تأويل بل جعلها دليلًا له.

وتفصيل الكلام في هذا المقام أنّه ذهب جمهور الأشاعرة والقلانسيّ والفقهاء والمحدّثون والمعتزلة إلى أنّ «الإيمان» يزيد وينقص، ونُقل ذلك عن الشّافعيّ ومالك.

وقال البخاريّ: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدًا منهم يختلف في أنّ «الإيمان» قول وعمل ويزيد وينقص. واحتجّوا على ذلك بالعقل والنّقل.

أمّا الأوّل فلأنّه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأُمّة المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا لإيمان الأنبياء عليهم السلام مثلًا، واللّازم باطل، فكذا الملزوم.

وأمّا الثّاني فلكثرة النّصوص في هذا المعنى، منها الآية المذكورة، ومنها ماروي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قلنا: يارسول الله إنّ الإيمان يزيد وينقص؟ قال: نعم يزيد حتّى يدخل صاحبه الجنّة، وينقص حتّى يدخل صاحبه النّار.

واعترض بأنّ عدم قبول «الإيمان» الزّيادة والنّقص على تقدير كون الطّاعات داخلة في مسمّاه، أولى وأحقّ من عدم قبوله، ذلك إذا كان مسمّاه التّصديق وحده.

أمّا أوّلًا: فلأنّه لامرتبة فوق كلّ الأعمال، لتكون زيادة ولاإيمان دونه ليكون نقصًا. وأمّا ثانيًا: فلأنّ أحدًا لايستكمل الإيمان حينئذٍ، والزّيادة على مالم يكمل بعدُ محال.

وأُجيب بأنّ هذا إنّما يتوجّه على المُعتزلة والخوارج القائلين بانتفاء الإيمان بانتفاء شيءٍ من الأعمال، والجماعة إنّما يقولون: إنّها شرط كمال في الإيمان فلايلزم عند الانتفاء إلّا انتفاء الكمال، وهو غير قادح في أصل الإيمان.

وقال النّوويّ وجماعة محقّقون من علماء الكلام: إنّ «الإيمان» بمعنى التّصديق القلبيّ يزيد وينقص أيضًا، بكثرة النّظر ووضوح الأدلّة وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصّدّيقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لاتعتريه الشّبهة. ويؤيّده أن كلّ واحد يعلم أنّ مافي قلبه يتفاضل حتّى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها، فكذلك التّصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها.

واعترض بأنّه متى قبل ذلك كان شكًّا.

ودفع بأنّ مراتب اليقين متفاوتة إلى علم اليقين، وحقّ اليقين، وعين اليقين، مع أنّها لاشكّ معها. وممّن وافق النّوويّ على ماجزم به السّعد في القسم الثّاني من تهذيبه.

وقال جماعة من العلماء، أعظمهم الإمام أبوحنيفة وتبعه أصحابه وكثير من المتكلّمين: الإيمان لايزيد ولاينقص، واختاره إمام الحرَمَيْن. واحتجّوا بأنّه اسم للتّصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان، وهذا لايتصوّر فيه زيادة ولانقصان، فالمصدّق إذا ضمّ إليه الطّاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغيّر أصلًا، وإنّما يتفاوت إذا كان اسمًا للطّاعات المتفاوتة قلّة وكثرة.

وأجابوا عمّا تمسّك به الأوّلون بوجوه:

منها: ماأشرنا إليه أوّلًا: من أنّ الزّيادة بحسب الدّوام

والثّبات، وكثرة الزّمان والأوقات، وإيضاحه ماقاله إمام الحرَمَيْن: النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إيّاه من مخامرة الشّكوك، والتّصديق عرض لايبق بشخصه بل بتجدّد أمثاله، فتقع للنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام متوالية، ولغيره على الفترات، فثبت للنّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم أعداد من الإيمان لايثبت لغيره إلّا بعضها؛ فيكون إيمانه صلّى الله تعالى عليه وسلّم أكثر، والزّيادة بهذا المعنى قيل لانزاع فيها.

واعترض بأنّ حصول المثل بعد انعدام الشّيء لايكون زيادة فيه كسواد الجسم.

ودفع بأنّ المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لاينافي ذلك.

ومنها: ماأشرنا إليه ثانيًا: من أنّ المراد الزّيادة بحسب زيادة مايؤمن به. والصّحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين آمنوا أوّلًا بما آمنوا به، وكانت الشّريعة لم تتمّ وكانت الأحكام تنزل شيئًا فشيئًا، فكانوا يؤمنون بكلّ مايتجدّد منها. ولاشكّ في تفاوت إيمان النّاس بملاحظة التّفاصيل كثرة وقلّة، ولايختصّ ذلك بعصره صلّى الله تعالى عليه وسلّم، لإمكان الاطّلاع على التّفاصيل في غيره من العصور أيضًا.

ومنها: أنّ المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره في القلب، فإنّ نور الإيمان يزيد بالطّاعات وينقص بالمعاصي.

قيل: وهذا إنّما يحتاج إليه بعد إقامة قاطع على امتناع قبول التّصديق الزّيادة والنّقص، ومتى لم يقم قاطع على ذلك كان الأولى إبقاء الظّواهر على حالها.

وقال الخطّابي: الإيمان قول وهو لايزيد ولاينقص، وعمل وهو يزيد وينقص، واعتقاد وهو يزيد ولاينقص، فإذا نقص ذهب.

واعترض أنّه إذا زاد ثمّ عاد إلى ماكان فقد نقص ولم يذهب.

ودفع بأنّ مراده أنّ الأعتقاد باعتبار أوّل مراتبه يزيد ولاينقص لاأنّ الاعتقاد مطلقًا كذلك.

وذهب جماعة، منهم الإمام الرّازيّ وإمام الحرَمَيْن: إلى أنّ الخلاف لفظيّ؛ وذلك بحمل قول النّفي على أصل «الإيمان» وهو التّصديق فلايزيد ولاينقص، وحمل قول الإثبات على مابه كماله وهو الأعمال، فيكون الخلاف في هذه المسألة فرع الخلاف في تفسير الإيمان. والحقّ أنّه حقيقيّ لما سمعتَ عن الإمام النّوويّ ومَن معه: من أنّ التّصديق نفسه يزيد وينقص.

وقال بعض المحقّقين: إنّ الزّيادة والنّقص من خواصّ الكمّ، والتّصديق قسم من العلم، ولم يقل أحد: بأنّه من مقولة الكمّ، وإنّما قيل: هو كيف أو انفعال أو إضافة ـ وتعلّق بين العالم والمعلوم ـ أوصفة ذات إضافة.

والأشهر أنّه كيف فمتى صحّ ذلك وقلنا بمغايرة الشّدّة والضّعف للزّيادة والنّقص، فلابأس بحملها في النّصوص وغيرها على الشّدّة والضّعف، وذلك مجاز مشهور. وإنكار اتّصاف «الإيمان» بهما يكاد يلحق بالمكابرة، فتأمّل.

وذكر بعضهم هنا أنّ «الإيمان» الّذي هو مدخول «مع» هو الإيمان الفطريّ، والإيمان المذكور قبله الإيمان الاستدلاليّ فكأنّه قيل: ليزدادوا إيمانًا استدلاليًا مع

إيمانهم الفطريّ، وفيه من الخفاء مافيه. (٢٦: ٩٢)

الطّباطبائيّ: المراد بزيادة «الإيمان» اشتداده، فإنّ الإيمان بشيء هو العلم به مع الالتزام، بحيث يترتّب عليه آثاره العمليّة. ومن المعلوم أنّ كلًّا من العلم والالتزام المذكورين ممّا يشتدّ ويضعف، فالإيمان الّذي هو العلم المتلبّس بالالتزام يشتدّ ويضعف، فمعنى الآية: الله الّذي أوجد الثّبات والاطمئنان الّذي هو لازم مرتبة من مراتب الرّوح في قلوب المؤمنين، ليشتدّ به الإيمان الّذي كان لهم قبل نزول السّكينة، فيصير أكمل ممّا كان قبل.

كلام في الإيمان وازدياده: الإيمان بالشّيء ليس مجرّد العلم الحاصل به، كما يستفاد من أمثال قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ محمّد: ٢٥، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ محمّد: ٣٢، وقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ النّمل: ١٤، وقوله: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ الجاثية: ٢٣، فالآيات كما ترى تثبت الارتداد والكفر والجحود والضّلال مع العلم.

فمجرّد العلم بالشّيء والجزم بكونه حقًّا لايكفي في حصول الإيمان واتّصاف من حصل له به، بل لابدّ من الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤدّاه؛ بحيث يترتّب عليه آثاره العمليّة ولو في الجملة. فالّذي حصل له العلم بأنّ الله تعالى إله لاإله غيره فالتزم بمقتضاه ـ وهو عبوديّته وعبادته وحده ـ كان مؤمنًا، ولو علم به ولم يلتزم فلم يأت بشيء من الأعمال المظهرة للعبوديّة كان عالمًا وليس بمؤمن.

ومن هنا يظهر بطلان ماقيل: إنّ «الإيمان» هو مجرّد العلم والتّصديق، وذلك لما مرّ أنّ العلم ربّما يجامع الكفر.

ومن هنا يظهر أيضًا بطلان ماقيل: إنّ «الإيمان» هو العمل، وذلك لأنّ العمل يجامع النّفاق، فالمنافق له عمل، وربّما كان ممّن ظهر له الحقّ ظهورًا علميًّا، ولاإيمان له على أيّ حال.

وإذا كان «الإيمان» هو العلم بالشّيء مع الالتزام به؛ بحيث يترتّب عليه آثاره العمليّة، وكلّ من العلم والالتزام ممّا يزداد وينقص ويشتدّ ويضعف، كان الإيمان المؤلّف منهما قابلًا للزّيادة والنّقيصة والشّدّة والضّعف، فاختلاف المراتب وتفاوت الدّرجات من الضّروريّات الّتي لايشكّ فيها قطّ. هذا ماذهب إليه الأكثر وهو الحقّ، ويدلّ عليه من النّقل قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ وغيره من الآيات، وماورد من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السّلام الدّالّة على أنّ «الإيمان» ذومراتب.

وذهب جمع، منهم أبوحنيفة وإمام الحرمين وغيرهما: إلى أنّ «الإيمان» لايزيد ولاينقص، واحتجّوا عليه بأنّ «الإيمان» اسم للتّصديق البالغ حدّ الجزم والقطع، وهو ممّا لايتصوّر فيه الزّيادة والنّقصان، فالمصدّق إذا ضمّ إلى تصديقه الطّاعات أو ضمّ إليه المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغيّر أصلًا.

وأوّلوا مادلّ من الآيات على قبوله الزّيادة والنّقصان بأنّ «الإيمان» عرض لايبقى بشخصه بل بتجدّد الأمثال، فهو بحسب انطباقه على الزّمان بأمثاله المتجدّدة يزيد وينقص، كوقوعه للنّبيّ صلّى الله عليه وآله مثلًا على

التّوالي من غير فترة متخلّلة، وفي غيره بفترات قليلة أو كثيرة. فالمراد بـ«زيادة الايمان» توالي أجزاء الايمان من غير فترة أصلًا أو بفترات قليلة.

وأيضًا للإيمان كثرة بكثرة مايؤمن به، وشرائع الدّين لمّا كانت تنزل تدريجًا والمؤمنون يؤمنون بما ينزل منها وكان يزيد عدد الأحكام حينًا بعد حين، كان إيمانهم أيضًا يزيد تدريجًا، وبالجملة المراد بـ«زيادة الايمان» كثرته عددًا.

وهو بيّن الضّعف، أمّا الحجّة ففيها أوّلًا: أنّ قولهم: الإيمان اسم للتّصديق الجازم، ممنوع بل هو اسم للتّصديق الجازم الّذي معه الالتزام، كما تقدّم بيانه، اللّهمّ إلّا أن يكون مرادهم بـ«التّصديق» العلم مع الالتزام.

وثانيًا: أنّ قولهم: إنّ هذا «التّصديق» لايختلف بالزّيادة والنّقصان، دعوى بلادليل بل مصادرة على المطلوب، وبناؤه على كون الإيمان عرضًا، وبقاء الأعراض على نحو تجدّد الأمثال لاينفعهم شيئًا، فإنّ من الإيمان مالاتحرّكه العواصف، ومنه مايزول بأدنى سبب يعترض، وأوهن شبهة تطرأ. وهذا ممّا لايعلّل بتجدّد الأمثال وقلّة الفترات وكثرتها، بل لابدّ من استناده إلى قوّة الإيمان وضعفه، سواء قلنا بتجدّد الأمثال أم لا، مضافًا إلى بطلان تجدّد الأمثال، على مابيّن في محلّه.

وقولهم: إنّ المصدّق إذا ضمّ إليه الطّاعات أو ضمّ إليه المعاصي لم يتغيّر حاله أصلًا ممنوع، فقوّة الإيمان بمزاولة الطّاعات وضعفها بارتكاب المعاصي ممّا لاينبغي الارتياب فيه؛ وقوّة الأثر وضعفه كاشفة عن قوّة مبدإ الأثر وضعفه. قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فاطر: ١٠، وقال: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُنَ﴾ الرّوم: ١٠.

وأمّا ماذكروه من التّأويل فأوّل التّأويلين يوجب كون من لم يستكمل الإيمان، وهو الّذي في قلبه فترات خالية من أجزاء الإيمان على ماذكروه، مؤمنًا وكافرًا حقيقة، وهذا ممّا لايساعده ولايشعر به شيءٌ من كلامه تعالى.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يوسف: ١٠٦، فهو إلى الدّلالة على كون «الإيمان» ممّا يزيد وينقص أقرب منه إلى الدّلالة على نفيه، فإنّ مدلوله أنّهم مؤمنون في حال أنّهم مشركون، فإيمانهم إيمان بالنّسبة إلى الشّرك المحض، وشرك بالنّسبة إلى الإيمان المحض، وهذا معنى قبول الإيمان للزّيادة والنّقصان.

وثاني التّأويلين يفيد أنّ الزّيادة في الإيمان وكثرته إنّما هي بكثرة ماتعلّق به، وهو الأحكام والشّرائع المنزلة من عند الله، فهي صفة للإيمان بحال متعلّقه، والسّبب في اتّصافه بها هو متعلّقه. ولو كان هذه الزّيادة هي المرادة من قوله: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الفتح: ٤، كان الأنسب أن تجعل «زيادة الإيمان» في الآية غاية لتشريع الأحكام الكثيرة وإنزالها، لالإنزال السّكينة في قلوب المؤمنين هذا.

وحمل بعضهم «زيادة الإيمان» في الآية على زيادة أثره، وهو النّور المشرق منه على القلب.

وفيه أنّ زيادة الأثر وقوّته فرع زيادة المؤثّر وقوّته،

فلامعنى لاختصاص أحد الأمرين المتساويين من جميع الجهات، بأثر يزيد على أثر الآخر.

وذكر بعضهم أنّ الإيمان الّذي هو مدخول (مَعَ) في قوله: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الإيمان الفطريّ، والإيمان المذكور قبله هو الإيمان الاستدلاليّ، والمعنى ليزدادوا إيمانًا استدلاليًّا على إيمانهم الفطريّ.

وفيه أنّه دعوى من غير دليل يدلّ عليه، على أنّ الإيمان الفطريّ أيضًا استدلاليّ فتعلّق العلم، والإيمان على أيّ حال أمر نظريّ لابديهيّ.

وقال بعضهم كالإمام الرّازيّ: إنّ النّزاع في قبول الإيمان للزّيادة والنّقص وعدم قبوله، نزاع لفظيّ، فراد النّافين عدم قبول أصل الإيمان وهو التّصديق ذلك، وهو كذلك لعدم قبوله الزّيادة والنّقصان. ومراد المثبتين قبول مابه كمال الإيمان، وهو الأعمال للزّيادة والنّقصان، وهو كذلك بلاشكّ.

وفيه أوّلًا: أنّ فيه خلطًا بين التّصديق والإيمان، فالإيمان تصديق مع الالتزام وليس مجرّد التّصديق فقط، كما تقدّم بيانه.

وثانيًا: أنّ نسبة نفي الزّيادة في أصل الإيمان إلى المثبتين غير صحيحة، فهم إنّما يثبتون الزّيادة في أصل الإيمان، ويرون أنّ كلًّا من العلم والالتزام المؤلّف منهما الإيمان يقبل القوّة والضّعف.

وثالثًا: أنّ إدخال الأعمال في محلّ النّزاع غير صحيح، لأنّ النّزاع في شيء غير النّزاع في أثره الّذي به كماله، ولانزاع لأحد في أنّ الأعمال والطّاعات تقبل العدّ، وتقلّ وتكثر بحسب تكرّر الواحد. (١٨: ٢٥٨)

٥ ـ ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا...﴾ المدّثّر: ٣١

الفَخْرالرّازيّ: ماتأثير هذه الواقعة في ازدياد إيمان المؤمنين؟

الجواب: أنّ المكلّف مالم يستحضر كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، غنيًّا عن جميع الحادثات، منزّهًا عن الكذب والخلف، لايمكنه أن ينقاد لهذه العدّة ويعترف بحقيقتها، فإذا اشتغل باستحضار تلك الدّلائل ثمّ جعل العلم الإجماليّ بأنّه صادق لايكذب، حكيم لايجهل، دافعًا للتّعجّب الحاصل في الطّبع من هذا العدد العجيب؛ فحينئذٍ يمكنه أن يؤمن بحقيقة هذا العدد. ولاشكّ أنّ المؤمن يصير عند اعتبار هذه المقامات أشدّ استحضارًا للدّلائل وأكثر انقيادًا للدّين، فالمراد بازدياد الإيمان هذا.

حقيقة الإيمان عندكم لاتقبل الزّيادة والنّقصان فماقولكم في هذه الآية؟

الجواب: نحمله على ثمرات الإيمان وعلى آثاره ولوازمه. (٣٠: ٢٠٦)

جمال الدّين عَيّاد: الإيمان في كلام العرب: مجرّد تصديق بالقلب، وهو كذلك في الشّرع. فليس العمل ركنًا فيه، لأنّ العمل لو كان ركنًا في الإيمان لكان المصدّق الّذي لايعمل كافرًا لايدخل الجنّة أبدًا، لقول الرّسول ﷺ: «إنّه لايدخل الجنّة إلّا المؤمنون» مع أنّ الثّابت في أحاديث عديدة أنّ عُصاة المسلمين يدخلون الجنّة بعد استيفائهم العذاب في النّار، بما كان لهم من التّصديق، بل

إنّهم ربّما دخلوها دون أن يستوفوا العذاب أصلًا، أو قبل أن يستوفوه إذا اقتضت مشيئة الله أن يعفو عنهم.

فأمّا الآيات الّتي تجعل العمل الصّالح من صفات المؤمنين، كنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ الأنفال: ٢، والأحاديث الّتي تنفي صفة الايمان عن بعض مرتكبي الكبائر، كنحو كقوله ﷺ: «لايزني الزّاني حين يزني وهو مؤمن ولايسرق السّارق...» فحمولة على كاملي الايمان، بمعنى أنّ المؤمن الّذي اكتمل إيمانه حقًّا هو الّذي يؤدّي ماأمره الله به من فرائض ويجتنب مانهى الله عنه من محارم. فإذا أهمل الفرائض واقترف المعاصي لاتنتفي عنه صفة الايمان مابقي مصدّقًا، وإنّما تنتفي عن إيمانه صفة الكمال، فيوصف بأنّه ناقص الايمان، ويكون نقص إيمانه بمقدار معصيته. ولهذا الّذي قدّمناه نظائر في كلام العرب؛ إذ يقولون مثلًا: «لامال إلّا الإبل» ولايعنون بهذا أنّ كلّ ماسوى الإبل ليس بمال، وإنّما يعنون أنّ الإبل هي أفضل المال، أو هي المال الكامل الّذي يتضاءل غيره بجانبه حتّى يكاد لايكون شيئًا.

ومادام «الايمان» كما قدّمنا مجرّد تصديق بالقلب فلامجال للقول بأنّه يزيد بالطّاعات أو ينقص بالمعاصي إلّا بمقدار مايتأثّر التّصديق بالطّاعات والمعاصي، فإذا انطوت الطّاعات على دليل جديد يؤكّد التّصديق القلبيّ زاد الايمان، كمن يقرأ القرآن فيزداد إيمانًا بأنّ القرآن كلام الله. وتكون الزّيادة هنا في الدّرجة لافي الكمّ، بمعنى أنّ «الايمان» يقوى دون أن يتّسع نطاقه، وبهذا يكون «الايمان» دافعًا إلى الطّاعة، والطّاعة دافعًا إلى المزيد من الايمان، وهكذا دواليك. وكذلك فإنّ إعراض الإنسان عن الطّاعات وإقباله على المعاصي وإن كانا دليلين على ضعف الايمان فإنّهما يؤدّيان إلى المزيد من الضّعف باستمرار نسيان العبد لربّه وانصرافه عنه. وربّما استمرّ الضّعف باستمرار النّسيان، حتّى إذا عرض عارض تزلزل إيمان العبد واستحال إلى شكّ وكُفر.

وعلى هذا الضّوء، يمكن أن نفهم الآية الّتي نعرض لها، فالمؤمنون هم المصدّقون لله سبحانه في كلّ ماأبلغ رسوله عنه، والّذين آمنوا بالله ورسوله قبل نزول الآية سبق تصديقهم لله سبحانه في كلّ مابلغهم عنه وماسيبلغهم عنه؛ بحيث إذا أبلغهم سبحانه بحقيقة جديدة كعدّة الخزنة مثلًا آمنوا بها، مهما تكن. ولايكون هذا التّصديق بالحقيقة الجديدة زيادة في الايمان، وإنّما يكون تأكيدًا له، كأنّما كان نزول الآية اختبارًا لثباتهم على التّصديق الأوّل، وكان نجاحهم في الاختبار تأكيدًا لتصديقهم.

وإنّما تأتي الزّيادة في الايمان من وجه واحد، هو أنّ هؤلاء المؤمنين لاشكّ قد بلغهم وجود العدّة المخصوصة في الكتب السّماويّة الأُخرى، فازدادوا إيمانًا بالدّين الجديد الّذي جاءهم به محمّد ﷺ. فكانت هذه الزّيادة في الايمان لقيام دليل جديد على صدق نبوّة محمّد، وأنّه لايبلّغ عن الله شيئًا يخالف الحقائق الثّابتة في الكُتب السّماويّة الأُخرى، فهي بمثابة الاطمئنان القلبيّ الّذي ازداد به ابراهيم عليه السلام إيمانًا عندما أراه الله كيف يُحيي الموتى. (بحوث في تفسير القرآن، سورة المدّثّر: ١٢٦)

الإيمان في اللّغة

الخَليل: الإيمان: التّصديق نفسه، وقوله تعالى: ﴿وَمَاأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق. (٨: ٣٨٩)

مثله الجَوهَريّ (٥: ٢٠٧١)، والقُرطُبيّ (١: ١٦٢).

الطّمأنينة. (الأزهَريّ ١٥: ٥١٥)

الطَّبَريّ: ومعنى الإيمان عند العرب: التّصديق فيُدعَى المصدّق بالشّيء قولاً مؤمنًا به، ويُدعَى المصدّق قوله بفعله مؤمنًا، ومن ذلك قول الله جلّ ثناؤه: ﴿وَمَاأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، يعني وماأنت بمصدّق لنا في قولنا. وقد تدخل الخشية لله في معنى «الإيمان» الّذي هو تصديق بالعمل. (١: ١٠١)

الرُّمّانيّ: هو التّصديق بما يُؤمَن من العقاب مع العمل به. (الطُّوسيّ ٥: ١١٥)

الطُّوسيّ: الإيمان هو التّصديق عن ثقة، لأنّ الصّدق راجع إلى طمأنينة القلب بما صدّق به. (٤: ٦)

هو الاطمئنان إلى الصّواب بفعله مع الثّقة به، وهو من أفعال العباد. (٤: ٢٢)

هو التّصديق بما أوجب الله على المكلّف، أو ندبه إليه. (٥: ١١٥)

الفرق بين الإيمان والتّقوى: أنّ «التّقوى» مضمّن باتّقاء المعاصي مع منازعة النّفس إليها، و«الإيمان» من الأمن بالعمل من عائد الضّرر.

والفرق بين الإيمان بالله والطّاعة له: أنّ «الطّاعة» من الانطياع بجاذب الأمر والإرادة المرغّبة في الفعل و«الإيمان» هو الأمن المنافي لانزعاج القلب. (٥: ٤٦٢)

المَيْبُديّ: هو في اللّغة: التّصديق، ومعنى التّصديق الاستقامة والعَدْل. (١: ٧٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: الإيمان «إفعال» من الأمن، يقال: أمنته وآمَنَيه غيري، ثمّ يقال: آمنه، إذا صدّقه، وحقيقته آمنه التّكذيب والمخالفة. وأمّا تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقرّ واعترف. (١: ١٢٦)

مثله النَّيسابوريّ. (١: ١٤٥)

البَيْضاويّ: الإيمان في اللّغة عبارة عن التّصديق مأخوذ من «الأمن» كأنّ المُصدّق أمن المُصدَّق من التّكذيب والمخالفة. وقد يطلق بمعنى «الوثوق» من حيث إنّ الواثق بالشّيء صار ذاأمنٍ منه. (١: ١٦)

نحوه أبوحَيّان. (١: ٣٨)

الفيروز اباديّ: الإيمان: الثّقة وإظهار الخضوع وقبول الشّريعة. (٤: ١٩٩)

الطُّرَيحيّ: الإيمان لغةً هو التّصديق المطلق اتّفاقًا من الكلّ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَاأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧. (٦: ٢٠٤)

رَشيد رضا: هو التّصديق الجازم المقترن بإذعان النّفس وقبولها واستسلامها، وآيته العمل بما يقتضيه الإيمان عند عدم الصّارف الّذي يختلف باختلاف درجات المؤمنين في اليقين. (١: ١٢٦)

مثله المَراغيّ (١: ٤١)، والحجازيّ (١: ١٢).

الطَّباطَبائيّ: الإيمان: سكون علميّ خاصّ من النّفس بالشّيء، ولازمه الالتزام العمليّ بما آمنَ به. (١٦: ٢٦٣)

عبد الرّحيم فُودَة: الأَمن: سكون القلب واطمئنانه، والإيمان بالله من هذا القبيل؛ إذ هو التّصديق به عن دليل، والاطمئنان إليه عن شعور صادق وإدراك سليم. (من معاني القرآن: ٢٥)

الإيمان في الاصطلاح

النّبيّ ﷺ: الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللّسان، وعمل بالأركان. (القُرطُبيّ ١: ١٩٣)

الإمام عليّ عليه السلام: الإيمان: معرفة، والمعرفة تسليم، والتّسليم تصديق. (الآلوسيّ ١: ١١١)

الإمام الصّادق عليه السلام: الإيمان ثابت في القلب، واليقين خطرات، فمرّة يقوى فيصير كأنّه زُبَر الحديد، ومرّة يصير كأنّه خِرقة بالية. (الطُّرَيحيّ ٦: ٢٠٥)

الثَّوريّ: الإيمان: إقرار وتصديق وعمل واتّباع السّنّة، لايتمّ الإيمان إلّا بها. (المَيْبُديّ ٦: ١٦١)

الإمام الرّضا عليه السلام: إنّ الإيمان هو التّصديق بالقلب، والعمل بالأركان والقول باللّسان. (الطُّوسيّ ١: ٥٥)

الإيمان: قول مقول، وعمل معمول، وعرفان بالعقول، واتّباع الرّسول. (الطَّبْرِسيّ ١: ٣٨)

الطَّبَريّ: والإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالفعل. (١: ١٠١)

الزّجّاج: الإيمان: إظهار الخضوع والقبول للشّريعة، ولما أتى به النّبيّ ﷺ واعتقاده وتصديقه بالقلب. فمن كان على هذه الصّفة فهو مؤمن مسلم غير مرتاب ولاشاكّ، وهو الّذي يرى أنّ أداء الفرائض واجب عليه لايدخله في ذلك رَيْب. (ابن منظور ١٣: ٢٣)

الأَزْهَريّ: الأصل في الإيمان: الدّخول في صدق الأمانة الّتي ائتمنه الله عليها. فإذا اعتقد التّصديق بقلبه كما صدّق بلسانه، فقد أدّى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التّصديق بقلبه فهو غير مؤدٍّ للأمانة الّتي ائتمنه الله عليها وهو منافق.

ومن زعم أنّ «الإيمان» هو إظهار القول دون التّصديق بالقلب، فإنّه لايخلو من وجهين:

أحدهما: أن يكون منافقًا ينضح عن المنافقين تأييدًا لهم.

أو يكون جاهلًا لايعلم مايقوله ومايقال له، أخرجه الجهل واللّجاج إلى عناد الحقّ، وترك قبول الصّواب. (١٥: ٥١٤)

الطُّوسيّ: الإيمان في اللّغة هو التّصديق، ومنه قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق لنا. وقال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ النّساء: ٥١، وكذلك هو في الشّرع عند أكثر المُرجئة، والمراد بذلك التّصديق بجميع ماأوجب الله أو ندبه أو أباحه.

وقيل: إنّ الإيمان مشتقّ من الأمان، والمؤمن من يؤمّن نفسه من عذاب الله، والله المؤمن لأوليائه من عذابه وذلك مرويّ من أخبارنا.

وقالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطّاعة ومنهم من اعتبر فرائضها ونوافلها، ومنهم من اعتبر الواجب منها لاغير، واعتبروا اجتناب الكبائر من جملتها. (١: ٥٤)

قد استدلّت المُرجئة بهذه الآية: [﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...﴾ البقرة: ٦٢] على أنّ العمل الصّالح ليس من الإيمان، لأنّ الله تعالى أخبرهم عنهم بأنّهم آمنوا، ثمّ عطف على كونهم مؤمنين أنّهم إذا عملوا الصّالحات ماحكمها؟ قالوا: ومن حمل ذلك على التّأكيد أو الفضل، فقد ترك الظّاهر. وكلّ شيءٍ يذكرونه ممّا ذكر بعد دخوله في الأوّل ممّا ورد به القرآن نحو قوله: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ الرّحمن: ٦٨، ونحو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ الأحزاب: ٧، ونحو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ التّغابن: ١٠، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ محمّد: ١، قالوا: جميع ذلك مجاز. ولو خلّينا والظّاهر لقلنا: إنّه ليس بداخل في الأوّل. فإن قالوا: أليس الإقرار، والتّصديق من العمل الصّالح؟ فلابدّ لكم من مثل ماقلناه، قلنا عنه جوابان:

أحدهما: أنّ «العمل» لايطلق إلّا على أفعال الجوارح، لأنّهم لايقولون: عمِلت بقلبي، وإنّما يقولون: عمِلت بيَدي أو برِجلي.

والثّاني: أنّ ذلك مجاز، وتحمل عليه الضّرورة، وكلامنا مع الإطلاق. (١: ٢٨٥)

الإيمان هو الاعتراف بتوحيد الله على جميع صفاته، والإقرار بنبوّة نبيّه، وقبول ماجاء به من عند الله، والعمل بما أوجبه عليهم. وفي اللّغة الإيمان هو التّصديق.

(٦: ٢٤٩)

الرّاغِب: الإيمان يُستعمل تارةً اسمًا للشّريعة الّتي جاء بها محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وعلى ذلك ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ المائدة: ٦٩، ويوصف به كلّ من دخل في شريعته مُقرًّا بالله وبنبوّته، قيل: وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يوسف: ١٠٦.

وتارةً يُستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النّفس للحقّ على سبيل التّصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللّسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، وعلى هذا قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾ الحديد: ١٩، ويقال لكلّ واحد من الاعتقاد والقول الصّدق والعمل الصّالح: إيمان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، أي صلاتكم.

وجعل الحياء وإماطة الأذى من الإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، قيل: معناه بمصدّق لنا، إلّا أنّ الإيمان هو التّصديق الّذي معه أمنٌ، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ...﴾ النّساء: ٥١، فذلك مذكور على سبيل الذّمّ لهم، وأنّه قد حصل لهم الأمن بما لايقع به الأمن؛ إذ ليس من شأن القلب مالم يكن مطبوعًا عليه أن يطمئنّ إلى الباطل، وإنّما ذلك كقوله: ﴿مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النّحل: ١٠٦، وهذا كما يقال: إيمانه الكفر وتحيّته الضّرب، ونحو ذلك. وجعل النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام أصل «الإيمان» ستّة أشياء في خبر جبريل، حيث سأله، فقال: ماالإيمان؟ والخبر معروف. (٢٦)

الطَّبْرِسيّ: قالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطّاعة، ثمّ اختلفوا فنهم من اعتبر الفرائض والنّوافل، ومنهم من اعتبر الفرائض حسب، واعتبروا اجتناب الكبائر كلّها. [ثمّ ذكر قول الإمام الرّضاعليه السلام وقد تقدّم]

أقول: إنّ أصل «الإيمان» هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ماجاءت به رسله، وكلّ عارف بشيءٍ فهو مصدّق به. يدلّ عليه هذه الآية، فإنّه تعالى لمّا ذكر الإيمان علّقه بالغيب ليعلم أنّه تصديق للمخبر فيا أخبر به من الغيب على معرفة وثقة، ثمّ أفرده بالذّكر عن سائر الطّاعات البدنيّة والماليّة وعطفها عليه، فقال: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ البقرة: ٣، والشّيء لايعطف على نفسه وإنّما يعطف على غيره.

ويدلّ عليه أيضًا أنّه تعالى حيث ذكر الإيمان أضافه إلى القلب، فقال: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، وقال: ﴿أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، وقال النّبيّ صلّى الله عليه وآله: «الإيمان سرّ ـ وأشار إلى صدره ـ والإسلام علانية».

وقد يُسمّى «الإقرار» إيمانًا كما يُسمّى تصديقًا، إلّا أنّه متى صدر عن شكّ أو جهل كان إيمانًا لفظيًّا لاحقيقيًّا. وقد تسمّى «أعمال الجوارح» أيضًا إيمانًا استعارةً وتلويحًا، كما تُسمّى تصديقًا كذلك، فيقال: فلان تُصدّق أفعاله مقالَه ولاخيرَ في قول لايصدّقه الفعل. والفعل ليس بتصديق حقيقيّ باتّفاق اللّغة، وإنّما استعير له هذا الاسم على الوجه الّذي ذكرناه.

فقد آل الأمر مع تسليم صحّة الخبر وقبوله إلى أنّ «الإيمان» هو المعرفة بالقلب والتّصديق به على نحو ماتقتضيه اللّغة، ولايطلق لفظه إلّا على ذلك، إلّا أنّه يُستعمل في الإقرار باللّسان أو العمل بالأركان مجازًا واتّساعًا وبالله التّوفيق. (١: ٣٨)

الفَخْرالرّازيّ: احتجّ من قال: العمل غير داخل في مسمّى الإيمان، بأنّ الله تعالى عطف عمل الصّالحات على الإيمان [العصر: ٣] ولو كان عمل الصّالحات داخلًا في مُسمّى الإيمان لكان ذلك تكريرًا، ولايمكن أن يقال: هذا التّكرير واقع في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ الأحزاب: ٧، وقوله: ﴿وَمَلٰئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، لأنّا نقول: هناك إنّما حسن، لأنّ إعادته تدلّ على كونه أشرف أنواع ذلك الكلّيّ، وعمل الصّالحات ليس أشرف أنواع الأمور المسمّاة بالإيمان، فبطل هذا التّأويل.

قال الحليميّ: هذا التّكرير واقع لامحالة، لأنّ الإيمان وإن لم يشتمل على عمل الصّالحات، لكن قوله: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ يشتمل على الإيمان، فيكون قوله: ﴿وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مغنيًا عن ذكر قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وأيضًا فقوله: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ يشتمل على قوله: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٣، فوجب أن يكون ذلك تكريرًا.

أجاب الأوّلون وقالوا: إنّا لانمنع ورود التّكرير لأجل التّأكيد، لكنّ الأصل عدمه، وهذا القدر يكفي في الاستدلال. (٣٢: ٨٨)

اختلف أهل القبلة في مسمّى «الإيمان» في عرف الشّرع، ويجمعهم فِرَق أربع:

الفِرقة الأُولى: الّذين قالوا: الإيمان اسم لأفعال

القلوب والجوارح والإقرار باللّسان، وهم المعتزلة والخوارج والزّيديّة، وأهل الحديث.

أمّا الخوارج فقد اتّفقوا على أنّ الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكلّ ماوضع الله عليه دليلًا عقليًّا أو نقليًّا من الكتاب والسّنّة، ويتناول طاعة الله في جميع ماأمر الله به من الأفعال والتّروك صغيرًا كان أو كبيرًا. فقالوا: مجموع هذه الأشياء هو الايمان، وترك كلّ خصلة من هذه الخصال كفر.

وأمّا المعتزلة فقد اتّفقوا على أنّ الايمان إذا عُدّي بالباء فالمراد به التّصديق، ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التّصديق؛ إذ الايمان بمعنى أداء الواجبات لايمكن فيه هذه التّعدية، فلايقال: فلان آمن بكذا، إذا صلّى وصام، بل يقال: فلان آمن بالله، كما يقال: صام وصلّى لله؛ فالايمان المعدّى بالباء يجري على طريقة أهل اللّغة. أمّا إذا ذُكر مطلقًا غير معدّى فقد اتّفقوا على أنّه منقول من المسمّى اللّغويّ ـ الّذي هو التّصديق ـ إلى معنى آخر، ثمّ اختلفوا فيه على وجوه:

أحدها: أنّ الايمان عبارة عن فعل كلّ الطّاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات، وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبّار بن أحمد.

وثانيها: أنّه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النّوافل، وهو قول أبي عليّ وأبي هاشم.

وثالثها: أنّ الايمان عبارة عن اجتناب كلّ ماجاء فيه الوعيد، فالمؤمن عند الله كلّ من اجتنب كلّ الكبائر، والمؤمن عندنا كلّ من اجتنب كلّ ماورد فيه الوعيد، وهو قول النّظّام. ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنًا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلّها.

وأمّا أهل الحديث فذكروا وجهين:

الأوّل: أنّ المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثمّ بعد ذلك كلّ طاعة إيمان على حِدةٍ. وهذه الطّاعات لايكون شيءٌ منها إيمانًا إلّا إذا كانت مرتّبة على الأصل الّذي هو المعرفة. وزعموا أنّ الجحود وإنكار القلب كفر، ثمّ كلّ معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئًا من الطّاعات إيمانًا مالم توجد المعرفة والإقرار، ولاشيئًا من المعاصي كفرًا مالم يوجد الجحود والإنكار، لأنّ الفرع لايحصل بدون ماهو أصله، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب.

الثّاني: زعموا أنّ الايمان اسم للطّاعات كلّها وهو إيمان واحد، وجعلوا الفرائض والنّوافل كلّها من جملة الايمان، ومن ترك شيئًا من الفرائض فقد انتقص إيمانه، ومن ترك النّوافل لاينتقص إيمانه. ومنهم من قال: الايمان اسم للفرائض دون النّوافل.

الفرقة الثّانية: الّذين قالوا: الايمان بالقلب واللّسان معًا، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب:

الأوّل: إنّ الايمان إقرار باللّسان ومعرفة بالقلب، وهو قول أبي حنيفة وعامّة الفقهاء، ثمّ هؤلاء اختلفوا في موضعين:

أحدهما: اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة، فنهم من فسّرها بالاعتقاد الجازم ـ سواء كان اعتقادًا تقليديًّا أو كان علمًا صادرًا عن الدّليل ـ وهم الأكثرون الّذين يحكمون بأنّ المقلّد مسلم، ومنهم من فسّرها بالعلم الصّادر عن الاستدلال.

وثانيها: اختلفوا في أنّ العلم المعتبر في تحقّق الإيمان علم بماذا؟ قال بعض المتكلّمين: هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال، ثمّ إنّه لمّا كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كلّ طائفة على تكفير من عداها من الطّوائف. وقال أهل الإنصاف: المعتبر هو العلم بكلّ ماعلم بالضّرورة، كونه من دين محمّد ﷺ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالمًا بالعلم أو عالمًا لذاته وبكونه مرئيًّا أو غيره، لايكون داخلًا في مسمّى الإيمان.

القول الثّاني: إنّ الإيمان هو التّصديق بالقلب واللّسان معًا، وهو قول بشر بن عتاب المريسيّ، وأبي الحسن الأشعريّ، والمراد من التّصديق بالقلب: الكلام القائم بالنّفس.

القول الثّالث: قول طائفة من الصّوفيّة: الإيمان إقرار باللّسان، وإخلاص بالقلب.

الفرقة الثّالثة: الّذين قالوا: الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين:

أحدهما: أنّ الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب، حتّى أنّ من عرف الله بقلبه ثمّ جحد بلسانه ومات قبل أن يقرّ به، فهو مؤمن كامل الإيمان، وهو قول جهم بن صفوان. أمّا معرفة الكتب والرّسل واليوم الآخر فقد زعم أنّها غير داخلة في حدّ الإيمان. وحكى الكعبيّ عنه: أنّ الإيمان معرفة الله مع معرفة كلّ ماعلم بالضّرورة كونه من دين محمّد ﷺ.

وثانيهما: أنّ الإيمان مجرّد التّصديق بالقلب، وهو قول الحسين بن الفضل البجليّ.

الفرقة الرّابعة: الّذين قالوا: الإيمان هو الإقرار باللّسان فقط، وهم فريقان:

الأوّل: أنّ الإقرار باللّسان هو الإيمان فقط، لكن شرط كونه إيمانًا حصول المعرفة في القلب، فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللّسانيّ إيمانًا، لاأنّها داخلة في مسمّى الإيمان، وهو قول غيلان بن مسلم الدّمشقيّ، والفضل الرّقاشيّ، وإن كان الكعبيّ قد أنكر كونه قولًا لغيلان.

الثّاني: أنّ الإيمان مجرّد الإقرار باللّسان، وهو قول الكرّاميّة. وزعموا أنّ المنافق، مؤمن الظّاهر كافر السّريرة، فثبت له حكم المؤمنين في الدّنيا وحكم الكافرين في الآخرة. فهذا مجموع أقوال النّاس في مُسمّى الإيمان في عرف الشّرع.

والّذي نذهب إليه أنّ «الإيمان» عبارة عن التّصديق بالقلب، ونفتقر هاهنا إلى شرح ماهيّة «التّصديق بالقلب» فنقول:

إنّ من قال: العالم مُحدَث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم موصوفًا بالحدوث، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثًا. والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم، فهذا الحكم الذّهنيّ بالثّبوت أو بالانتفاء أمر يعبّر عنه في كلّ لغة بلفظ خاصّ. واختلاف الصّيغ والعبارات مع كون الحكم الذّهنيّ أمرًا واحدًا يدلّ على أنّ الحكم الذّهنيّ أمر مغاير لهذه الصّيغ والعبارات، و لأنّ هذه الصّيغ دالّة على ذلك الحكم والدّالّ غير المدلول. ثمّ نقول: هذا الحكم الذّهنيّ غير العلم، لأنّ الجاهل بالشّيء قد يحكم به، فعلمنا أنّ هذا

الحكم الذّهنيّ مغاير للعلم، فالمراد من «التّصديق بالقلب» هو هذا الحكم الذّهنيّ. بقي هاهنا بحث لفظيّ، وهو أنّ المسمّى بالتّصديق في اللّغة هو ذلك الحكم الذّهنيّ أم الصّيغة الدّالّة على ذلك الحكم الذّهنيّ، وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أُصول الفقه. إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

الإيمان عبارة عن التّصديق بكلّ ماعرف بالضّرورة كونه من دين محمّد ﷺ مع الاعتقاد فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة:

القيد الأوّل: أنّ الإيمان عبارة عن التّصديق، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّه كان في أصل اللّغة للتّصديق، فلو صار في عرف الشّرع لغير التّصديق لزم أن يكون المتكلّم به متكلّمًا بغير كلام العرب، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيًّا.

الثّاني: أنّ الإيمان أكثر الألفاظ دورانًا على ألسنة المسلمين، فلو صار منقولًا إلى غير مسمّاه الأصليّ لتوفّرت الدّواعي على معرفة ذلك المسمّى، ولاشتهر وبلغ إلى حدّ التّواتر، فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّه بقي على أصل الوضع.

الثّالث: أجمعنا على أنّ الإيمان المعدّى بحرف الباء مُبقيّ على أصل اللّغة، فوجب أن يكون غير المعدّى كذلك.

الرّابع: أنّ الله تعالى كلّما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ المائدة: ٤١، وقوله: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤.

الخامس: أنّ الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصّالح به، ولو كان العمل الصّالح داخلًا في الإيمان لكان ذلك تكرارًا.

السّادس: أنّه تعالى كثيرًا [ما] ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي، قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: ٨٢، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ الحجرات: ٩

واحتجّ ابن عبّاس على هذا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ البقرة: ١٧٨، من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ القصاص إنّما يجب على القاتل المتعمّد، ثمّ إنّه خاطبه بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فدلّ على أنّه مؤمن.

وثانيها: قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ البقرة: ١٧٨، وهذه الأُخوّة ليست إلّا أُخوّة الإيمان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠.

وثالثها: قوله: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ البقرة: ١٧٨، وهذا لايليق إلّا بالمؤمن، وممّا يدلّ على المطلوب قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾ الأنفال: ٧٢، هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر، مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ

الْمَلَٰئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ النّحل: ٢٨، وقوله: ﴿مَالَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ الأنفال: ٧٢، ومع هذا جعلهم مؤمنين. ويدلّ أيضًا عليه قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ الممتحنة: ١، وقال: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ التّحريم: ٨، والأمر بالتّوبة لمن لاذنب له محال، وقوله: ﴿تُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ النّور: ٣١، لايقال، فهذا يقتضي أن يكون كلّ مؤمن مذنبًا، وليس كذلك قولنا: هب أنّه خصّ فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجّة.

القيد الثّاني: أنّ الإيمان ليس عبارة عن التّصديق اللّسانيّ، والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٨، نفى كونهم مؤمنين، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التّصديق اللّسانيّ لَما صحّ هذا النّفي.

القيد الثّالث: أنّ الإيمان ليس عبارة عن مطلق التّصديق، لأنّ من صدّق بالجبت والطّاغوت لايُسمّى مؤمنًا.

القيد الرّابع: ليس من شرط الإيمان التّصديق بجميع صفات الله عزّوجلّ، لأنّ الرّسول ﷺ كان يحكم بإيمان مَن لم يخطر بباله كونه تعالى عالمًا لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطًا معتبرًا في تحقيق الإيمان لما جاز أن يحكم الرّسول بإيمانه قبل أن يُجرّبه في أنّه هل يعرف ذلك أم لا؟ فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان.

فإن قال قائل: هاهنا صورتان: الصّورة الأُولى: من عرف الله تعالى بالدّليل والبرهان، ولمّا تمّ العرفان مات ولم يجد من الزّمان والوقت مايتلفّظ فيه بكلمة الشّهادة. فهاهنا إن حكمتم أنّه مؤمن فقد حكمتم بأنّ الإقرار اللّسانيّ غير معتبر في تحقيق الإيمان، وهو خرق للإجماع، وإن حكمتم بأنّه غير مؤمن فهو باطل، لقوله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرّة من إيمان» وهذا قلب طافح بالإيمان، فكيف لايكون مؤمنًا؟!

الصّورة الثّانية: من عرف الله تعالى بالدّليل ووجد من الوقت ماأمكنه أن يتلفّظ بكلمة الشّهادة ولكنّه لم يتلفّظ بها، فإن قلتم: إنّه مؤمن فهو خرق للإجماع، وإن قلتم: ليس بمؤمن فهو باطل، لقوله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان» ولاينتفي الإيمان من القلب بالسّكوت عن النّطق.

والجواب: أنّ الغزاليّ منع من هذا الإجماع في الصّورتين، وحكم بكونهما مؤمنين، وأنّ الامتناع عن النّطق يجري مجرى المعاصي الّتي يؤتى بها مع الإيمان. (٢: ٢٣ ـ ٢٧)

القُرطُبيّ: استدلّ بهذه الآية من قال: إنّ «الإيمان» هو القول، لقوله تعالى: ﴿وَلَاتَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ النّساء: ٩٤، قالوا: ولمّا منع أن يقال لمن قال لاإله إلّا الله: لستَ مؤمنًا، منع من قتلهم بمجرّد القول. ولولا الإيمان الّذي هو هذا القول لم يعب قولهم.

قلنا: إنّما شكّ القوم في حالة أن يكون هذا القول منه تعوّذًا فقتلوه، والله لم يجعل لعباده غير الحكم بالظّاهر،

وقد قال ﷺ «أمرتُ أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا: لاإله إلّا الله». وليس في ذلك أنّ «الإيمان» هو الإقرار فقط، ألاترى أنّ المنافقين كانوا يقولون هذا القول وليسوا بمؤمنين، حسب ماتقدّم بيانه. [القُرطُبيّ ١: ١٩٢] وقد كشف البيان في هذا قوله ﷺ: «أفلا شققت عن قلبه» فثبت أنّ «الإيمان» هو الإقرار وغيره، وأنّ حقيقته التّصديق بالقلب، ولكن ليس للعبد طريق إليه إلّا ماسمع منه فقط. (٥: ٣٤٠)

البَيْضاويّ: الإيمان في اللّغة عبارة عن التّصديق، مأخوذ من «الأمن». [إلى أن قال:]

وأمّا في الشّرع فالتّصديق بما علم بالضّرورة أنّه من دين محمّد ﷺ كالتّوحيد والنّبوّة والبعث والجزاء، أو مجموع ثلاثة أُمور: اعتقاد الحقّ، والإقرار به، والعمل بمقتضاه، عند جمهور المحدّثين والمعتزلة والخوارج، فمن أخلّ بالاعتقاد وحده فهو منافق، ومن أخلّ بالإقرار فكافر، ومن أخلّ بالعمل ففاسق وفاقًا، وكافر عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة.

والّذي يدلّ على أنّه التّصديق وحده، أنّه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال: ﴿أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، ﴿وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ المائدة: ٤١، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، وعطف عليه «العمل الصّالح» في مواضع لاتُحصى وقرنه بالمعاصي، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات: ٩، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ البقرة: ١٧٨، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: ٨٢، مع مافيه من قلّة التّغيير، لأنّه أقرب إلى الأصل، ؟ متعيّن الإرادة في الآية إذ المُعدّى بالباء هو التّصديق وفاقًا.

ثمّ اختلف في مجرّد التّصديق بالقلب هل هو كافٍ لأنّه المقصود أم لابدّ من اقتران الإقرار به للمتمكّن منه؟ ولعلّ الحقّ هو الثّاني، لأنّه تعالى ذمّ المعاند أكثر من ذمّ الجاهل المقصّر، وللمانع أن يجعل الذّمّ للإنكار لالعدم الإقرار للمتمكّن منه. (١: ١٦)

نحوه الشّربينيّ. (١: ١٧)

النَّيسابوريّ: [ذكر مثل الفخر الرّازيّ وأضاف:]

قلت وبالله التّوفيق: التّحقيق في المقام أنّ للإيمان وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة. ولاريب أنّ الوجود العينيّ لكلّ شيء هو الأصل، وباقي الوجودات فرع وتابع.

فالوجود العينيّ للإيمان هو النّور الحاصل للقلب، بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحقّ جلّ ذكره ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧، وهذا النّور قابل للقوّة والضّعف والاشتداد والنّقص كسائر الأنوار: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ الأنفال: ٢، كلّما ارتفع حجاب ازداد نورًا، فيتقوّى الإيمان ويتكامل إلى أن ينبسط نوره فينشرح الصّدر، ويطّلع على حقائق الأشياء، وتتجلّى له الغيوب وغيوب الغيوب، فيعرف كلّ شيء في موضعه، فيظهر له صدق الأنبياء ﷺ ولاسيّما محمّد ﷺ خاتم النّبيّين، في جميع ماأخبروا عنه إجمالًا أو تفصيلًا على حسب نوره،

وبمقدار انشراح صدره، وينبعث من قلبه داعية العمل بكلّ مأمور، والاجتناب عن كلّ محظور، فينضاف إلى نور معرفته أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحميدة ﴿نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ التحريم: ٨ ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ النّور: ٣٥.

وأمّا الوجود الذّهنيّ فبملاحظة المؤمن لهذا النّور ومطالعته له ولمواقعه.

وأمّا الوجود اللّفظيّ، فخلاصته ما اصطلح عليه الشّارع بشهادة «أن لاإله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله ﷺ». من غير النّور المذكور لايفيد إلّا كما يفيد للعطشان التّلفّظ بالماء الزّلال دون التّروّيّ به. إلّا أنّ التّعبير عمّا في الضّمير لمّا لم يتيسّر إلّا بواسطة النّطق المُفصح عن كلّ خفيّ، والمعرب عن كلّ مشتبه كان للتّلفّظ بكلمة الشّهادة ولعدم التّلفّظ بها، مدخل عظيم في الحكم بإيمان المرء وكفره، فصحّ جعل ذلك ومايتخرط في سلكه من العلامات، كعدم لبس الغيار وشدّ الزّنّار دليلًا عليهما، وتفويض أمر الباطن إلى عالم الخفيّات المطّلع على السّرائر والنّيّات، ولهذا قال ﷺ «أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقولوا: لاإله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابهم على الله». (١: ١٤٨)

الجُرجانيّ: الإيمان في اللّغة: التّصديق بالقلب، وفي الشّرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللّسان. وقيل: من شهد وعمل ولم يعتقد فهو منافق، ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخلّ بالشّهادة فهو كافر.

الإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان معصوم، وإيمان موقوف، وإيمان مردود.

فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافق. (١٨)

صدر المتألّهين: ماهيّة الإيمان وأنّه مجرّد العلم والتّصديق.

اعلم أنّ الإيمان وسائر مقامات الدّين ومعالم شريعة سيّد المرسلين عليه وآله السّلام، إنّما ينتظم من ثلاثة أُمور: معارف، وأحوال، وأعمال. فالمعارف هي الأُصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تورث الأعمال.

أمّا المعارف فهي العلم بالله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وأمّا الأحوال فكالانقطاع عن الأغراض الطّبيعيّة والشّوائب النّفسانيّة والوساوس العاديّة، كالشّهوة والغضب والكبر والعُجب ومحبّة الجاه والشّهرة وغير ذلك.

وأمّا الأعمال فكالصّلاة والزّكاة والصّوم والطّواف والجهاد، وفعل ماأمر الله به وترك مانهى عنه.

فهذه الثّلاثة إذا قيس بعضها إلى بعض، لاحَ للنّاظرين إلى الأشياء ـ بالنّظر الظّاهر ـ المقتصرين على إدراك النّشأة الحسّيّة، أنّ العلوم تُراد للأحوال، والأحوال تراد للأعمال، فالأعمال هي الأصل عندهم والأفضل في نظرهم.

وأمّا أرباب البصائر، المقتبسون أنوار المعرفة من مشكاة النّبوّة لامن أفواه الرّجال، المستفيضون أسرار

الحكمة الحقّة من معدن الوحي والرّسالة، لامن مقارعة الأسماع بالقيل والقال، فالأمر عندهم بالعكس، من ذلك. فإنّ الأعمال تراد للأحوال، والأحوال للعلوم؛ فالأفضل العلوم، ثمّ الأحوال، ثمّ الأعمال. فإنّ لوح النّفس كالمرآة، والأعمال تصقيلها وتطهيرها، والأحوال صقالتها وطهارتها، والعلوم صورها المرتسمة فيها.

فنفس الأعمال لكونها من جنس الحركات والانفعالات تتبعها المشقّة والتّعب، فلاخير فيها إذا نُظر إليها لذواتها. ونفس الأحوال لكونها من قبيل الأعدام والقُوى فلاوجود لها، ومالاوجود له فلافضيلة فيه، الخير والفضيلة لما لَه الوجود الأتمّ والشّرف الأنور، وهي الموجوادت المقدّسة والمعقولات الصّوريّة المجرّدة عن التّغيّر والزّوال والشّرّ والوبال، كالباري وملائكته العلويّة، والأرواح المطهّرة الإنسيّة، والحضرة الإلهيّة، والحظيرة القدسيّة.

ففائدة إصلاح العمل إصلاح القلب، وفائدة إصلاح القلب أن ينكشف له جلال الله في ذاته وصفاته وأفعاله.

فأرفع علوم المكاشفة هي المعارف الإيمانيّة، ومعظمها معرفة الله، ثمّ معرفة صفاته وأسمائه، ثمّ معرفة أفعاله، فهي الغاية الأخيرة الّتي يُراد لأجلها تهذيب الظّواهر بالأعمال، وتهذيب البواطن بالأحوال. فإنّ السّعادة بها تنال، بل هي عين الخير والسّعادة واللّذّة القصوى.

ومقابلها وهي الجهل بها، محض الشّرّ والشّقاوة والألم الشّديد، ولكن قد لايشعر القلب في الدّنيا بأنّها عين السّعادة ولاقلب من اتّصف بالجهل بحقائق الإيمان بأنّه محض الشّرّ والألم، وإنّما يقع الشّعور بتلك السّعادة وهذه الشّقاوة في الدّار الآخرة الّتي فيه أُعلنت السّرائر، وأُبطنت الظّواهر، ونُشرت الصّحائف، وبُعثر ما في القبور، وحُصّل ما في الصّدور.

فالعلم بالإلهيّات هي الأصل في الإيمان بالله ورسوله، وهي المعرفة الحرّة الّتي لاقيد عليها ولاتعلّق لها بغيرها، وكلّ ماعداه عبيدٌ وخدمٌ بالإضافة فإنّما يراد لأجلها، وهي أيضًا معطى أُصولها ومثبت موضوعات مسائلها ومحقّق مبادئ براهينها وغايات مطالبها.

ولمّا كانت سائر العلوم مرادة لأجلها، كان تفاوتها في الفضيلة بحسب تفاوت نفعها بالإضافة إلى معرفة الله، فإنّ بعض المعارف يُفضي إلى بعضٍ إمّا بواسطة أو بوسائط حتّى يتوسّل بها إلى معرفة الله، كما أنّ الأعمال والأخلاق يُفضي بعضها إلى بعض حتّى ينجرّ إلى تصفية الباطن بالكلّيّة.

فن العلوم كلّما كانت الوسائط بينه وبين معرفة الله أقلّ، كان أفضل، كما أنّ الأعمال كلّما كانت الوسائط بينه وبين تصفية القلب أقلّ، كان أزكى.

وأمّا الأحوال ـ أعني صفاء القلب وطهارته من شوائب الدّنيا وشواغل الخلق ـ فيعني بها استحقاقه لحصول نور المعرفة واستعداده، لانكشاف حقيقة الحقّ وصورة الحضرة الإلهيّة حتّى إذا تمّت طهارته وصقلت صفحة وجهه، واجهته أنوار الكبرياء، وحضرت عنده وانكشفت لديه حقائق الأشياء.

فقد ثبت أنّ وجوب الأعمال الصّالحة وترك القبائح، لأجل إصلاح القلب وجلب الأحوال، وتفاوتها في

الفضيلة إتياناً وتركاً، بقدر تأثيرها في تطهير القلب وتهذيبه وإعداده، لأن يحصل له المعرفة الإلهيّة والعلوم الكشفيّة.

وكما أنّ تصقيل المرآة يحتاج إلى أعمال تتقدّم على تمام أحوال المرآة في صفائها وصقالتها، وتلك الأعمال بعضها أقرب إلى الصّقالة التّامّة من بعض، فكذلك الأعمال المورثة لأحوال القلب يترتّب في الفضيلة ترتّب الأحوال. فالحالة القريبة أو المقرّبة من صفاء القلب هي أفضل ممّا دونها لامحالة، بحسب قربها من المقصود الأصليّ.

فكلّ عمل إمّا أن يجلب إلى القلب حالةً مانعةً من المكاشفة، موجبةً لظلمة القلب، جاذبةً إلى زخارف الدّنيا، وإمّا أن يجلب إليه حالةً مهيّئة للمكاشفة، موجبةً لصفاء القلب وقطع علاقته عن الدّنيا. واسم الأوّل في عرف الشّرع «المعصية» سواء كان فعلاً أو تركاً، واسم الثّاني «الطّاعة» فعلاً كان أو تركاً.

والمعاصي من حيث تأثيرها في ظلمة القلب وقساوته متفاوتة، وكذا الطّاعات في تنوير القلب وتصفيته فدرجاتها بحسب درجات تأثيرها، وذلك يختلف باختلاف الأزمان والأشخاص. فربّما كان قيام اللّيل لأحد أفضل من إيتاء الصّدقات المتبرّعة، وربّما كان الأمر بالعكس من ذلك. وربّما كان صوم ستّين يومًا أفضل في باب الكفّارة من عتق رقبة كما للسّلاطين والأمراء من أهل الدّنيا.

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فقد عُلم أنّ الأصل في «الإيمان» هو المعرفة بالجنان، وأمّا العمل بالأركان فإنّما يعتبر لتوقّف المعرفة على إصلاح القلب وتهذيب الباطن وتلطيف السّرّ وتوقّفها على فعل الحسنات وترك السّيّئات.

وممّا يدلّ على أنّ «الإيمان» مجرّد العلم والتّصديق وحده أُمور:

الأوّل: إنّه تعالى أضاف الإيمان إلى القلب، فقال في حقّ المؤمنين: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، وفي حقّ المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ المائدة: ٤١، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، وقوله: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦.

وقال النّبيّ ﷺ: «الإيمان سرّ ـ وأشار إلى صدره ـ والإسلام علانية».

الثّاني: إنّه تعالى كثيرًا ماذكر الإيمان وقرن به العمل الصّالح، ولو كان داخلاً فيه لكان ذكره تكرارًا.

الثّالث: إنّ كثيرًا ماذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: ٨٢، وقوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ الحجرات: ٩.

واحتجّ ابن عبّاس على هذا المطلب بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ البقرة: ١٧٨، من ثلاثه أوجه:

أحدها: إنّما يجب القصاص على القاتل المتعمّد، ثمّ إنّه خاطبه بالإيمان فدلّ على أنّه مؤمن.

وثانيها: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ﴾ البقرة: ١٧٨،

وهذه الأُخوّة ليست إلّا أُخوّة الإيمان لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠.

وثالثها: قوله: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ البقرة: ١٧٨، وهذا لايليق إلّا بالمؤمن. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾ الأنفال: ٧٢، جعلهم مؤمنين مع عظيم الوعيد، في ترك الهجرة بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ النّساء: ٩٧، إلى قوله: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ الأنفال: ٧٢.

ومنه أيضًا قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ الأنفال: ٢٧، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ التّحريم: ٨ إلى غير ذلك من الآيات الّتي يجري هذا المجرى.

الرّابع: إنّه تعالى قال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة: ٢٥٦، يدلّ على أنّه من الأُمور الاعتقاديّة الّتي لايمكن تحصيلها بالجبر والإكراه.

وكذا قوله ﷺ: «ليس الدّين بالتّمنّي» يعلم أنّه ليس أمرًا اختياريًّا. ولو كان من باب الأعمال البدنيّة كالصّلاة والصّيام، لأمكن تحصيله في شخص آخر بالجبر، وفي الشّخص نفسه بالتّمنّي.

الخامس: إنّ العلم والتّصديق اليقينيّ غير قابل للزّوال والتّغيير، فهو المتعيّن بأن يكون أصلًا في الإيمان.

السّادس: إنّ «الإيمان» في أصل اللّغة بمعنى التّصديق والإذعان، فلو صار في عُرْف الشّرع لغير هذا المعنى لزم أن لايكون عربيًّا، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيًّا.

وأيضًا لو صار منقولًا عن معناه ومسمّاه الأصليّ، لتوفّرت الدّواعي على معرفة ذاك المسمّى، ولاشتهر وبلغ إلى حدّ التّواتر، وليس كذلك. فعلم أنّه باقٍ على أصل الوضع.

وأيضًا لاخلاف لأحد في أنّ لفظ «الإيمان» إذا عُدّي بحرف الباء، كان معناه التّصديق، كما هو في اللّغة، فوجب أن يكون المعدّى كذلك. لايقال: هذا إثبات اللّغة بالقياس، وهو غير جائز كما ثبت في علم الأُصول، لأنّا نقول: ليس كذلك بل هذا استنباط المعنى الأصليّ من موارد الاستعمال؛ إذ التّعدية بالحرف لايغيّر أصل المعنى المصدريّ بل يزيده كمالًا وقوّةً.

وأمّا المعتزلة فقد اعترفوا أنّ «الإيمان» إذا عُدّي بالباء كان المراد به التّصديق، كما في أصل اللّغة، ولذلك إذا قيل: فلان آمن بالله وبرسوله، يكون المراد عندهم أيضًا مجرّد التّصديق؛ إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لايمكن فيه هذه التّعدية، فلايقال: فلان آمن بكذا، إذا صام أو صلّى. وأمّا إذا ذُكر مطلقًا بلاتعدية، فقد زعموا أنّه منقول من المسمّى اللّغويّ إلى معنى آخر، وهذا تحكّمٌ محضٌ، كما لايخفى.

درجات الإيمان ومراتبه: فالمذهب المنصور المعتضَد بالبرهان أنّ «الإيمان» في عرف الشّرع هو التّصديق بكلّ ماعُلم بالضّرورة من دين نبيّنا ﷺ. لكن قد يُسمّى الإقرار إيمانًا كما يسمّى تصديقًا، إلّا أنّه متى صدر عن شكّ أو جهل كان إيمانًا لفظيًّا لاحقيقيًّا. ومن هذا القبيل تقسيم المنطقيّين القضيّة ـ وهي الحكم بثبوت أمرٍ لآخر ـ إلى قضيّة معقولة وإلى قضيّة

ملفوظة.

وقد يسمّى أعمال الجوارح إيمانًا استعارةً وتلويحًا، كما يسمّى تصديقًا لذلك. كما يقال: «فلان يُصدّق أفعالُه مقالَه» والفعل ليس بتصديق باتّفاق أهل اللّغة. فالإيمان من الألفاظ المشكّكة الّتي يتفاوت معناها في الشدّة والضّعف، والكمال والنّقص، فهو منقسم إلى حقيقيّ ومجازيّ، باطنيّ وظاهريّ، بل ينقسم كما أشار إليه بعض العرفاء، إلى لُبّ ولُبّ لُبٍّ، وقِشرٍ وقشرِ قشرٍ، وهذا بعينه كانقسام الإنسان إلى هذه المراتب، فإنّ الإيمان من مقامات الإنسان في انسانيّته.

وقد يمثّل هذا تقريبًا للأفهام الضّعيفة بالجوز، فإنّ له قشرين الأعلى والأسفل، وله لُبٌّ ولِلُّبِّ دُهنٌ، وهو لبُّ لبّه.

فالمرتبة الأُولى من الإيمان: أن يقول الإنسان كلمة الشّهادة ويعترف باللّسان وقلبه غافل عنه، أو جاحد له، كما للمنافقين.

والثّانية: أن يصدّق بمعنى هذه الكلمة وبكلّ ماهو معلوم بالضّرورة من الدّين، كتصديق عامّة المسلمين، وهذا اعتقاد ليس بيقين.

والثّالثة: أن يعرف هذه المعارف الإيمانيّة ويصدّق بها عرفانًا كشفيًّا أو تصديقًا برهانيًّا وعلمًا يقينيًّا بواسطة نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده، وهو المشار إليه في قوله: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ الحديد: ١٢، وهذا هو الإيمان الحقيقيّ الّذي سأل رسول الله ﷺ حارثة الأنصاريّ عن بيان حقيقته لمّا قال: إنّي أصبحتُ مؤمنًا حقًّا، فقال ﷺ: لكلّ حقّ حقيقة فما حقيقة إيمانك؟

فأجاب بقوله: عزفت نفسي عن الدّنيا بما فيها فاستوى عندي حجرها وذهبها، فكأنّي أرى أهل الجنّة في الجنّة يتزاورون، وأهل النّار في النّار يتعاوون، وكأنّي أرى عرش ربّي بارزًا. فصدّقه رسول الله ﷺ ، وقال: أصبتَ فالزَم.

والرّابعة: أن يستغرق الإنسان في نور الحضرة الأحديّة بحيث لايرى في الوجود إلّا الواحد القهّار، فيقول بلسان حاله وإيمانه: لِمَن المُلك اليوم؟ ثمّ يجيب عنه بلغة توحيده وعرفانه: لله الواحد القهّار. وهذا المقام لايحصل لأحد مادام كونه في هذه الحياة الدّنيا إلّا للكُمّل من العرفاء والأولياء، بواسطة غلبة سلطان الآخرة على بواطنهم.

فصاحب المقام الأوّل مؤمن بمجرّد اللّسان في عالَم الأجسام ونشأة الحواسّ، وفائدة إيمانه يرجع إليه في هذه النّشأة، إذ يَحقن دمه من السّيف والسّنان، وعصم ماله وذراريه من النّهب والسّبي.

وصاحب المقام الثّاني مؤمن، بمعنى أنّه معتقد بقلبه مفهوم هذا اللّفظ، وقلبه خال عن التّكذيب، وهو عقد على القلب، وليس فيه انشراح القلب لنور المعرفة، ولاانفتاح روزنته لعالَم الملكوت الغيبيّ المقابل لهذا العالَم، عالم المُلك والشّهادة.

وفائدته أنّه يصير منشأ بعض الأعمال الصّالحة ومبدأ بعض الخيرات وأداء الأمانات وفعل الحسنات، الّتي ينجرّ تارةً أُخرى إلى إصلاح القلب وتصفيتها وليستعدّ لحصول المعرفة على وجه أكمل، حتّى ينتهي إلى

الإيمان الحقيقيّ.

فعلى هذا صحّ القول بأنّ «الإيمان» هو المبدأ والغاية، فإنّ الإيمان والعمل الصّالح كلّ منهما يدور على صاحبه، فكلّ إيمان موجب لصالح من العمل وكلّ صالح من العمل ينجرّ إلى حصول ضرب من الإيمان، فيدور كلّ منهما على نفسه دورًا غير مستحيل، لتغايره بالعدد.

لكنّ «الإيمان» أوّل الأوائل في الحدوث، وهو أيضًا آخر الأواخر في البقاء.

ثمّ لهذا العقد الإيمانيّ الّذي كلامنا فيه، شُبَهٌ وحِيَلٌ يُقصد بها تحليلُه وتوهينُه تُسمّى «بدعة» وله أيضًا حِيَلٌ يقصد بها دفع حيلة التّحليل والتّوهين، ويقصد بها إحكام هذه العقدة وشدّها على قلوب المسلمين، ويُسمّى كلامًا. والعالِم بها متكلّمًا. وهو في مقابلة المبتدع، ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوامّ.

وصاحب المقام الثّالث مؤمن، بمعنى أنّه بصير بحقائق الأُمور الإيمانيّة بصيرة قلبيّة ومشاهدة عقليّة؛ إذ قد انكشفت له أسرار الملكوت وخفايا عالَم الغيب والجبروت. لاأنّه مكلَّف بعقد قلبه على مفهوم هذه الألفاظ، فإنّ ذلك رتبة العوامّ والمتكلّمين؛ إذ لايفارق المتكلّم العامي في أصل الاعتقاد، بل في صنعة تلفيق الكلام الّذي يدفع به حِيَل المبتدعة في تحليل هذه العقدة.

وصاحب المقام الرّابع مؤمن، بمعنى أنّه لم يحضر في شهوده غير الواحد القهّار مُبدِئ الأشياء وغايتها وأوّلها وآخرها وظاهرها وباطنها، الّذي إليه يرجع عواقب الأُمور، وبه ينقطع سير السّائرين وسفَر المسافرين.

وهذه المرتبة في الإيمان هي الغاية القصوى الّتي لاحدّ لها ولامنتهى.

والتّمثيل لمراتب الإيمان والتّوحيد بقشرَي الجوز ولُبّه على هذا الوجه، ذكره صاحب كتاب «إحياء العلوم» بأدنى تغيير ثمّ قال:

فالأوّل كالقِشرة العليا من الجَوز، والثّاني كالقشرة السُّفلى، والثّالث كاللُّبّ، والرّابع كالدُّهن المستخرَج من اللّبّ.

وكما أنّ القشرة العليا لاخير فيها، بل إن أُكِل فهو مُرّ المذاق، وإن نُظر إلى باطنه فهو كريه المنظر، وإن اتُّخذ حطبًا أطفأ النّارَ وأكثرَ الدّخان، وإن تُرك في البيت ضيّق المكان، فلايصلح إلّا أن يترك مدّة على الجَوز للصّون ثمّ يُرمى. فكذلك التّوحيد بمجرّد اللّسان عديم الجدوى، كثير الضّرر، مذموم الظّاهر والباطن. لكنّه ينفع مدّةً في حفظ القشرة السّفلى إلى وقت الموت والقشرة السّفلى هي القالب والبدن، وتوحيد المنافق يصون بدنَه عن سيف الغُزاة، فإنّهم لم يؤمروا بشقّ القلوب، والسّيف إنّما يسلب الجسم وهو القشر، وإنّما يتجرّد عنه بالموت، فلايبق لإيمانه فائدةٌ بعده.

وكما أنّ القشرة السُّفلى ظاهرة النّفع بالإضافة إلى القشرة العليا فإنّها تصون اللُّبّ وتحرسه عن الفساد، وعند الادّخار فإذا فصل أمكن أن ينتفع بها حطبًا لكنّها ناقص القدر بالإضافة إلى اللُّبّ، فكذلك مجرّد الاعتقاد من غير كشف كثير النّفع بالإضافة إلى مجرّد نطق اللّسان ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف، والمشاهدة الّتي تحصل بانشراح الصّدر وانفتاحه وإشراق نور القلب

فيه، إذ ذلك الشّرح هو المراد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ الأنعام: ١٢٥، وبقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ الزّمر: ٢٢.

وكما أنّ اللُّبّ نفيسٌ في نفسه بالإضافة إلى القشر فكأنّه المقصود، لكنّه لايخلو عن شوب عصارة بالإضافة إلى الدُّهن المستخرَج منه. فكذلك إيمان الثّالث مقصد عال للسّالكين ولكنّه لايخلو عن شوب ملاحظة غير الله، والالتفات إلى ماسواه، بالإضافة إلى حال من لايشاهد سوى الواحد الحقّ.

تكميل فيه دفع: إذا تحقّق ماهيّة «الإيمان» على هذا الوجه من كونه ذامراتب متفاوتة متدرّجة في الشّرف والخسّة، فقد علم فائدة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ النّساء: ١٣٦، فإنّ الأوّل إيمان صوريّ دنيويّ، والآخر معنويّ أُخرويّ.

ولمّا ثبت ممّا قرّرناه أنّ مراتب الإيمان متعلّقة بمراتب العمل، ومتعاكسة كلّ منها على الأُخرى. فإن استشكل أحد على ماهو المختار عندنا من أنّ «الإيمان» هو عبارة عن نفس التّصديق والعرفان، وأنّ الأعمال خارجة عنه، بأنّا لو فرضنا أنّ أحدًا عرف الله بالدّليل والبرهان، ولمّا تمّ له العرفان مات ولم يجد من الوقت مايتلفّظ فيه بكلمة الشّهادة، أو وجد من الوقت شيئًا لكنّه لم يتلفّظ فيه بها، ففي هذين الصّورتين إن حكمتم بأنّه مؤمن، فقد حكمتم بأنّ الإقرار اللّسانيّ غير معتبر في تحقّق الإيمان، وهو خرق الإجماع.

وإن حكمتم بأنّه غير مؤمن، فهو باطلٌ لما بُيّن، ولقوله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان» وهذا قلبه طافح بالإيمان، فكيف لايكون مؤمنًا؟

فالجواب بمنع ثبوت هذا الإجماع والحكم بإيمانه كما فعله حجّة الإسلام الغزاليّ، فإنّه منَع من هذا الإجماع في الصّورتين وحكَم بكونه مؤمنًا، وأنّ الامتناع عن النّطق يجري مجرى الأعمال الّتي يُؤتى به مع الإيمان.

أقول: لايخفى عليك بعدما تقدّم من الكلام، أنّ الإيمان القلبيّ لكونه كمالًا عقليًّا وصورة باطنيّة، لايحصل إلّا عقيب الأعمال الشّرعيّة والأفعال الدّينيّة والرّياضات السّمعيّة، من القيام والصّيام والعبادات والقربات. وهذه الأُمور منوطةٌ بالتّسليم، والانقياد لمن عنده الحجج والبيّنات، والإذعان والاعتراف بما أتى به القادة والرّؤساء من أُولي الشّرائع والآيات.

فالصّورة المفروضة ممّا لايمكن وقوعها عقلًا وعادةً، فلايقدح في الإجماع، بل نقول: الإجماع إنّما انعقدت على كفر من كُلّف بالإيمان وإظهاره فلم يقبل ولم يظهر الكلمة. وهذا ممّا لاشبهة فيه، فإنّه إمّا بصدد الجحود والفتنة في الدّين وإفساد قاعدة المسلمين، وإمّا بصدد الإباحة والتّعطيل والخروج عن التّكاليف الدّينيّة، فعلى أيّ الوجهين يكون كافرًا ظاهرًا وباطنًا.

تنوير عقليّ: اعلم أنّ الحقيقيّ من الإيمان، هو الّذي به يصير الإنسان إنسانًا حقيقيًّا عقليًّا بعدما كان إنسانًا حيوانيًّا، وبه يخرج من القوّة إلى الفعل في الوجود البقائيّ الأُخرويّ ويتخلّص عن ألم الجحيم والتّعذّب بالنّار، ويتجرّد عن الرّقّ والحدثان، وتبدّل الجلود

والذّوبان، كما قال تعالى في صفة أهل النّار: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ النّساء: ٥٦.

وهذه الحقيقة الإيمانيّة يعبّر عنها بعبارات مختلفة، وتُسمّى بأسامي متعدّدة في لسان الشّرع والعقل.

فتارةً يعبّر عنه بالنّور: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَالَهُ مِنْ نُورٍ﴾ النّور: ٤٠، قوله: ﴿يَسْعٰى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ الحديد: ١٢.

وتارةً بالحكمة: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩، فكلّ إنسان حكيم مؤمن وكلّ مؤمن حقيقيّ فهو حكيم؛ إذ الحكمة بالحقيقة هو معرفة الأشياء الموجودة كما هي بحسب الطّاقة البشريّة، وأصل الموجودات هو الباري وملائكته ورسله وكتبه.

وتارةً بالفقه قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ التّوبة: ١٢٢، وليس المراد منه معرفة الفروع الغريبة في الفتاوى الأحكاميّة، والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها، وحفظ الأقوال المتعلّقة بها، كما هو عُرف أهل هذه الأزمنة والأعصار اللّاحقة بزمان النّبيّ صلّى الله عليه وآله وزمان الأئمّة عليهم السّلام.

قال صاحب الإحياء: اسم «الفقه» كان في العصر الأوّل مطلقًا على علم طريق الآخرة ودقائق آفات النّفس ومفسدات الأعمال، وقوّة الإحاطة بحقارة الدّنيا، وشدّة التّطلّع على السّعادة الأُخرويّة، واستيلاء الخوف على الشّقاوة الّتي بإزائها. والّذي يوجب التّشوّق إلى الدّار الآخرة وسعادتها، ويقتضي الخوف والخشية في القلب عن الحرمان الأُخرويّ والشّقاوة الأبديّة، ويوجب إنذار القوم وتخويفهم ـ كما أُشير إليه في الآية المذكورة ـ هو هذا العلم وهذا الفقه، دون تفريعات الطّلاق واللّعان والسّلَم والإجارة.

فذلك لايحصل به شيءٌ من الرّغبة والرّهبة الأُخرويّتين ولا الإنذار والتّخويف، بل التّجرّد فيه على الدّوام ممّا يقسي القلب وينزع الخشية منه، كما يشاهَد من المتجرّدين له.

وقال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَايَفْقَهُونَ بِهَا﴾ الأعراف: ١٧٩، وأراد به معاني الآيات دون الفتاوى والأقضية.

وقال صلّى الله عليه وآله: «لايفقه الرّجل كلّ الفقه حتّى يمقت النّاس في ذات الله، وحتّى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة».

وروي أيضًا مرفوعًا عن أبي الدّرداء مع قوله: ثمّ يقبل على نفسه فيكون لها أشدّ مقتًا.

وسأل فرقد السّبخيّ الحسن البصريّ عن شيء فأجاب فقال: إنّ الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن: ثكلتك أُمّك وهل رأيتَ فقيهًا بعينك؟ إنّما الفقيه، الزّاهد في الدّنيا، الرّاغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربّه، الورع الكافّ عن أعراض النّاس، العفيف عن أموالهم، النّاصح لجماعته. ولم يقل في جميع ذلك: الحافظ لفروع الفتاوى.

وتارةً يسمّى «الإيمان» بعلم الكتاب والسّنّة، قال تعالى: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة: ٢.

(تفسير القرآن الكريم ١: ٢٤٩ ـ ٢٦١)

الطُّرَيحيّ: الإيمان لغةً هو التّصديق المطلق اتّفاقًا من الكلّ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧.

وشرعًا على الأظهر هو التّصديق بالله بأن يُصدِّق بوجوده وبصفاته وبرسله، بأن يُصدّق بأنّهم صادقون فيما أخبروا به عن الله، وبكتبه بأن يُصدّق بأنّها كلام الله وأنّ مضمونها حقّ، وبالبعث من القبور والصّراط والميزان، وبالجنّة والنّار، وبالملائكة بأنّهم موجودون وأنّهم عباد مكرمون، لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون، يسبّحون الله باللّيل والنّهار لايفترون، مطهّرون من أنواع الشّهوات من الأكل والشّرب والجماع إلى غير ذلك، مبرّؤون عن التّناسل والتّوالد، ليسوا بذكور ولاإناث، بل خلقهم الله من نور وجعلهم رُسلًا إلى من شاء من عباده.

وفي الحديث: وقد سُئل عليه السلام عن أدنى مايكون العبد به مؤمنًا، فقال: «يشهد أن لاإله إلّا الله وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، ويقرّ بالطّاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن».

والإيمان يرد على صيغتين: الإيمان بالله، والإيمان لله. فالإيمان بالله هو التّصديق بإثباته على النّعت الّذي يليق بكبريائه، والإيمان لله هو الخضوع والقبول عنه، والاتّباع لما يأمر والانتهاء لما ينهى.

وفي «كشف الغمّة» عن الصّادق عليه السلام إنّه قال: «الإيمان ثابت في القلب، واليقين خطرات، فمرّة يقوى فيصير كأنّه زُبَر الحديد، ومرّة يصير كأنّه خرقة بالية».

وفي الحديث: «الوسائل إلى الله: الإيمان الكامل» أي الإيمان بالله ورسوله هو أصله، وباقي الفرائض والسّنن كمالات.

وفيه: «لاإيمان لمن لاأمانة له». هذا الكلام ونحوه وعيد لايراد به حقيقة الإيقاع، وإنّما يُقصد به الزّجر والرّدع ونفي الفضيلة دون الحقيقة، في رفع الإيمان وإبطاله.

وفيه: «من صام إيمانًا واحتسابًا فكذا» أي تصديقًا بالله وبوعده، و«إيمانًا» مفعول له، ويجوز أن ينتصب على الحال، أي صام مؤمنًا ومصدّقًا، ويجوز نصبه على المصدر، أي صام صوم مؤمن مصدّق له. وقيل: وأحسن الوجوه كونه مفعولاً.

والمؤمن: من كان متّصفًا بالإيمان، وهل يكلّف الدّليل؟

قال المحقّق الشّيخ عليّ رحمه الله: المؤمن من كان يعتقد اعتقاد الإماميّة، وإن لم يكن عنده دليل. وقريب منه مانُقل عن المحقّق الطّوسيّ. وقيل: لابدّ منه ولو إجمالًا. (٦: ٤٠٢)

الشّريف العامليّ: الإيمان في اللّغة بمعنى التّصديق والإذعان، وشرعًا هو كذلك بالنّسبة إلى التّوحيد والنّبوّة والإمامة. ولمّا كان الأخير منها متمّمًا للأوّلَيْن بحيث لاينفعان بدونه ولايتمّ بل لايتحقّق الإيمان إلّا به. كما بيّنّاه مفصّلًا في المقالة الثّانية من المقدّمة الأُولى. أوّل الإيمان ـ في روايات كثيرة بل المتواترة ـ بالولاية وبالإمامة وبحبّ النّبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام. (٨٥)

البُرُوسَويّ: قال في «بحر العلوم»: في الآية إيذان بأنّ حقيقة الإيمان التّصديق بالقلب، وأنّ الإقرار باللّسان وإظهار شرائعه بالإيذان ليس بإيمان.

وفي «التّأويلات النّجميّة» يشير إلى أنّ حقيقة الإيمان ليست ممّا يتناول باللّسان بل هو نور يدخل

القلوب إذا شرح الله صدر العبد للإسلام، كما قال تعالى: ﴿فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ الزّمر: ٢٢، وقال ﷺ في صفة ذلك النّور: «إذا وقع في القلب انفسح له واتّسع. قيل: يارسول الله هل لذلك النّور علامة يُعرف بها؟ قال: بلى، التّجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود واستعداد الموت قبل نزوله» ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، فهذا دليل على أنّ محلّ الإيمان «القلب» انتهى.

وفي «علم الكلام» ذهب جمهور المحقّقين إلى أنّ الإيمان: التّصديق بالقلب، وإنّما الإقرار شرط لاجزؤه، لإجراء الأحكام في الدّنيا كالصّلاة عليه في وقت موته.

لمّا أنّ تصديق القلب أمر باطن لايطّلع عليه أحد لابدّ من علامة، فن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله لوجود التّصديق القلبيّ، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدّنيا لانتفاء شرطه. وأمّا من جعل الإقرار ركنًا من الإيمان فعنده لايكون تارك الإقرار مؤمنًا عند الله ولايستحقّ النّجاة من خلود النّار.

ومن أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه كالمنافق هو مؤمن في أحكام الدّنيا وإن لم يكن مؤمنًا عند الله، وهذا المذكور من أنّ الإيمان هو التّصديق القلبيّ والإقرار باللّسان لإجراء الأحكام هو اختيار الشّيخ أبي منصور رحمه الله.

والنّصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، وقال ﷺ: اللّهمّ ثبّت قلبي على دينك، أي على تصديقك...

وفي «فتح الرّحمٰن» حقيقة الإيمان لغة: التّصديق بما غاب، وشرعًا عند أبي حنيفة رحمه الله: تصديق بالقلب وعمل باللّسان، وعند الثّلاثة: عقد بالجنان ونطق باللّسان وعمل بالأركان، فدخل كلّ الطّاعات، انتهى.

قال ابن الملك في «شرح المشارق»: ثمّ الإقرار باللّسان ليس جزءً من الإيمان ولاشرطًا له عند بعض علمائنا، بل هو شرط لإجراء أحكام المسلمين على المصدّق، لأنّ الإيمان عمل القلب، وهو لايحتاج إلى الإقرار. وقال بعضهم: إنّه جزء منه لدلالة ظواهر النّصوص عليه، إلّا أنّ الإقرار لمّا كان جزءً له شائبة العرضيّة والتّبعيّة اعتبروا في حالة الاختيار جهة الجزئيّة، حتّى لايكون تاركه مع تمكّنه منه مؤمنًا عند الله، وإن فرض أنّه مصدّق وفي حالة الاضطرار جهة العرضيّة فيسقط، وهذا معنى قولهم: الإقرار ركن زائد؛ إذ لامعنى لزيادته إلّا أن يحتمل السّقوط عند الإكراه على كلمة الكفر.

فإن قيل: ماالحكمة في جعل عمل جارحة جزءً من الإيمان، ولِمَ عيّن به عمل اللّسان دون أعمال سائر الأركان؟

قلنا: لمّا اتّصف الإنسان بالإيمان وكان التّصديق عملًا لباطنه جعل عمل ظاهره داخلًا فيه، تحقيقًا لكمال اتّصافه به؛ وتعيّن له فعل اللّسان، لأنّه مجبول للبيان، أو لكونه أخفّ وأبين من عمل سائر الجسد، نعم يحكم بإسلام كافر لصلاته بجماعة وإن لم يشاهد إقراره، لأنّ

الصّلاة المسنونة لاتخلو عنه.

وقال الشّيخ عزّالدّين ابن عبد السّلام المقدسيّ: النّطق بكلمتي الشّهادة واجب فمن علم وجوبها وتمكّن من النّطق بها فلم ينطق، فيحتمل أن يجعل امتناعه من النّطق بها كامتناعه من الصّلاة، فيكون مؤمنًا غير مخلّد في النّار، لأنّ الإيمان هو التّصديق المحض بالقلب، واللّسان ترجمانه. وهذا هو الأظهر؛ إذ قال رسول الله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان» ولايُعدَم الإيمان من القلب بالسّكوت عن النّطق الواجب، كما لايُعدم بترك الفعل الواجب، انتهى.

وقال سهل رضي الله عنه: ليس في الإيمان أسباب إنّما الأسباب في الإسلام، والمسلم محبوب للخلق، والمؤمن غنيّ عن الخلق.

وقال بعض الكبار: المسلم في عموم الشّريعة من سلم النّاس من لسانه ويده، وفي خصوصها من سلم كلّ شيء من لسانه بما يعبّر عنه، ويده فيما له فيه نفوذ الاقتدار، والمؤمن منوّر الباطن وإن عصى، والكافر مظلم الباطن وإن أتى بمكارم الأخلاق، ومن قال: أنا مؤمن إن شاء الله، فما عرف الله كما ينبغي.

وقال بعض الكبار: كلّ من آمن عن دليل فلاوثوق بإيمانه، لأنّه نظريّ لاضروريّ، فهو مُعرّض للشُّبَه القادحة فيه، بخلاف الإيمان الضّروريّ الّذي يجده المؤمن في قلبه ولايقدر على دفعه، وكذا القول في كلّ علم حصل عن نظر وفكر فإنّه مدخول، لايسلم من دخول الشُّبَه عليه ولامن الحيرة فيه ولامن القدح في الأمر الموصل إليه.

ولابدّ لكلّ محجوب من التّقليد، فمن أراد العلم الحقّ الّذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه فليكثر من الطّاعات والنّوافل حتّى يحبّه الحقّ، فيعرف الله بالله ويعرف جميع أحكام الشّريعة بالله لابعقله، ومن لم يكثر ممّا ذكر فليقلّد ربّه فيما أخبر ولايؤول، فإنّه أولى من تقليد العقل. (٩: ٩٣)

الآلوسيّ: الإيمان في اللّغة: التّصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقًا، وهو «إفعال» من الأمن، كأنّ حقيقة آمن به: آمنه التّكذيب والمخالفة. ويتعدّى باللّام، كما في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ الشّعراء: ١١١، وبالباء كما في قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث. قالوا: والأوّل باعتبار تضمينه معنى الإذعان، والثّاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف، إشارة إلى أنّ التّصديق لايعتبر مالم يقترن به الاعتراف. وقد يُطلق بمعنى «الوثوق» من حيث إنّ الواثق صار ذاأمن، وهو فيه حقيقة عرفيّة أيضًا كما في «الأساس» ويفهم مجازيّته ظاهر كلام «الكشّاف».

وأمّا في الشّرع فهو التّصديق بما علم مجيء النّبيّ ﷺ به ضرورة تفصيلًا فيما علم تفصيلًا، وإجمالًا فيما علم إجمالًا، وهذا مذهب جمهور المحقّقين.

لكنّهم اختلفوا في أنّ مناط الأحكام الأُخرويّة مجرّد هذا المعنى أم مع الإقرار؟

فذهب الأشعريّ وأتباعه إلى أنّ مجرّد هذا المعنى كاف لأنّه المقصود، والإقرار إنّما هو ليعلم وجوده، فإنّه أمر باطن ويجري عليه الأحكام. فمن صدّق بقلبه وترك الإقرار مع تمكّنه منه كان مؤمنًا شرعًا فيما بينه وبين الله

تعالى، ويكون مقرّه الجنّة. لكن ذكر ابن الهمام أنّ أهل هذا القول اتّفقوا على أنّه يلزم أن يعتقد أنّه متى طلب منه الإقرار أتى به، فإن طولب ولم يقرّ فهو كفر عناد.

وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله وغالب من تبعه إلى أنّ الإقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس لابدّ منه، فالمصدّق المذكور لايكون مؤمنًا إيمانًا يترتّب عليه الأحكام الأُخرويّة، كالمصلّي مع الرّياء فإنّه لاتنفعه صلاته، ولعلّ هذا لأنّه تعالى ذمّ المعاندين أكثر ممّا ذمّ الجاهلين المقصّرين، وللسائل أن يجعل الذّمّ للإنكار اللّسانيّ ولاشكّ أنّه علامة التّكذيب، أو للإنكار القلبيّ الّذي هو التّكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التّصديق للمعاند فإنّه ضدّ الإنكار، وإنّما الحاصل له المعرفة الّتي هي ضدّ النّكارة والجهالة، وقد اتّفقوا على أنّ تلك المعرفة خارجة عن التّصديق اللّغويّ، وهو المعتبر في الإيمان.

نعم اختلفوا في أنّها هل هي داخلة في التّصوّر أم في التّصديق المنطقيّ؟

فالعلّامة التّاني: على الأوّل، وأنّه يجوز أن تكون الصّورة الحاصلة من النّسبة التّامّة الخبريّة تصوّرًا، وأنّ التّصديق المنطقيّ بعينه التّصديق اللّغويّ، ولذا فسّره رئيسهم في الكتب الفارسيّة (بگر ويدن) وفي العربيّة بما يخالف التّكذيب والإنكار، وهذا بعينه المعنى اللّغويّ.

ويؤيّده ماأورده السّيّد السّند في حاشية «شرح التّلخيص» أنّ المنطقيّ إنّما يبيّن ماهو في العرف واللّغة، إلّا أنّه يرد أنّ المعنى المعبّر عنه (بگر ويدن) أمر قطعيّ، وقد نصّ عليه العلّامة في «المقاصد» ولذا يكفي في باب الإيمان: التّصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان، مع أنّ التّصديق المنطقيّ يعمّ الظّنّيّ بالاتّفاق.

فإنّهم يُقسّمون العلم بالمعنى الأعمّ تقسيمًا حاصرًا إلى التّصوّر والتّصديق، توسّلًا به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه، الّتي منها القياس الجدليّ المتألّف من المشهورات والمسلّمات، ومنها القياس الخطابيّ المتألّف من المقبولات والمظنونات، والشّعريّ المتألّف من المخيّلات. فلو لم يكن التّصديق المنطقيّ عامًّا لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وهو ظاهر.

وصدر الشّريعة: على الأخير، فإنّ الصّورة الحاصلة من النّسبة التّامّة الخبريّة تصديق قطعًا، فإن كان حاصلًا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الإذعان والقبول فهو تصديق لغويّ، وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنّه جدار مثلًا فهو معرفة يقينيّة وليس بتصديق لغويّ، فالتّصديق اللّغويّ عنده أخصّ من المنطقيّ.

وذهب الكرّاميّة: إلى أنّ الإيمان شرعًا إقرار اللّسان بالشّهادتين لاغير، والخوارج والعلّاف وعبد الجبّار من المعتزلة: إلى أنّ كلّ طاعة إيمان فرضًا كانت أو نفلًا، والجُبّائيّ وابنه وأكثر معتزلة البصرة: إلى أنّه الطّاعات المفترضة دون النّوافل منها، والقلانسيّ من أهل السّنّة والنّجّار من المعتزلة ــ وهو مذهب أكثر أهل الأثر: إلى أنّه المعرفة بالجنان والإقرار باللّسان والعمل بالأركان.

قيل: وسرّ هذا الاختلاف، الاختلاف في أنّ المكلّف هو الرّوح فقط أو البدن فقط أو مجموعها.

والحقّ أنّ منشأ كلّ مذهب دليل دعا صاحبه إلى السّلوك فيه، وأوضح المذاهب أنّه «التّصديق» ولذا قال

يعسوب المؤمنين عليّ كرّم الله تعالى وجهه: «إنّ الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتّسليم تصديق» ويؤيّد هذا المذهب قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، وقوله ﷺ: «اللّهمّ ثبّت قلبي على دينك» حيث نسبه فيها وفي نظائرها الغير المحصورة إلى القلب، فدلّ ذلك على أنّه فعل القلب، وليس سوى التّصديق؛ إذ لم يبيّن في الشّرع بمعنى آخر، فلانقل وإلّا لكان الخطاب بالإيمان خطابًا بما لايفهم، ولأنّه خلاف الأصل فلايصار إليه بلا دليل.

واحتمال أن يراد بالنّصوص الإيمان اللّغويّ فهو الّذي محلّه القلب لاالإيمان الشّرعيّ، فيجوز أن يكون الإقرار أو غيره جزءً من معناه، يدفعه أنّ الإيمان من المنقولات الشّرعيّة بحسب خصوص المتعلّق، ولذا بيّن صلّى الله تعالى عليه وسلّم متعلّقه دون معناه، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته» الحديث، فهو في المعنى اللّغويّ مجاز في كلام الشّارع، والأصل في الإطلاق: الحقيقة.

وأيضًا ورد عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ لقمان: ٨، والجزء لايعطف على كلّه، و﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾ القدر: ٤ على أحد الوجهين بتأويل الخروج لاعتبار خطابيّ، وتخصيصها بالنّوافل بناء على خروجها، خلاف الظّاهر، وكفى بالظّاهر حجّة.

وأيضًا جعل الإيمان شرط صحّة الأعمال، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ﴾ النّساء: ١٢٤، وهو مؤمن مع القطع بأنّ المشروط لايدخل في الشّرط، لامتناع اشتراط الشّيء لنفسه، إذ جزء الشّرط شرط.

وأيضًا ورد إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات: ٩، مع أنّه لايتحقّق للشّيء بدون ركنه.

وأيضًا ماذكرناه أقرب إلى الأصل؛ إذ لافرق بينهما إلّا باعتبار خصوص المتعلّق، كما لايخفى.

وقد أورد الخصم وجوهًا في الإلزام:

الأوّل: أنّ الإيمان لو كان عبارة عن التّصديق لما اختلف، مع أنّ إيمان الرّسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم لايشبهه إيمان العوامّ بل ولاالخواصّ.

الثّاني: أنّ الفسوق يناقض الإيمان ولايجامعه بنصّ: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾ الحجرات: ٧، ولو كان بمعنى «التّصديق» لما امتنع مجامعته.

الثّالث: أنّ فعل الكبيرة ممّا ينافيه لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ الأحزاب: ٤٣، مع قوله تعالى في المرتكب: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾ النّور: ٢، ولو كان بمعنى التّصديق مانافاه.

الرّابع: أنّ المؤمن غير مخزى لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ التّحريم: ٨، وقال سبحانه في قطّاع الطّريق: ﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة: ٣٣، فهم ليسوا بمؤمنين مع أنّهم مصدّقون.

الخامس: مستطيع الحجّ إذا تركه من غير عذر كافر، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ٩٧، مع أنّه مصدّق.

السّادس: من لم يحكم بما أنزل الله مصدّق مع أنّه كافر، بنصّ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤.

السّابع: أنّ الزّاني كذلك بنصّ قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «لايزني الزّاني وهو مؤمن» وكذا تارك الصّلاة عمدًا من غير عذر، وأمثال ذلك.

الثّامن: أنّ المستخفّ بنبيّ مثلًا مصدّق مع أنّه كافر بالإجماع.

التّاسع: أنّ فعل الواجبات هو الدّين لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ البيّنة: ٥، والدّين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩، والإسلام هو الإيمان، لأنّه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه، لقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران: ٨٥.

العاشر: أنّه لو كان هو التّصديق لما صحّ وصف المكلّف به حقيقة إلّا وقت صدوره منه ـ كما في سائر الأفعال ـ مع أنّ النّائم والغافل يوصفان به إجماعًا، مع أنّ التّصديق غير باق فيهما.

الحادي عشر: أنّه يلزم أن يقال: لمن صدّق بإلٰهيّة غير الله سبحانه: مؤمن، وهو خلاف الإجماع.

الثّاني عشر: أنّ الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عزّوجلّ بكونه مشركًا، فقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يوسف: ١٠٦، ولو كان هو التّصديق لامتنع مجامعته للشّرك. سلّمنا أنّه هو، ولكن ما المانع أن يكون هو التّصديق باللّسان، كما قاله الكرّاميّة، كيف وأهل اللّغة لايفهمون من التّصديق غير التّصديق باللّسان.

وأُجيب عن الأوّل: بأنّ التّصديق الواحد وإن سلّمنا عدم الزّيادة والنّقصان فيه من النّبيّ والواحد منّا إلّا أنّه لايمتنع التّفاوت بين الإيمانين، بسبب تخلّل الغفلة والقوّة بين أعداد الإيمان المتجدّدة وقلّة تخلّلها، أو بسبب عروض الشّبه والتّشكيكات وعدم عروضها، وللنّبيّ الأكمل الأكمل صلّى الله تعالى عليه وسلّم.

وللزّنبور والبازي جميعًا
لدى الطّيران أجنحة وخفق
ولكن بين مايصطاد باز
ومايصطاده الزّنبور فرق

وعن الثّاني: بأنّ الآية ليس فيها مايدلّ على أنّ الفسوق لايجامع الإيمان، فإنّه لو قيل: حبّب إليكم العلم وكرّه إليكم الفسوق، لم يدلّ على المناقضة بين العلم والفسوق، وكون الكفر مقابلًا للإيمان لم يستفد من الآية بل من خارج، ولئن سلّمنا دلالة الآية على ماذكرتم إلّا أنّ ذلك معارض بما يدلّ على عدمه، كقوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: ٨٢، فإنّه يدلّ على مقارنة الظّلم للإيمان في بعض.

وعن الثّالث: بأنّا لانسلّم أنّ فعل الكبيرة مناف للإيمان: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ﴾ النّور: ٢، على معنى لاتحملنّكم الشّفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها.

وعن الرّابع: بأنّ ماذكر من الآيتين ليس فيه دلالة، لأنّ آية نفي الخزي إنّما دلّت على نفيه في الآخرة عن المؤمنين مطلقًا أو أصحابه صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وآية القاطع دالّة على الخزي في الدّنيا ولايلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للإيمان منافاته للإيمان في الدّنيا.

وعن الخامس: بأنّا لانسلّم كفر من ترك الحجّ من غير عذر (وَمَنْ كَفَرَ) ابتداء كلام، أو المراد من لم يصدّق بمناسك الحجّ وجحدها ولايتصوّر مع ذلك التّصديق.

وعن السّادس: بأنّ معنى ﴿مَنْ لَمْ يَحْكُمْ﴾ الآية من لم يصدّق أو من لم يحكم بشيء ممّا نزّل الله، أو المراد بذلك التّوراة بقرينة السّابق.

وعن السّابع: بأنّه يمكن أن يقال: معنى «لايزني الزّاني وهو مؤمن» أي آمن من عذاب الله، أي إن زنى ـ والعياذ بالله ـ فليخف عذابه سبحانه وتعالى، ولايأمن مكره، أو المراد: لايزني مستحلًّا لزناه وهو مؤمن، أو لايزني وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات. وهذا التّأويل أولى من مخالفة الأوضاع اللّغويّة لكثرته دونها، وكذا يقال في نظائر هذا.

وعن الثّامن: بأنّا لاننكر مجامعة الكبائر للإيمان عقلًا، غير أنّ الأمّة مجمعة على إكفار المستخفّ، فعلمنا انتفاء التّصديق عند وجود الاستخفاف مثلًا سمعًا، والجمع بين العمل بوضع اللّغة وإجماع الأمّة على الإكفار أولى من إبطال أحدهما.

وعن التّاسع: بأنّ الآية قد فرّقت بين الدّين وفعل الواجبات للعطف، وهو ـ ظاهرًا ـ دليل المغايرة. سلّمنا إنّ الدّين فعل الواجبات وأنّ الدّين هو الإسلام، لكن لانسلّم أنّ الإسلام هو الإيمان. وليس المراد بغير الإسلام في الآية ماهو مغاير له بحسب المفهوم، وإلّا يلزم أن لاتقبل الصّلاة والزّكاة مثلًا، بل المغاير له بحسب الصّدق؛ فحينئذٍ يحتمل أن يكون الإسلام أعمّ، وهذا كما إذا قلت: من يبتغ غير العلم الشّرعيّ فقد سها، فإنّك لاتحكم بسهو من ابتغى الكلام. وظاهر أنّ ذمّ غير الأعمّ لايستلزم ذمّ الأخصّ، فإنّ قولك: غير الحيوان مذموم، لايستلزم أن يكون الإنسان مذمومًا.

وعن العاشر: بأنّه مشترك الإلزام، فما هو جوابكم فهو جوابنا، على أنّا نقول: التّصديق في حالة النّوم والغفلة باق في القلب، والذّهول إنّما هو عن حصوله، والنّوم ضدّ لإدراك الأشياء ابتداءً لأنّه مناف لبقاء الإدراك الحاصل حالة اليقظة. سلّمنا إلّا أنّ الشّارع جعل المحقّق الّذي لايطرأ عليه مايضادّه في حكم الباقي، حتّى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ماهو علامة التّكذيب.

وعن الحادي عشر: بأنّ عدم تسمية من صدّق بإلهيّة غير الله مؤمنًا إنّما هو لخصوصيّة متعلّق الإيمان شرعًا، فتسميته مؤمنًا يصحّ نظرًا إلى الوضع اللّغويّ ولايصحّ نظرًا إلى الاستعمال الشّرعيّ.

وعن الثّاني عشر: بأنّ الإيمان ضدّ الشّرك بالإجماع، وماذكروه لازم على كلّ مذهب. ونحن نقول: إنّ الإيمان هناك لغويّ، إذ في الشّرعيّ يعتبر التّصديق بجميع ماعلم مجيئه به ﷺ كما تقدّم، فالمشرك المصدّق ببعض لايكون مؤمنًا إلّا بحسب اللّغة دون الشّرع، لإخلاله بالتّوحيد، والآية إشارة إليه، وقولهم: أهل اللّغة لايفهمون إلخ، بمجرّد

دعوى لايساعدها البرهان.

نعم لاشكّ أنّ المقرّ باللّسان وحده يسمّى مؤمنًا لغةً، لقيام دليل الإيمان الّذي هو التّصديق القلبيّ فيه، كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة، لقيام الدّلائل الدّالّة عليها من الآثار اللّازمة للغضب والفرح، ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، ولانزاع في ذلك. وإنّما النّزاع في كونه مؤمنًا عند الله تعالى والنّبيّ ﷺ ومن بعده، كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلّم بالشّهادتين كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدلّ على أنّه لايكفي في الإيمان فعل اللّسان، وهذا ممّا لاينبغي أن ينتطح فيه كبشان.

وكأنّه لهذا اشترط الرّقاشيّ والقطّان مواطأة القلب مع المعرفة عند الأوّل، والتّصديق المكتسب بالاختيار عند الثّاني.

وقال الكرّاميّة: من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان وإن كان مؤمنًا لغة وشرعًا لتحقّق اللّفظ الدّالّ الّذي وضع لفظ الإيمان بإزائه، إلّا أنّه يستحقّ ذلك الشّخص الخلود في النّار لعدم تحقّق مدلول ذلك اللّفظ الّذي هو مقصود من اعتبار دلالته.

هذا وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب إليه السّلف الصّالح، وهو أنّ لفظ «الإيمان» موضوع للقدر المشترك بين التّصديق وبين الأعمال، فيكون إطلاقه على التّصديق فقط وعلى مجموع التّصديق والأعمال حقيقة، كما أنّ المعتبر في الشّجرة المعيّنة ـ بحسب العرف ـ القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشّعب والأوراق فلايطلق الانعدام عليها مابقي السّاق، فالتّصديق بمنزلة أصل الشّجرة والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها، فادام الأصل باقيًا يكون الإيمان باقيًا.

وقد ورد في الصّحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لاإله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطّريق». وقريب من هذا قول من قال: إنّ الأعمال آثار خارجة عن الإيمان مسبّبة له، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازًا. ولامخالفة بين القولين إلّا بأنّ إطلاق اللّفظ عليها حقيقة على الأوّل مجاز على الثّاني، وهو بحث لفظيّ، والمتبادر من الإيمان هاهنا التّصديق، كما لايخفى.

(١: ١١٠)

الطّباطبائيّ: الإيمان هو الإذعان والتّصديق بشيء بالالتزام بلوازمه، فالإيمان بالله في عرف القرآن: التّصديق بوحدانيّته ورُسُله واليوم الآخر، وبما جاءت به رُسله، مع الاتّباع في الجملة، ولذا نجد القرآن كلّما ذكر المؤمنين بوصف جميل أو أجر جزيل شفّع الإيمان بـ«العمل الصّالح» كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً...﴾ النّحل: ٩٧، وقوله: ﴿اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبٰى لَهُمْ وَحُسْنُ مَاٰبٍ﴾ الرّعد: ٢٩، إلى غير ذلك من الآيات، وهي كثيرة جدًّا.

وليس مجرّد الاعتقاد بشيء إيمانًا به حقّ مع عدم الالتزام بلوازمه وآثاره، فإنّ «الإيمان» علم بالشّيء مع السّكون والاطمئنان إليه، ولاينفكّ السّكون إلى الشّيء من الالتزام بلوازمه لكنّ العلم ربّما ينفكّ من السّكون والالتزام ككثير من المعتادين بالأعمال الشّنيعة أو المضرّة، فإنّهم يعترفون بشناعة عملهم أو ضرره، لكنّهم

لايتركونها معتذرين بالاعتياد، وقد قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ النّمل: ١٤.

والإيمان وإن جاز أن يجتمع مع العصيان عن بعض لوازمه في الجملة لِصارِف من الصّوارف النّفسانيّة يصرف عنه، لكنّه لايتخلّف عن لوازمه بالجملة.

(١٥: ٦)

خليل ياسين: س ـ ماهو الإيمان الصّحيح الكامل؟

ج ـ أن يعتقد الحقّ ويظهره على لسانه، ويشفع ذلك بعلمه. فن أخلّ بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخلّ بالشّهادة ولم يعتقد فهو كافر، ومن اعتقد الحقّ وصدّقه بلسانه ولكنّه لم يصدّقه بالعمل فهو فاسق.

(١: ٢١)

الفرق بين الإسلام والإيمان

النّبيّ ﷺ: «الإسلام علانية، والإيمان في القلب» وأشار إلى صدره. (الطّبْرِسيّ ٥: ١٣٨)

المسلم من سَلِم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن مَن أمِن جاره بوائقه، وماآمن بي مَن بات شبعان وجاره طاوٍ. (الطّبْرِسيّ ٤: ٣٥٨)

الإمام الباقر عليه السلام: عن حمران بن أعيَن عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الإسلام لايشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام، وهما في القول والفعل يجتمعان، كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة، وكذلك الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لايشرك الإيمان. وقد قال الله عزّوجلّ: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، فقول الله أصدق القول.

(العروسيّ ٥: ١٠١)

مثله الإمام الصّادق عليه السلام. (العَروسيّ ٥: ١٠٢)

الإمام الصّادق عليه السلام: عن عبد الرّحيم القصير قال: كتبتُ مع عبد الملك بن أعيَن إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الإيمان ماهُو؟

فكتب إليّ مع عبد الملك بن أعيَن: سألتَ رحمك الله عن الإيمان، والإيمان هو الإقرار باللّسان وعقدٌ في القلب وعملٌ بالأركان، والإيمان بعضه من بعض، وهو دار وكذلك الإسلام دار، والكفر دار. فقد يكون العبد مسلمًا قبل أن يكون مؤمنًا، ولايكون مؤمنًا حتّى يكون مسلمًا. فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرةً من كبائر المعاصي أو صغيرةً من صغائر المعاصي الّتي نهى الله عزّوجلّ عنها، كان خارجًا من الإيمان ساقطًا عنه اسم الإيمان، وثابتًا عليه اسم الإسلام. فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان، ولايخرجه إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال أن يقول للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجًا من الإسلام والإيمان، داخلًا في الكفر، وكان بمنزلة من دخل الحرم ثمّ دخل الكعبة، وأحدث في الكعبة حدثًا، فأُخرج عن الكعبة وعن الحرم فضُربت عنقُه وصار إلى النّار. (العروسيّ ٥: ١٠١)

عن سفيان بن السّمط قال: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن الإسلام والإيمان ماالفرق بينهما؟ فلم يجبه ثمّ سأله فلم يجبه، ثمّ التقيا في الطّريق قد أزِفَ من

الرّجل الرّحيل، فقال له أبوعبدالله عليه السّلام: كأنّه قد أزِف منك رحيل؟ فقال: نعم، فقال: فألقني في البيت، فلقيه فسأله عن الإسلام والإيمان ماالفرق بينهما؟

فقال: الإسلام هو الظّاهر الّذي عليه النّاس: شهادة أن لاإله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصّلاة، وإيتاء الزّكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام.

وقال: الإيمان: معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مُسلماً وكان ضالًّا.

(العَروسيّ ٥: ١٠٢)

عطاء: مَن فوّض أمره إلى الله فهو داخل في قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥، ومن أقرّ بأنّ الله ربّه ومحمّداً رسوله ولم يخالف قلبه لسانه فهو داخل في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥. (المَيْبُديّ ٨: ٤٦)

الزّجّاج: الإسلام: إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وبذلك يحقن الدّم. فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان الّذي مَن هو صفته فهو مؤمن مسلم، وهو المؤمن بالله ورسوله غير مُرتاب ولاشاكّ، وهو الّذي يرى أنّ أداء الفرائض واجب عليه، وأنّ الجهاد بنفسه وماله واجب عليه لايدخله في ذلك ريب، فهو المؤمن وهو المسلم حقًّا، كما قال عزّوجلّ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ الحجرات: ١٥، أي إذا قالوا: إنّا مؤمنون فهم الصّادقون.

فأمّا من أظهر قبول الشّريعة واستسلم لدفع المكروه فهو في الظّاهر مسلم، وباطنه غير مصدّق، فذلك الّذي يقول: أسلمت، لأنّ «الإيمان» لابدّ من أن يكون صاحبه صدّيقًا، لأنّ قولك: آمنتُ بكذا وكذا، معناه صدّقت به، فأخرج الله هؤلاء من الإيمان، فقال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، أي لم تصدّقوا، إنّما أسلمتم تعوّذاً من القتل. فالمؤمن مُبْطِن من التّصديق مثل مايظهر، والمسلم التّامّ الإسلام وهو مظهر الطّاعة مع ذلك مؤمن بها، والمسلم الّذي أظهر الإسلام تعوّذاً غير مؤمن في الحقيقة، إلّا أنّ حكمه في الظّاهر حكم المسلمين. (٥: ٣٨)

مثله الأزهَريّ. (١٥: ٥١٣)

أبوهِلال: الفرق بين الإسلام والإيمان والصّلاح: أنّ الصّلاح استقامة الحال، وهو ممّا يفعله العبد لنفسه، ويكون بفعل الله له لطفًا وتوفيقًا. والإيمان: طاعة الله الّتي يؤمَن بها العقاب على ضدّها، وسمّيت النّافلة إيمانًا على سبيل التّبع لهذه الطّاعة. والإسلام: طاعة الله الّتي يسلم بها من عقاب الله، وصار كالعلم على شريعة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم ولذلك ينتفي منه اليهود وغيرهم، ولاينتفون من الإيمان. (١٨٨)

عبد الجَبّار: ربّما قيل في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤، أفليس قد ميّز بين الإيمان والإسلام؟

وجوابنا: أنّ «الإسلام» في اللّغة هو الاستسلام والانقياد، وذلك ليس بإسلام في الدّين على الحقيقة، ولذلك قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

الحجرات: ١٤، ومن يكون مسلمًا في الحقيقة فقد دخل الإيمان قلبه.

ولذلك قال بعده: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا...﴾ الحجرات: ١٥، فبيّن تعالى أنّ الأعراب لم يكونوا كذلك بل كذبوا في قولهم: (آمنّا). (٣٩٥)

ابن سِيدة: أسلم: انقاد ودخل في دين الإسلام، وصار مسلمًا، والإسلام هو الدّين الّذي جاء به محمّد ﷺ. والإسلام في الشّرع: إظهار الخضوع والقبول لما أتى به محمّد ﷺ فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب، فذلك الإيمان.

الإيمان: الخضوع والاعتقاد بالقلب، والتّصديق بما جاء به الرّسول ﷺ والإقرار باللّسان. آمن بكذا إيمانًا: وثق به وصدّقه. (الإفصاح ٢: ١٢٥٨)

الطُّوسيّ: الإسلام والإيمان واحد عند أكثر المفسّرين، وإنّما كُرّر لاختلاف اللّفظين.

وفي النّاس من قال: المؤمن هو الّذي فعل جميع الواجبات، وانتهى عن جميع المقبّحات، والمسلم هو الملتزم لشرائط الإسلام المستسلم لها. (٨: ٣٤١)

الإسلام هو الانقياد لأمر الله تعالى بالخضوع، والإقرار بجميع ماأوجب عليه، وهو والإيمان واحد عندنا، وعند أكثر المُرْجِئة والمعتزلة. وفي النّاس من قال: بينهما فرق، وليس ذلك بصحيح لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران: ٨٥.

(١: ٤٦٤)

البَغَويّ: حقيقة الإيمان: التّصديق بالقلب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يوسف: ١٧، أي بمصدّق لنا، وهو في الشّريعة الاعتقاد بالقلب والإقرار باللّسان والعمل بالأركان، فسمّي الإقرار والعمل إيمانًا لوجه من المناسبة، لأنّه من شرائعه. والإسلام هو الخضوع والانقياد، فكلّ إيمان إسلام وليس كلّ إسلام إيمانًا إذا لم يكن معه تصديق، قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤، وذلك لأنّ الرّجل قد يكون مستسلمًا في الظّاهر غير مصدّق في الباطن، ويكون مصدّقًا في الباطن غير منقاد في الظّاهر. (١: ٢٤)

المَيْبُديّ: قال أهل اللّغة: الإسلام هو الدّخول في السّلم وهو الانقياد والطّاعة، يقال: أسلم الرّجل، إذا دخل في السّلم، كما يقال: أشتى إذا دخل في الشّتاء، وأصاف إذا دخل في الصّيف، وأربع إذا دخل في الرّبيع. فن الإسلام ماهو طاعة على الحقيقة باللّسان والأبدان والجنان، كقوله عزّوجلّ لإبراهيم: ﴿أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ البقرة: ١٣١، ومنه ماهو انقياد باللّسان دون القلب، وذلك قوله: ﴿قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤.

وروي أنّ رسول الله ﷺ قسم قسمًا فأعطى رجالاً ومنع رجالاً، فقال له سعد بن أبي وقّاص: يارسول الله أعطيتَ فلانًا ولم تعط فلانًا وهو مؤمن؟ فقال رسول الله ﷺ «أو مسلم» مرّتين أو ثلاثًا، فعلم أنّ «الإسلام» اسم لظاهر الدّين الّذي يلزم به الأحكام، و«الإيمان» اسم للحقيقة الّتي يرجع إليها العبد وينطوي عليها العقد.

فالإسلام هو الّذي منع الدّماء والأموال وأقام الذّمم والأحكام، والإيمان حقيقته الّتي نجّت من مقت الله وخلّصت من عذاب الله. والمسلمون متساوون في الإسلام، والمؤمنون متفاوتون في الإيمان، فأحسنهم عملًا وأكثرهم ذكرًا، أكملهم إيمانًا.

وقالت المُرجئة: المؤمنون لايتفاوتون في الإيمان، وذلك لأنّهم لم يُعدّوا الأعمال من الإيمان. وهذا خلاف السّنّة وأصل البدعة، وقد قال النّبيّ ﷺ: صنفان من أُمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدريّة.

(٩: ٢٦٦)

نحوه الشّربينيّ. (٤: ٧٤)

الزّمخشريّ: المسلم: الدّاخل في السّلم بعد الحرب المنقاد الّذي لايعاند، أو المفوّض أمره إلى الله المتوكّل عليه، مَن أسلم وجهه إلى الله.

والمؤمن: المصدّق بالله ورسوله وبما يجب أن يُصدّق به. (٣: ٢٦١)

نحوه النّسفيّ. (٣: ٣٠٢)

الإيمان هو التّصديق مع الثّقة وطمأنينة النّفس، والإسلام: الدّخول في السّلم والخروج من أن يكون حربًا للمؤمنين بإظهار الشّهادتين، ألاترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، فاعلم أنّ مايكون من الإقرار باللّسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام، وماواطأ فيه القلب اللّسان فهو إيمان. (٣: ٥٦٩)

نحوه خليل ياسين. (٢: ٢١٦)

الفخرالرّازيّ: اعلم أنّ ظاهر هذه الآية [آل عمران: ٨٤] يدلّ على أنّ «الإيمان» هو الإسلام، إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لايكون الإيمان مقبولًا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران: ٨٥، إلّا أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤، يقتضي كون الإسلام مغايرًا للإيمان، ووجه التّوفيق بينهما أن تحمل الآية الأُولى على العرف الشّرعيّ، والآية الثّانية على الوضع اللّغويّ.

(٨: ١٣٤)

المؤمن والمسلم واحد عند أهل السّنّة، فكيف يفهم ذلك مع هذا؟ ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤.

نقول: بين العامّ والخاصّ فرق، فالإيمان لايحصل إلّا بالقلب وقد يحصل باللّسان، والإسلام أعمّ، لكن العامّ في صورة الخاصّ متّحد مع الخاصّ، ولايكون أمرًا آخر غيره، مثاله الحيوان أعمّ من الإنسان لكن الحيوان في صورة الإنسان ليس أمرًا ينفكّ عن الإنسان، ولايجوز أن يكون ذلك الحيوان حيوانًا ولايكون إنسانًا، فالعامّ والخاصّ مختلفان في العموم متّحدان في الوجود، فكذلك المؤمن والمسلم. (٢٨: ١٤١)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف يقال: إنّ الإيمان والإسلام بمعنى واحد، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤.

قلنا: المنفيّ هنا الإيمان بالقلب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤، يعني لم تصدّقوا بقلوبكم ﴿وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، أي

استسلمنا وأنقذنا خوف السّيف. ولاشكّ في الفرق بين الإيمان والإسلام بهذا التّفسير، والّذي يدّعي اتّحادهما لايريد به أنّهما حيث استعملا كانا بمعنى واحد، بل يريد به أنّ أحد معاني «الإيمان» هو الإسلام. (٣٢١)

القُرطُبيّ: الأصل في مسمّى الإيمان والإسلام التّغاير، لحديث جبريل. وقد يكون بمعنى «المرادفة» فيُسمّى كلّ واحد منهما باسم الآخر، كما في حديث وفد عبد القيس وأنّه أمرهم بالإيمان [بالله] وحده، وقال: «هل تدرون ماالإيمان»؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «شهادة أن لاإله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله وإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة وصوم رمضان وأن تؤدّوا خمسًا من المغنم» الحديث، وكذلك قوله ﷺ «الإيمان بضع وسبعون بابًا فأدناها إماطة الأذى وأرفعها قول لاإله إلّا الله» أخرجه التّرمذيّ، وزاد مسلم «والحياء شعبة من الإيمان» ويكون أيضًا بمعنى «التّداخل» وهو أن يطلق أحدهما ويراد به مسمّاه في الأصل ومسمّى الآخر كما في هذه الآية [آل عمران: ١٩] إذ قد دخل فيها التّصديق والأعمال، ومنه قوله ﷺ: «الإيمان معرفة بالقلب وقول باللّسان وعمل بالأركان». أخرجه ابن ماجة، والحقيقة هو الأوّل وضعًا وشرعًا، وماعداه من باب التّوسّع.

(٤: ٤٣)

الإسلام في كلام العرب: الخضوع والانقياد للمستسلم. وليس كلّ إسلام إيمانًا، وكلّ إيمان إسلام، لأنّ مَن آمن بالله فقد استسلم وانقاد لله. وليس كلّ من أسلم آمن بالله، لأنّه قد يتكلّم فزعًا من السّيف، ولايكون ذلك إيمانًا. خلافًا للقدريّة والخوارج حيث قالوا: إنّ الإسلام هو الإيمان، فكلّ مؤمن مسلم، وكلّ مسلم مؤمن لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩، فدلّ على أنّ الإسلام هو الدّين، وأنّ من ليس بمسلم فليس بمؤمن، ودليلنا قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ الحجرات: ١٤، فأخبر الله تعالى أنّه ليس كلّ من أسلم مؤمنًا، فدلّ على أنّه ليس كلّ مسلم مؤمنًا. وقال ﷺ لسعد بن أبي وقّاص لمّا قال له: أعطِ فلانًا فإنّه مؤمن، فقال النّبيّ ﷺ «أوَ مسلم» الحديث، خرّجه مسلم، فدلّ على أنّ «الإيمان» ليس الإسلام، فإنّ الإيمان باطن، والإسلام ظاهر، وهذا بيّن.

وقد يُطلق الإيمان بمعنى الإسلام، والإسلام يراد به الإيمان، للزوم أحدهما الآخر وصدوره عنه، كالإسلام الّذي هو ثمرة الإيمان ودلالة على صحّته، فاعلمه.

(٢: ١٣٤)

البُرُوسَويّ: وفي «التّأويلات النّجميّة»: المسلم هو المستسلم للأحكام الأزليّة بالطّوع والرّغبة مسلمًا نفسه إلى المجاهدة والمكابدة ومخالفة الهوى، وقد سلم المسلمون من لسانه ويده.

والمؤمن مَن أمِنه النّاس وقد أحيا الله قلبه أوّلًا بالعقل ثمّ بالعلم ثمّ بالفهم عن الله تعالى، ثمّ بنور الله تعالى ثمّ بالتّوحيد ثمّ بالمعرفة ثمّ أحياه بالله.

وقال في «بحر العلوم»: ومراد أصحابنا باتّحاد الإيمان والإسلام، أنّ الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول ماجاء به من عند الله والإذعان له، وذلك حقيقة التّصديق. ولذلك لم يصحّ في الشّرع أن يحكم على أحد بأنّه مسلم وليس بمؤمن أو مؤمن وليس بمسلم، فلايمتاز

أحدهما عن الآخر، ولم يريدوا الاتّحاد بحسب المفهوم، لأنّ الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه ومواعيده، والإسلام هو الخضوع والانقياد لأُلوهيّته. وهذا لايحصل إلّا بقبول الأمر والنّهي والوعد والوعيد والإذعان لذلك، فمن لم يقبل شيئًا من هذه الأربعة فقد كفر وليس بمسلم. (٧: ١٧٤)

القاسميّ: تنبيهات: الأوّل: قال في «الإكليل»: استدلّ بالآية [الحجرات: ١٤] مَن لم ير الإيمان والإسلام مترادفَين، بل بينهما عموم وخصوص مطلق، لأنّ الإسلام: الانقياد للعمل ظاهرًا، والإيمان: تصديق القلب، كما قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤.

وهذا الاستدلال في غاية الضّعف، لأنّ ترادفهما شرعًا لايمنع من إطلاقهما بمعناهما اللّغويّ في بعض المواضع، وإبانة ذلك موكولة إلى القرائن، وهي جليّة كما هنا، وإلّا فآية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩، أكبر مناد على اتّحادهما. ومن اللّطائف أن يقال في الإيمان والإسلام ماقالوه في الفقير والمسكين: «إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا». والإيمان والإسلام وأمثالها ألفاظ شرعيّة محضة، ولم يطلقها الشّرع إلّا على القول والعمل، كما أوضح ذلك الإمام ابن حزم في «الفِصَل» فانظره.

الثّاني: قال في «الإكليل» في الآية ردّ على الكرّاميّة في قولهم: «إنّ الإيمان هو الإقرار باللّسان، دون عقد القلب وهو ظاهر». وقد استوفى الرّدّ عليهم كغيرهم، الإمام ابن حزم في «الفِصَل»، فراجعه. (١٥: ٥٤٧١)

رَشيد رضا: [بعد نقل كلام الفخرالرّازيّ قال ردًّا عليه:] أقول: وأنت ترى أنّ في كلامه اضطرابًا، وسببه تزاحم الاصطلاحات الكلاميّة والإطلاقات اللّغويّة في ذهنه. والصّواب أنّ مفهومي «الإسلام» و«الإيمان» في اللّغة متباينان؛ فالإسلام الدّخول في السّلم، وهو يُطلق على ضدّ الحرب وعلى السّلامة والخلوص وعلى الانقياد كما تقدّم في أوائل السّورة، والإيمان: التّصديق، ويكون بالقلب كأن يقول امرؤ قولًا فتعتقد صدقه، ويكون باللّسان، كأن تقول له: صدقت. وقد أُطلق كلّ من «الإيمان» و«الإسلام» في القرآن على إيمان خاصّ جعل هو المنجي عند الله تعالى، وإسلام خاصّ هو دينه المقبول عنده.

أمّا الأوّل: فهو التّصديق اليقينيّ بوحدانيّة الله وكماله، وبالوحي والرّسل وباليوم الآخر؛ بحيث يكون له السّلطان على الإرادة والوجدان، فيترتّب عليه العمل الصّالح، ولذلك قال بعد نفي دخول الإيمان في قلوب أُولئك الأعراب: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا...﴾ الحجرات: ١٥.

وأمّا الثّاني: فهو الإخلاص له تعالى في التّوحيد والعبادة والانقياد لما هدى إليه على ألسنة رسله، وهو بهذا المعنى دين جميع النّبيّين الّذين أرسله لهداية عباده.

فالإيمان والإسلام على هذا يتواردان على حقيقة واحدة يتناولها كلّ واحد منهما باعتبار، ولذلك عُدّا شيئًا واحدًا في الآيات الّتي ذكرت آنفًا، وفي قوله بعد ماذكر عن إيمان الأعراب وإسلامهم في (الحجرات: ١٤، ١٥) ثمّ بيان حقيقة الإيمان الصّادق ﴿قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللهَ بِدِينِكُمْ

﴿وَاللهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ الحجرات: ١٦، ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الحجرات: ١٦، فهذا هو الإيمان الصّادق والإسلام الصّحيح، وهما المطلوبان لأجل السّعادة.

وقد يطلق كلّ من «الإيمان» و«الإسلام» على ما يكون منها ظاهرًا، سواء كان ذلك عن يقين أو عن جهل أو نفاق.

فمن الأوّل الشّقّ الأوّل من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ...﴾ البقرة: ٦٢، فالمراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في أوّل الآية: الّذين صدّقوا بهذا الدّين في الظّاهر، وقوله: ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللهِ﴾ البقرة: ١٢٦، هو الإيمان الحقيقيّ الّذي عليه مدار النّجاة، وقد تقدّم شرحه آنفًا.

ومن الثّاني قوله: ﴿وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤، أي دخلنا في السّلم الّذي هو مسالمة المؤمنين بعد أن كنّا حربًا لهم، وليس معناه الإخلاص والانقياد مع الإذعان، وإلّا لما نفى عنهم إيمان القلب. (٢: ٣٥٩)

الطَّباطَبائيّ: فقوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥، المقابلة بين الإسلام والإيمان تفيد مغايرتها نوعًا من المغايرة، والّذي يستفاد منه نحو مغايرتها قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ ـ إلى أن قال: ـ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ﴾ الحجرات: ١٤، ١٥، يفيد أوّلًا: أنّ الإسلام هو تسليم الدّين بحسب العمل وظاهر الجوارح، والإيمان أمر قلبيّ. وثانيًا: أنّ الإيمان الّذي هو أمر قلبيّ اعتقاد وإذعان باطنيّ، بحيث يترتّب عليه العمل بالجوارح.

فالإسلام هو التّسليم العمليّ للدّين بإتيان عامّة التّكاليف، والمسلمون والمسلمات هم المسلمون لذلك. والإيمان هو عقد القلب على الدّين، بحيث يترتّب عليه العمل بالجوارح، والمؤمنون والمؤمنات هم الّذين عقدوا قلوبهم على الدّين، بحيث يترتّب عليه العمل بالجوارح، فكلّ مؤمن مسلم ولا عكس. (١٦: ٣١٣)

إيمان

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ الطّور: ٢١

الزَّمَخْشَريّ: أي بسبب إيمان عظيم رفيع المحلّ وهو إيمان الآباء، ألحقنا بدرجاتهم ذرّيّتهم وإن كانوا لا يستأهلونها تفضّلًا عليهم وعلى آبائهم، لنتمّ سرورهم ونكمل نعيمهم.

فإن قلت: ما معنى تنكير الإيمان؟

قلت: معناه الدّلالة على أنّه إيمان خاصّ عظيم المنزلة، ويجوز أن يراد إيمان الذّرّيّة الدّاني المحلّ، كأنّه قال: بشيء من الإيمان لا يؤهلهم لدرجة الآباء ألحقنا بهم، ووجه آخر: وهو أن يكون (وَالَّذِينَ آمَنُوا) مبتدأ

خبره (بِإيمانٍ ألحقنا بهم ذرّيّاتهم[1]) ومابينهما اعتراض. (٤: ٢٤)

مثله أبوحيّان. (٨: ١٤٩)

الفخرالرّازيّ: ماالفائدة في تنكير «الإيمان» في قوله: (وَاتَّبعناهم ذرّيّاتهم[2] بإيمانٍ)؟

نقول: هو إمّا التّخصيص أو التّنكير، كأنّه يقول: أتْبَعْناهُم ذُرِّيّاتِهم بإيمان مخلص كامل، أو يقول: أتْبَعْناهُم بإيمان ما، أي شيء منه، فإنّ الإيمان كاملًا لايوجد في الولد، بدليل أنّ مَن آمن وله ولد صغير حكم بإيمانه، فإذا بلغ وصرّح بالكفر وأنكر التّبعيّة قيل: بأنّه لايكون مرتدًّا، وتبيّن بقوله: إنّه لم يتّبع. وقيل: بأنّه يكون مرتدًّا، لأنّه كفر بعد ماحكم بإيمانه كالمسلم الأصليّ، فإذن بهذا الخلاف تبيّن أنّ إيمانه بقويّ، وهذان الوجهان ذكرهما الزّمخشريّ.

ويحتمل أن يكون المراد غير هذا، وهو أن يكون التّنوين للعوض عن المضاف إليه، كما في قوله تعالى: ﴿بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ البقرة: ٢٥١، وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنى﴾ النّساء: ٩٥، وبيانه هو أنّ التّقدير: أتبعناهم ذرّيّاتهم، أي بسبب إيمانهم، لأنّ الاتّباع ليس بإيمان كيف كان وممّن كان، وإنّما هو إيمان الآباء، لكن الإضافة تُنبئ عن تقييد، وعدم كون الإيمان إيمانًا على الإطلاق، فإنّ قول القائل: ماء الشّجر وماء الرّمّان يصحّ، وإطلاق اسم الماء من غير إضافة لايصحّ، فقوله: (بِإيمانٍ) يوهم أنّه إيمان مضاف إليهم، كما قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إيمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا﴾ المؤمن: ٨٥، حيث أثبت الإيمان المضاف ولم يكن إيمانًا، فقطع الإضافة مع إرادتها ليعلم أنّه إيمان صحيح، وعوّض التّنوين ليعلم أنّه لايوجب الأمان في الدّنيا إلّا إيمان الآباء، وهذا وجه حسن. (٢٨: ٢٥٢)

البُرُوسَويّ: (بِإيمانٍ) متعلّق بـ«الاتّباع» والتّنكير للتّقليل، أي بشيء من الإيمان، وتقليل الإيمان ليس مبنيًّا على دخول الأعمال فيه بل المراد قلّة ثمراته ودناءة قدره بذلك، فالتّقليل فيه بمعنى التّحقير. والمعنى واتّبعتهم ذرّيّتهم بإيمان في الجملة قاصرين عن رتبة إيمان الآباء، واعتبار هذا القيد للإيذان بثبوت الحكم في الإيمان الكامل، إصالة لاإلحاقًا. (٩: ١٩٢)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧: ٣٢)

وهناك أبحاث أُخر راجع «ت ب ع».

الإيمان

١ ـ ...ماكُنْتَ تَدْرى مَاالْكِتابُ وَلَاالْإيمانُ وَلٰكِنْ جَعَلْناهُ نُورًا نَهْدى بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا...

الشّورى: ٥٢

أبوالعالية: ماكنت تدري قبل الوحي أن تقرأ القرآن ولاكيف تدعو الخلق إلى الإيمان.

(أبوحيّان ٧: ٥٢٨)

الإمام الصّادق عليه السلام**:** أنّه سئل عن العلم أهو علم يتعلّمه العالم من أفواه الرّجال أم في الكتاب عندكم تقرؤونه فتعلمون منه؟

قال: الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول

(١) هكذا رسم في «الكشّاف».

(٢) كذلك رسمت في الطّبعة الأميريّة.

الله عزّوجلّ: ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَاكُنْتَ تَدْرِي مَاالْكِتَابُ وَلَاالْإِيمَانُ﴾ الشّورى: ٥٢

ثمّ قال: أيّ شيء يقول أصحابكم في هذه الآية أيقرّون أنّه كان في حال لايدري ماالكتاب ولاالإيمان [إلى أن قال:] حتّى بعث الله تعالى الرّوح الّتي ذُكر في الكتاب، فلمّا أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الرّوح الّتي يُعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطاها عبدًا علّمه الفهم. (الكلينيّ ١: ٢٧٤)

ابن قُتَيْبَة: لم تزل العرب على بقايا من دين إسماعيل: من الحجّ والختان والنّكاح وإيقاع الطّلاق والغسل من الجنابة وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والمصاهرة، وكان رسول الله ﷺ على ماكانوا عليه في مثل هذه الشّرائع، وكان يوحّد ويُبغض اللّات والعزّى، ويحجّ ويعتمر ويتّبع شريعة إبراهيم ﷺ ويتعبّد بها، حتّى جاءه الوحي وجاءته الرّسالة.

(البُرُوسَويّ ٨: ٣٤٧)

حسين بن فَضْل: أي ماكنتَ تدري ماالكتاب ولاأهل الإيمان، وهو من باب حذف المضاف، أي مَنِ الّذي يؤمن، أبوطالب، أو العبّاس أو غيرهما؟

(القُرطُبيّ ١٦: ٥٩)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٥: ٣٧)

الرُّمّانيّ: ماكنتَ تدري ماالكتاب لولا الرّسالة ولاالإيمان لولا البلوغ. (القُرطُبيّ ١٦: ٥٩)

الثَّعْلَبيّ: معنى الإيمان في هذه الآية شرائع الإيمان ومعالمه. (القُرطُبيّ ١٦: ٥٩)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: [قول الرُّمّانيّ وقد تقدّم]

الثّاني: ماكنت تدري ماالكتاب لولا إنعامنا عليك، ولاالإيمان لولا هدايتنا، وهو محتمل.

وفي هذا الإيمان وجهان:

أحدهما: أنّه الإيمان بالله، وهذا يعرفه بعد بلوغه وقبل نبوّته.

الثّاني: أنّه دين الإسلام، وهذا لايعرفه إلّا بعد النّبوّة. (٥: ٢١٢)

القُشَيريّ: يجوز إطلاق لفظ الإيمان على تفاصيل الشّرع. (أبوحيّان ٧: ٥٢٨)

البَغَويّ: يعني شرائع الإيمان ومعالمه.

قال محمّدبن خُزَيْمَة: الإيمان في هذا الموضع الصّلاة، ودليله قوله عزّوجلّ: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣.

وأهل الأصول على [أنّ] الأنبياء ﷺ كانوا مؤمنين قبل الوحي، وكان النّبيّ ﷺ يعبد الله قبل الوحي على دين إبراهيم، ولم يتبيّن له شرائع دينه. (٦: ١٠٨)

نحوه الخازِن. (٦: ١٠٨)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: قد علم أنّ رسول الله ﷺ ماكان يدري ماالقرآن قبل نزوله عليه، فما معنى قوله: ﴿وَلَاالْإِيمَانُ﴾، والأنبياء لايجوز عليهم إذا عقلوا وتمكّنوا من النّظر والاستدلال أن يخطئهم الإيمان بالله وتوحيده، ويجب أن يكونوا معصومين من ارتكاب الكبائر ومن الصّغائر الّتي فيها تنفير قبل المبعث وبعده، فكيف لايعصمون من الكفر؟

قلت: الإيمان اسم يتناول أشياء بعضها الطّريق إليه

العقل، وبعضها الطّريق إليه السّمع، فعنى به ماالطّريق إليه السّمع دون العقل، وذلك ماكان له فيه علم حتّى كسبه بالوحي، ألا ترى أنّه قد فسّر الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، بالصّلاة، لأنّها بعض مايتناوله الإيمان. (٣: ٤٧٦)

نحوه النّسَفيّ. (٤: ١١٢)

الفَخْرالرّازيّ: اختلف العلماء في هذه الآية مع الإجماع، على أنّه لايجوز أن يقال: الرّسل كانوا قبل الوحي على الكفر، وذكروا في الجواب وجوهًا:

الأوّل: ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ﴾ الشّورى: ٥٢، أي القرآن ﴿وَلَاالْإِيمَانُ﴾ أي الصّلاة، لقوله تعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، أي صلاتكم.

الثّاني: أن يحمل هذا على حذف المضاف، أي ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ﴾ ومَن أهل الإيمان، يعني من الّذي يؤمن، ومن الّذي لايؤمن.

الثّالث: ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ وَلَاالْإِيمَانُ﴾ حين كنت طفلًا في المهد.

الرّابع: الإيمان عبارة عن الإقرار بجميع ماكلّف الله تعالى به، وإنّه قبل النّبوّة ماكان عارفًا بجميع تكاليف الله تعالى، بل إنّه كان عارفًا بالله تعالى، وذلك لاينافي ماذكرناه.

الخامس: صفات الله تعالى على قسمين: منها مايمكن معرفته بمحض دلائل العقل، ومنها مالايمكن معرفته إلّا بالدّلائل السّمعيّة، فهذا القسم الثّاني لم تكن معرفته حاصلة قبل النّبوّة. (٢٧: ١٩٠)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف كان لايعلم الإيمان قبل أن يُوحَى إليه، والإيمان هو التّصديق بوجود الصّانع وتوحيده، والأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام كلّهم كانوا مؤمنين بالله قبل أن يُوحَى إليهم بأدلّة عقولهم؟

قلنا: المراد بالإيمان هنا شرائع الإيمان وأحكامه، كالصّلاة والصّوم ونحوهما.

وقيل: المراد به الكلمة الّتي بها دعوة الإيمان والتّوحيد، وهي: «لاإله إلّا الله محمّد رسول الله»، والإيمان بهذا التّفسير إنّما علمه بالوحي كما علم الكتاب وهو القرآن لابالعقل. (مسائل الرّازيّ: ٣١١)

القُرطُبيّ: قيل: ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ﴾ لولا إنعامنا عليك، ﴿وَلَاالْإِيمَانُ﴾ لولا هدايتنا لك، وهو محتمل. وفي هذا الإيمان وجهان:

أحدهما: أنّه الإيمان بالله، وهذا يعرفه بعد بلوغه وقبل نبوّته.

الثّاني: أنّه دين الإسلام، وهذا لايعرفه إلّا بعد النّبوّة.

قلت: إنّه ﷺ كان مؤمنًا بالله عزّوجلّ من حين نشأ إلى حين بلوغه على ماتقدّم.

وقيل: ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ وَلَاالْإِيمَانُ﴾ أي كنت من قوم أُمّيّين لايعرفون الكتاب ولاالإيمان، حتّى تكون قد أخذت ماجئتم به عمّن كان يعلم ذلك منهم، وهو كقوله تعالى: ﴿مَاكُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَاتَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ العنكبوت: ٤٨. (١٦: ٥٩)

البَيْضاويّ: أي قبل الوحي، وهو دليل على أنّه لم

يكن متعبّدًا قبل النّبوّة بشرع. وقيل: المراد هو الإيمان بما لاطريق إليه إلّا السّمع. (٢: ٣٦٢)

البُرُوسَوِيّ: أي الإيمان بتفاصيل ماني تضاعيف الكتاب من الأُمور الّتي لاتهتدي إليها العقول، لاالإيمان بما يستقلّ به العقل والنّظر، فإنّ درايته عليه السلام له ممّا لاريب فيه قطعًا. فإنّ أهل الوصول اجتمعوا على أنّ الرّسل عليهم السلام كانوا مؤمنين قبل الوحي معصومين من الكبائر ومن الصّغائر الموجبة لنفرة النّاس عنهم قبل البعثة وبعدها فضلًا عن الكفر، وهو مراد من قال: لايعرف القرآن قبل الوحي ولاشرائع الإيمان ومعالمه وهي إيمان، كما قال تعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، أي صلاتكم، سمّاها إيمانًا لأنّها من شعب الإيمان. ويدلّ عليه أنّه صلى الله عليه وآله قيل له: هل عبدتَ وثنًا قطّ؟ قال: لا، قيل: هل شربت خمرًا قطّ؟ قال: لا، ومازلت أعرف أنّ الّذين هم عليه كفر، وماكنت أدري ماالكتاب ولاالإيمان، أي الإيمان الشّرعيّ المتعلّق بتفاصيل الأحكام، ولذلك أنزل في الكتاب ﴿مَاكُنْتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ وَلَاالْإِيمَانُ﴾. [ثمّ ذكر قول ابن قُتَيْبَة وأضاف:]

فقول البَيْضاويّ، وهو دليل على أنّه لم يكن متعبّدًا قبل النّبوّة بشرع ممنوعٌ، فإنّ عدم الدّراية لايلزمه عدم التّعبّد بل يلزمه سقوط الإثم إن لم يكن تقصير، فالحقّ أنّ المراد هو الإيمان بما لاطريق إليه إلّا السّمع.

وقال بعضهم: هذا تخصيص بالوقت، يعني كان هذا قبل البلوغ حين كان طفلًا وفي المهد ماكان يعرف الإيمان، وهو ضعيف، لأنّه صلى الله عليه وآله أفضل من يحيى وعيسى عليهما السلام، وقد أُوتي كلّ الحكم والعلم صبيًّا. [ثمّ ذكر أقوال السّابقين وقد سبقت] (٨: ٣٤٧)

الآلوسيّ: واستشكلت الآية بأنّ ظاهرها يستدعي عدم الاتّصاف بالإيمان قبل الوحي، ولايصحّ ذلك لأنّ الأنبياء عليهم السلام جميعًا قبل البعثة مؤمنون لعصمتهم عن الكفر بإجماع من يعتدّ به، وأُجيب بعدّة أجوبة.

الأوّل: أنّ الإيمان هنا ليس المراد به التّصديق المجرّد بل مجموع التّصديق والإقرار والأعمال، فإنّه كما يطلق على ذلك يطلق على هذا شرعًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، والأعمال لاسبيل إلى درايتها من غير سمع فهو مركّب، والمركّب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه فلايلزم من انتفاء الإيمان المركّب بانتفاء الأعمال، انتفاء الإيمان بالمعنى الآخر، أعني التّصديق، وهو الّذي أجمع العلماء على اتّصاف الأنبياء عليهم السلام به قبل البعثة، ولذا عبّر بـ(تدرى) دون أن يقال: لم تكن مؤمنًا، وهو جواب حسن. ولايلزمه نفي الإيمان عمّن لايعمل الطّاعات، لكن القول به اعتزالًا كما لايخفى.

الثّاني: أنّ الإيمان إنّما يعني به التّصديق بالله تعالى وبرسوله عليه الصّلاة والسّلام دون التّصديق بالله عزّوجلّ ودون مايدخل فيه الأعمال، والنّبيّ صلى الله عليه وآله مخاطب بالإيمان برسالة نفسه، كما أنّ أُمّته صلّى الله تعالى عليه وسلّم مخاطبون بذلك. ولاشكّ أنّه قبل الوحي لم يكن عليه الصّلاة والسّلام يعلم أنّه رسول الله وماعلم ذلك إلّا بالوحي، فإذا كان الإيمان هو التّصديق بالله تعالى

ورسوله ﷺ ولم يكن هذا المجموع ثابتًا قبل الوحي، بل كان الثّابت هو التّصديق بالله تعالى خاصّة الجمع على اتّصاف الأنبياء عليهم السلام به قبل البعثة، استقام نفي الإيمان قبل الوحي، وإلى هذا ذهب ابن المنير.

الثّالث: أنّ المراد شرائع الإيمان ومعالمه ممّا لاطريق إليه إلّا السّمع، وإليه ذهب محي السّنّة البَغَويّ. وقال: إنّ النّبيّ ﷺ كان قبل الوحي على دين إبراهيم عليه السلام ولم تتبيّن له عليه الصّلاة والسّلام شرائع دينه، ولايخفى أنّه إذا لم يعتبر كون الكلام على حذف مضاف يلزمه إطلاق الإيمان على الأعمال وحدها، وهو خلاف المعروف.

الرّابع: أنّ الكلام على تقدير مضاف، فقيل: التّقدير دعوة الإيمان، أي ماكنت تدري كيف تدعو الخلق إلى الإيمان، وإليه يشير كلام أبي العالية.

وقال الحسين بن الفضل: أي أهل الإيمان، أي لاتدري من الّذي يؤمن، وأنت تدري أنّه لايرتضي هذا إلّا من لايدري.

الخامس: المراد نفي دراية المجموع، أي ماكنت تدري قبل الوحي بمجموع الكتاب والإيمان، فلاينافي كونه صلّى الله تعالى عليه وسلّم كان يدري الإيمان وحده، ويأباه إعادة (لا).

السّادس: أنّ المراد ماكنت تدري ذلك إذ كنت في المهد، وإليه ذهب عليّ بن عيسى، وهو خلاف الظّاهر. والظّاهر أنّ المراد استمرار النّفي إلى زمن الوحي، وظاهر كلام «الكشف» يميل إلى اعتبار نحو ذلك القيد، قال: لعلّ الأشبه أنّ الإيمان على ظاهره، والآية واردة في معرض الامتنان، والإيحاء يشمل الإلقاء في الرّوع وإرسال الرّسول، فالإيمان عرفه بالأوّل والكتاب بالثّاني، على أنّ الآية تدلّ على أنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم عرفهما بعد أن لم يكن عارفًا، وهو كذلك. أمّا أنّه عليه الصّلاة والسّلام عرفهما بعد الوحي فلا، فجاز أن يعرفهما به وجاز أن يعرف واحدًا منهما معيّنًا به. وقد دلّ الدّليل على أنّ المعرّف به هو الكتاب والإيمان بعد العقل وقبل الوحي، والتّمسّك به على أنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لم يكن متعبّدًا بشرع من قبله ضعيف، لأنّ عدم الدّراية لايلزمه عدم التّعبّد بل يلزمه سقوط الاثم إن لم يكن تقصيرًا، انتهى.

وأنت تعلم أنّ المتبادر أنّه عليه الصّلاة والسّلام عرفهما بعد الوحي، وأمّا قوله قُدّس سرّه في تضعيف التّمسّك بذلك ـ على أنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لم يكن متعبّدًا بشرع من قبله أنّ عدم الدّراية لايلزمه عدم التّعبّد ـ فقد قيل عليه: إنّه ساقط لأنّه عليه الصّلاة والسّلام إذا لم يدر شرعًا فكيف يتعبّد به، وقد يجاب بأنّ مراد المدقّق أنّ الدّراية المنفيّة الدّراية بمعنى العلم الجازم الثّابت المطابق للواقع، وعدمها لايلزمه عدم التّعبّد، إذ يكفي في التّعبّد بشرع من قبله عليه الصّلاة والسّلام الظّنّ الرّاجح ثبوته، فلعلّه كان حاصلًا له صلّى الله تعالى عليه وسلّم.

ومثل هذا الظّنّ يكفي المتعبّدين اليوم بشرع نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام، فإنّ أكثر الفروع ظنّيّة. ومن يتتبّع الأخبار يعلم أنّ العرب لم يزالوا على بقايا من دين إبراهيم عليه السلام من الحجّ والختان وإيقاع الطّلاق والغسل من الجنابة وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصّهر وغير

ذلك، وأنّ النّبيّ ﷺ كان أحرص النّاس على اتّباع دين إبراهيم عليه السلام.

وفي الصّحيح أنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم كان ـ أي قبل البعثة ـ يتحنّث بغار حراء، وفُسّر التّحنّث بالتّحنّف، أي اتّباع الحنيفيّة، وهي دين إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، والفاء تبدّل ثاءً في كثير من كلامهم، وفي رواية ابن هشام في «السّيرة»: يتحنّف بالفاء بدل الثّاء، نعم فُسّر أيضًا بالتّعبّد، كما في «صحيح البخاريّ» وباتّقاء الحنث أي الإثم كالتّحرّج والتّأثّم، وكلّ ذلك ممّا ذكره الحافظ القسطلانيّ في «شرح الصّحيح».

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ من قال: إنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم متعبّدًا بشرع من قبله، ليس مراده أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان متعبّدًا بجميع شرع من قبله، بل بما ترجّح عنده صلّى الله تعالى عليه وسلّم ثبوته، والّذي ينبغي أن يرجّح كون ذلك من شرع إبراهيم عليه السلام، لأنّه من ذرّيّته عليهما الصّلاة والسّلام، وقد كلّفت العرب بدينه.

وقال بعضهم: إنّ عبادته صلّى الله تعالى عليه وسلّم التّفكّر والاعتبار، ولعلّه أيضًا ممّا ترجّح عنده عليه الصّلاة والسّلام كونه من شريعته عليه السلام. وربّما يقال: بما علمه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لاعلى ذلك الوجه من شرع من قبله أنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لم يزل موحى إليه، وأنّه عليه الصّلاة والسّلام متعبّد بما يوحى إليه إلّا أنّ الوحي السّابق على البعثة كان إلقاءً ونفثًا في الرّوع، وماعمل بما من كان شرائع أبيه إبراهيم عليهما الصّلاة والسّلام إلّا بواسطة ذلك الإلقاء. وإذا كان بعض إخوانه من الأنبياء عليهم السلام قد أُوتي الحكم صبيًّا ـ ابن سنتين أو ثلاث ـ فهو عليه الصّلاة والسّلام أولى بأن يوحى إليه ذلك النّوع من الإيحاء صبيًّا أيضًا. ومن علم مقامه صلّى الله تعالى عليه وسلّم وصدّق بأنّه الحبيب الّذي كان نبيًّا وآدم بين الماء والطّين لم يستبعد ذلك، فتأمّل. (٢٥: ٥٨)

الطّباطَبائيّ: الآية مسوقة لبيان أنّ ماعنده ﷺ والّذي يدعو إليه إنّما هو من عند الله سبحانه لامن قِبَله نفسه، وإنّما أُوتي ماأُوتي من ذلك بالوحي بعد النّبوّة، فالمراد بعدم درايته بالكتاب عدم علمه بما فيه من تفاصيل المعارف الاعتقاديّة والشّرائع العمليّة، فإنّ ذلك هو الّذي أُوتي العلم به بعد النّبوّة والوحي، وبعدم درايته بالإيمان عدم تلبّسه بالالتزام التّفصيليّ بالعقائد الحقّة والأعمال الصّالحة، وقد سمّي العمل إيمانًا في قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣.

فالمعنى ماكان عندك قبل وحي الرّوح الكتاب بما فيه من المعارف والشّرائع، ولاكنتَ متلبّسًا بما أنت متلبّس به بعد الوحي من الالتزام الاعتقاديّ والعمليّ بمضامينه. وهذا لاينافي كونه ﷺ مؤمنًا بالله موحّدًا قبل البعثة صالحًا في عمله، فإنّ الّذي تنفيه الآية هو العلم بتفاصيل مافي الكتاب والالتزام بها اعتقادًا وعملًا. ونفي العلم والالتزام التّفصيليّين لايلازم نفي العلم والالتزام الإجماليّين بالإيمان بالله والخضوع للحقّ.

وبذلك يندفع ماستدلّ بعضهم بالآية على أنّه ﷺ كان غير متلبّس بالإيمان قبل بعثته.

ويندفع أيضًا ماعن بعضهم أنّه ﷺ لم يزل كاملًا في

نفسه علماً وعملاً، وهو ينافي ظاهر الآية أنّه ماكان يدري ماالكتاب ولاالإيمان.

ووجه الاندفاع أنّ من الضّروريّ وجود فرق في حاله ﷺ قبل النّبوّة وبعدها، والآية تشير إلى هذا الفرق، وأنّ ماحصل له بعد النّبوّة لاصنع له فيه وإنّما هو من الله من طريق الوحي. (١٨: ٧٧)

٢ـ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ. المائدة: ٥

ابن عبّاس: أخبر الله سبحانه أنّ «الإيمان» هو العروة الوثقى، وأنّه لايقبل عملاً إلّا به، ولايحرّم الجنّة إلّا على من تركه. (الطّبريّ ٦: ١١٠)

ومن يكفر بالله.

مثله مجاهد. (أبوحيّان ٣: ٤٣٣)

مثله عطاء. (الطّبريّ ٦: ١١٠)

الإمام الباقر ﷺ: تفسيرها في بطن القرآن من يكفر بولاية عليّ، وعليّ هو الإيمان.

(العروسيّ ١: ٥٩٥)

هو ترك العمل. (العروسيّ ١: ٥٩٥)

عطاء: الإيمان: التّوحيد. (الطّبريّ ٦: ١١٠)

قتادة: إنّ ناساً من المسلمين قالوا: كيف نتزوّج نساءهم مع كونهم على غير ديننا، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ أي بالمنزّل في القرآن. (أبوحيّان ٣: ٤٣٣)

الكلبيّ: ومن يكفر بشهادة أن لاإله إلّا الله. (أبوحيّان ٣: ٤٣٣)

الإمام الصّادق ﷺ: أدنى مايخرج به الرّجل عن الإسلام أن يرى الرّأي بخلاف الحقّ فيقيم عليه، قال: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ وقال: الّذي يكفر بالإيمان الّذي لايعمل بما أمر الله به ولايرضى به. (العروسيّ ١: ٥٩٥)

هو ترك العمل حتّى يدعه أجمع، منه الّذي يدع الصّلاة متعمّداً لامن شغل ولامن سُكر، يعني النّوم. (العروسيّ ١: ٥٩٥)

أبوسليمان الدّمشقيّ: من جحد ماأنزله الله من شرائع الإسلام، وعرفه من الحلال والحرام.

(أبوحيّان ٣: ٤٣٣)

مثله الزّمخشريّ. (١: ٥٩٦)

الطّبريّ: ومن يجحد ماأمر الله بالتّصديق به، من توحيد الله ونبوّة محمّد ﷺ وماجاء به من عند الله، وهو الإيمان الّذي قال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ [إلى أن قال:]

فإن قال لنا قائل: وماوجه تأويل من وجّه قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ إلى معنى ومن يكفر بالله؟

قيل: وجه تأويله ذلك كذلك، أنّ «الإيمان» هو التّصديق بالله وبرسله، ومابتعثهم به من دينه، والكفر: جحود ذلك، قالوا: فمعنى الكفر بالإيمان، هو جحود الله وجحود توحيده، ففسّروا معنى الكلمة بما أُريد بها، وأعرضوا عن تفسير الكلمة على حقيقة ألفاظها، وظاهرها في التّلاوة.

فإن قال قائل: فما تأويلها على ظاهرها وحقيقة ألفاظها؟

قيل: تأويلها: ومن يأبَ الإيمان بالله، ويمتنع من توحيده والطّاعة له، فيما أمره به ونهاه عنه، فقد حبط عمله؛ وذلك أنّ الكفر هو الجحود في كلام العرب، والإيمان: التّصديق والإقرار، ومَن أبى التّصديق بتوحيد الله والإقرار به، فهو من الكافرين، فذلك تأويل الكلام على وجهه. (٦: ١٠٨ ـ ١١٠)

نحوه الطّوسيّ. (٣: ٤٤٦)

الزّجّاج: أي بدّل شيئًا ممّا أحلّ الله فجعله حرامًا، أو أحلّ شيئًا ممّا حرّم الله فهو كافر بإجماع. (٢: ١٥٢)

ابن الجَوْزيّ: سمعت الحسن بن أبي بكر النّيسابوريّ الفقيه يقول: إنّما أباح الله عزّوجلّ الكتابيّات، لأنّ بعض المسلمين قد يعجبه حسنهنّ، فحذّر ناكحهنّ من الميل إلى دينهنّ بقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (٢: ٢٩٨)

الفخرالرّازيّ: قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ فيه إشكال، وهو أنّ الكفر إنّما يعقل بالله ورسوله، فأمّا الكفر بالإيمان فهو محال، فلهذا السّبب اختلف المفسّرون على وجوه:

الأوّل: قال ابن عبّاس ومجاهد: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ أي ومن يكفر بالله. وإنّما حسن هذا المجاز، لأنّه تعالى ربّ الإيمان، وربّ الشّيء قد يسمّى باسم ذلك الشّيء، على سبيل المجاز.

والثّاني: قال الكلبيّ: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ أي بشهادة «أن لاإله إلّا الله» فجعل كلمة التّوحيد إيمانًا، فإنّ الإيمان بها لمّا كان واجبًا كان الإيمان من لوازمها بحسب أمر الشّرع، وإطلاق اسم الشّيء على لازمه مجاز مشهور.

والثّالث: قال قتادة: إنّ ناسًا من المسلمين قالوا: كيف نتزوّج نساءهم مع كونهم على غير ديننا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، أي ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا، فسمّي «القرآن» إيمانًا، لأنّه هو المشتمل على بيان كلّ ما لابدّ منه في الإيمان. (١١: ١٤٨)

نحوه أبوحيّان. (٣: ٤٣٣)

القُرطُبيّ: روي عن ابن عبّاس ومجاهد أنّ المعنى: ومن يكفر بالله.

قال الحسن بن الفضل: إن صحّت هذه الرّواية فمعناها بـ«ربّ الإيمان».

وقال الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ: ولايجوز أن يسمّى الله «إيمانًا» خلافًا للحشويّة والسّالميّة، لأنّ «الإيمان» مصدر آمن يؤمن إيمانًا، واسم الفاعل منه «مؤمن». والإيمان: التّصديق، والتّصديق لايكون إلّا كلامًا، ولايجوز أن يكون الباري تعالى كلامًا. (٦: ٧٩)

الطّباطَبائيّ: الكفر بالإيمان يقتضي وجود إيمان ثابت، وليس المراد به المعنى المصدريّ من الإيمان، بل معنى اسم المصدر وهو الأثر الحاصل والصّفة الثّابتة في قلب المؤمن، أعني الاعتقادات الحقّة الّتي هي منشأ الأعمال الصّالحة. فيؤول معنى الكفر بالإيمان إلى ترك العمل بما يعلم أنّه حقّ، كتولّي المشركين، والاختلاط بهم، والشّركة في أعمالهم، مع العلم بحقّيّة الإسلام؛ وترك الأركان الدّينيّة من الصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ، مع العلم بثبوتها أركانًا للدّين.

فهذا هو المراد من الكفر بالإيمان. لكن هاهنا نكتة

وهي أنّ الكفر لمّا كان سترًا وستر الأُمور الثّابتة لايصدق بحسب مايسبق إلى الذّهن إلّا مع المداومة والمزاولة، فالكفر بالإيمان إنّما يصدق إذا ترك الإنسان العمل بما يقتضيه إيمانه، ويتعلّق به علمه، ودام عليه، وأمّا إذا ستر مرّة أو مرّتين من غير أن يدوم عليه فلايصدق عليه الكفر، وإنّما هو فسق أتى به.

ومن هنا يظهر أنّ المراد بقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيمَانِ﴾ هو المداومة والاستمرار عليه، وإن كان عبّر بالفعل دون الوصف. فتارك الاتّباع لما حقّ عنده من الحقّ، وثبت عنده من أركان الدّين، كافر بالإيمان، حابط العمل، كما قال تعالى: ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾.

فالآية تنطبق على قوله تعالى: ﴿وَاِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَايَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَاِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ * وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْاٰخِرَةِ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ اِلَّا مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الأعراف: ١٤٦، ١٤٧، فوصفهم باتّخاذ سبيل الغيّ وترك سبيل الرّشد بعد رؤيتها وهي العلم بها، ثمّ بدّل ذلك بتوصيفهم بتكذيب الآيات، والآية إنّما تكون آيةً بعد العلم بدلالتها، ثمّ فسّره بتكذيب الآخرة لما أنّ الآخرة لو لم تكذّب منع العلم بها عن ترك الحقّ، ثمّ أخبر بحبط أعمالهم.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْاَخْسَرِينَ اَعْمَالًا * اَلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤.

وانطباق الآيات على مورد الكفر بالإيمان بالمعنى الّذي تقدّم بيانه ظاهر.

وبالتّأمّل فيما ذكرنا يظهر وجه اتّصال الجملة، أعني قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ بما قبله. فالجملة متمّمة للبيان السّابق، وهي في مقام التّحذير عن الخطر الّذي يمكن أن يتوجّه إلى المؤمنين بالتّساهل في أمر الله، والاسترسال مع الكفّار، فإنّ الله سبحانه إنّما أحلّ طعام أهل الكتاب والمحصنات من نسائهم للمؤمنين ليكون ذلك تسهيلًا وتخفيفًا منه لهم، وذريعة إلى انتشار كلمة التّقوى، وسراية الأخلاق الطّاهرة الإسلاميّة من المسلمين المتخلّقين بها إلى غيرهم، فيكون داعية إلى العلم النّافع، وباعثة نحو العمل الصّالح.

فهذا هو الغرض من التّشريع لالأن يتّخذ ذلك وسيلة إلى السّقوط في مهابط الهوى، والإصعاد في أودية الهوسات، والاسترسال في حبّهنّ والغرام بهنّ، والتّولّه في جمالهنّ، فيكنّ قدوة تتسلّط بذلك أخلاقهنّ وأخلاق قومهنّ على أخلاق المسلمين، ويغلب فسادهنّ على صلاحهم، ثمّ يكون البلوى، ويرجع المؤمنون إلى أعقابهم القهقرى. ومآل ذلك عود هذه المنّة الإلهيّة فتنة ومحنة مهلكة، وصيرورة هذا التّخفيف الّذي هو نعمة نقمة.

فحذّر الله المؤمنين بعد بيان حلّيّة طعامهم والمحصنات من نسائهم أن لايسترسلوا في التّنعّم بهذه النّعمة استرسالًا يؤدّي إلى الكفر بالإيمان، وترك أركان الدّين والإعراض عن الحقّ، فإنّ ذلك يوجب حبط العمل، وينجرّ إلى خسران السّعي في الآخرة.

(٥: ٢٠٦)

إضاعة الإيمان

إيمَانَكُمْ

١ـ وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ... البقرة: ١٤٣

ابن عبّاس: صلاتكم الّتي صلّيتموها من قبل أن تكون القبلة، فكان المؤمنون قد أشفقوا على من صلّى منهم أن لاتقبل صلاتهم.

مثله السّدّيّ، وابن زيد. (الطّبريّ ٢: ١٧)

سعيد بن المسيّب: صلاتكم نحو بيت المقدس. (الطّبريّ ٢: ١٨)

الإمام الصّادق عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم وقسّمه عليها، وفرّقه فيها، وقال فيا فرض على الجوارح من الطّهور والصّلاة بها، وذلك أنّ الله عزّوجلّ لمّا صرف نبيّه صلّى الله عليه وآله إلى الكعبة عن البيت المقدّس فأنزل الله عزّوجلّ: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ فسمّى الصّلاة إيمانًا. (العروسيّ ١: ١٣٦)

الفرّاء: أسند «الإيمان» إلى الأحياء من المؤمنين، والمعنى فيمن مات من المسلمين قبل أن تحوّل القبلة، فقالوا للنّبيّ صلّى الله عليه وآله: كيف بصلاة إخواننا الّذين ماتوا على القبلة الأولى؟ فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ يريد إيمانهم، لأنّهم داخلون معهم في الملّة، وهو كقولك للقوم: قد قتلناكم وهزمناكم، تريد قتلنا منكم، فتواجههم بالقتل وهم أحياء. (١: ٨٣)

الطّبريّ: قد دللنا فيما مضى على أنّ الإيمان: التّصديق، وأنّ التّصديق قد يكون بالقول وحده وبالفعل وحده، وبهما جميعًا، فمعنى قوله: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ على ماتظاهرت به الرّواية من أنّه الصّلاة، وماكان الله ليضيع تصديق رسوله صلّى الله عليه وآله بصلاتكم الّتي صلّيتموها نحو بيت المقدس عن أمره، لأنّ ذلك كان منكم تصديقًا لرسولي، واتّباعًا لأمري، وطاعة منكم لي. [ثمّ ذكر مثل الفرّاء] (٢: ١٨)

عبدالجبّار: سألوا عن قوله: ﴿وَمَاكَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ وقالوا: كيف يصحّ ذلك في الإيمان وقد تقضّى.

وجوابنا: أنّ المراد إبطال ثوابه. وقد قيل: إنّه نزل في صلاتهم إلى بيت المقدس، فبيّن أنّه وإن نسخها فثوابها محفوظ لمن لم يفسد ذلك بكفر أو كبيرة. (٣٧)

الطّوسيّ: استدلّ من قال: الصّلاة: الإيمان بهذه الآية، فقالوا: سمّى الله الصّلاة إيمانًا على تأويل ابن عبّاس، وقتادة، والسّدّيّ، والرّبيع، وداود بن أبي عاصم، وابن زيد، وسعيد بن المنذر، وعمرو بن عبيد، وواصل، وجميع المعتزلة.

ومن خالفهم من المرجئة لايسلّم هذا التّأويل، ويقول: الإيمان على ظاهره وهو التّصديق، ولاينزل ذلك بقول من ليس قوله حجّة، لأنّهم ليسوا جميع المفسّرين، بل بعضهم، ولايكون ذلك حجّة. [ثمّ ذكر مثل الفرّاء] (٢: ١٢)

ابن عطيّة: قال ابن عبّاس، والبراء بن عازب، وقتادة، والسّدّيّ، والرّبيع، وغيرهم: الإيمان هنا الصّلاة. وسمّي الصّلاة إيمانًا لما كانت صادرة عن الإيمان والتّصديق في وقت بيت المقدس وفي وقت التّحويل. ولمّا كان الإيمان قطبًا عليه تدور الأعمال وكان ثابتًا في حال التّوجّه هنا وهنا ذكره، إذ هو الأصل الّذي به يرجع في الصّلاة وغيرها إلى الأمر والنّهي، ولئلّا تندرج في اسم

الصّلاة صلاة المنافقين إلى بيت المقدس، فذكر المعنى الّذي هو ملاك الأمر، وأيضًا فسمّيت إيمانًا؛ إذ هي من شُعب الإيمان. (١: ٢٢١)

نحوه أبوحيّان. (١: ٤٢٦)

الفخرالرّازيّ: اختلفوا في أنّ قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ خطاب مع مَنْ؟ على قولين:

الأوّل: أنّه مع المؤمنين وذكر القفّال على هذا القول وجوهًا أربعة:

الأوّل: أنّ الله خاطب به المؤمنين الّذين كانوا موجودين حينئذٍ، وذلك جواب عمّا سألوه من قبل.

الثّاني: أنّهم سألوا عمّن مات قبل نسخ القبلة، فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي وإذا كان إيمانكم الماضي قبل النّسخ لايضيعه الله، فكذلك إيمان من مات قبل النّسخ.

الثّالث: يجوز أن يكون الأحياء قد توهّموا أنّ ذلك لمّا نسخ بطل، وكان مايؤتى به بعد النّسخ من الصّلاة إلى الكعبة كفّارة لما سلف، واستغنوا عن السّؤال عن أمر نفسهم لهذا الضّرب من التّأويل، فسألوا عن إخوانهم الّذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ماسلف، فقيل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ والمراد أهل ملّتكم، كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمّد ﷺ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ البقرة: ٧٢، ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ البقرة: ٥٠.

الرّابع: يجوز أن يكون السّؤال واقعًا عن الأحياء والأموات معًا، فإنّهم أشفقوا على ماكانت من صلاتهم أن يبطل ثوابهم، وكان الإشفاق واقعًا في الفريقين، فقيل: إيمانكم للأحياء والأموات؛ إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب، فيقولوا: كنتَ أنت وفلان الغائب فعلتما، والله أعلم.

القول الثّاني: هو قول أبي مسلم، وهو أنّه يحتمل أن يكون ذلك خطابًا لأهل الكتاب، والمراد بالإيمان: صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثمّ نُسِخ. وإنّما اختار أبومسلم هذا القول لئلّا يلزمه وقوع النّسخ في شرعنا.

استدلّت المعتزلة بقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ على أنّ «الإيمان» اسم لفعل الطّاعات، فإنّه تعالى أراد بالإيمان هاهنا الصّلاة.

والجواب: لانسلّم أنّ المراد من الإيمان هاهنا الصّلاة، بل المراد منه التّصديق والإقرار، فكأنّه تعالى قال: إنّه لايضيع تصديقكم بوجوب تلك الصّلاة.

سلّمنا أنّ المراد من الإيمان هاهنا الصّلاة، ولكن الصّلاة أعظم آثار الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده. فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصّلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة.

قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي لايضيع ثواب إيمانكم، لأنّ الإيمان قد انقضى وفني، وماكان كذلك استحال حفظه وإضاعته. إلّا أنّ استحقاق الثّواب قائم بعد انقضائه؛ فصحّ حفظه وإضاعته، وهو كقوله تعالى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾ آل عمران: ١٩٥. (٤: ١٢٠)

البيضاويّ: أي ثباتكم على الإيمان، وقيل: إيمانكم بالقبلة المنسوخة أو صلاتكم إليها لما روي أنّه عليه الصّلاة والسّلام لمّا وجّه إلى الكعبة قالوا: كيف بمن مات يارسول الله قبل التّحويل من إخواننا؟ فنزلت. (١: ٨٧)

نحوه الآلوسيّ. (٢: ٧)

الطُّرَيحيّ: أي صلاتكم، والإيمان هنا الصّلاة.

(٦: ٢٠٣)

القاسميّ: أي صلاتكم، وإنّما عدل إلى لفظ الإيمان الّذي هو عامّ في الصّلاة وغيرها، ليفيدهم أنّه لم يُضَع شيء ممّا عملوه، ثمّ يصحّ عنهم، فيندرج المسؤول عنه إندراجًا أوّليًّا، ويكون الحكم كلّيًّا. وذكر بلفظ الخطاب دون الغائب، ليتناول الماضين والباقين، تغليبًا لحكم المخاطب على الغائب في اللّفظ. (٢: ٢٩٩)

رَشيد رضا: أي وماكان من شأن الله في حكمته ورحمته أي يضيع إيمانكم الباعث لكم على اتّباع الرّسول في الصّلاة والقبلة. فلو كان نسخ القبلة ممّا يضيع الإيمان بنقضه أو نقصه أو فوت ثواب ماكان قبله لما نسخها.

أكثر المفسّرين ومنهم الجلال على أنّ المراد بـ«الإيمان» هنا الصّلاة؛ إذ ورد أنّ بعض المؤمنين أحبّوا أن يعرفوا حال صلاتهم قبل التّحويل أو صلاة من مات ولم يصلّ إلى الكعبة، فأراد الله أن يبيّن لهم أنّه يتقبّل من الصّلاة ماكان أثر الإيمان الخالص، أي متى كنتم تصلّون إيمانًا واحتسابًا لارياء ولاسُمعة، فصلاتكم مقبولة، لأنّها أثر الإيمان الرّاسخ في القلب، المصلح للنّفس، فتسمية الصّلاة على هذا «إيمانًا» ليس لأنّها أعظم أركان الدّين بل للإشارة إلى أنّ مزيّتها في منشئها الباعث عليها من الإيمان والإخلاص ولذلك يقرن «الإيمان» دائمًا بذكر الصّلاة والزّكاة؛ فالصّلاة آية الإيمان القلبيّة المخفيّة، لأنّها لاتكون آية إلّا بإخلاص القلب، والزّكاة هي الدّليل الحسّيّ الظّاهر عليه. [إلى أن قال:]

وقال الأُستاذ الإمام: إنّ سياق الآية بل الآيات يدلّ على أنّ «الإيمان» هنا مستعمل في معناه، فإنّه لمّا بيّن أمر الفتنة في تحويل القبلة، وبيّن أنّ من النّاس من ينقلب إلى الكفر ويترك الإيمان، ومنهم من يثبت على إيمانه، عالمًا أنّ الاعتماد في مثل مسألة القبلة على اتّباع الرّسول، لأنّ الجهات في نفسها متساوية لافضل لجهة منها على جهة، بشّر هؤلاء المؤمنين المتّبعين بأنّهم يُجزَون على إيمانهم الجزاء الأوفى فلايضيع الله أجرهم، ولايليتهم من ثباتهم على اتّباع الرّسول شيئًا. وهذا الّذي قاله الإمام ظاهر لكلّ من يفهم هذا السّياق العجيب. (٢: ١٠)

٢ـ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ اَعْلَمُ بِاِيمَانِكُمْ...

النّساء: ٢٥

الزّجّاج: أي اعملوا على ظاهركم في الإيمان، فإنّكم متعبّدون بما ظهر من بعضكم لبعض. (٢: ٤٠)

مثله المَيْبُديّ. (٢: ٤٧٦)

الزّمَخْشَريّ: فإن قلت: فما معنى قوله: ﴿وَاللهُ اَعْلَمُ بِاِيمَانِكُمْ﴾؟

قلت: معناه أنّ الله أعلم بتفاضل مابينكم وبين أرقّائكم في الإيمان، ورجحانه ونقصانه فيهم وفيكم، وربّما كان إيمان الأَمَة أرجح من إيمان الحرّة، والمرأة أفضل في الإيمان من الرّجل. وحقّ المؤمنين أن لايعتبروا إلّا فضل الإيمان لافضل الأحساب والأنساب، وهذا تأنيس بنكاح الإماء وترك الاستنكاف منه. (١: ٥٢٠)

نحو القُرطُبيّ (٥: ١٤٠)، والبَيضاويّ (١: ٢١٤)، والبُرُوسَويّ (٢: ١٩٠).

الطَّبْرِسيّ: وفي الآية دلالة على أنّه لايجوز نكاح الأمَة الكتابيّة، لأنّه قيّد جواز العقد عليهنّ بالإيمان بقوله: ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ وهذا مذهب مالك والشّافعيّ. ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾ أراد بهذا بيان أنّه لم يؤخذ علينا إلّا بأن نأخذ بالظّاهر في هذا الحكم؛ إذ لاسبيل لنا إلى الوقوف على حقيقة الإيمان، والله هو المنفرد بعلم ذلك، ولايطّلع عليه غيره فإنّه العالم بالسّرائر المطّلع على الضّمائر. (٢: ٣٤)

النَّسَفيّ: فيه تنبيه على قبول ظاهر إيمانهنّ، ودليل على أنّ «الإيمان» هو التّصديق دون عمل اللّسان، لأنّ العمل بالإيمان المسموع لايختلف. (١: ٢٢٠)

أبوحَيّان: لمّا خاطب المؤمنين بالحكم الّذي ذكره من تجويز نكاح عادِم طَول الحُرّة المؤمنة للأمَة المؤمنة نبّه على أنّ «الإيمان» هو وصف باطن، وأنّ المُطّلع عليه هو الله، فالمعنى أنّه لايشترط في إيمان الفتيات أن يكونوا عالمين بذلك العلم اليقين، لأنّ ذلك إنّما هو لله تعالى، فيكفي من الإيمان منهنّ إظهاره. فمن كانت مُظهِرةً للإيمان فنكاحها صحيح، وربّما كانت خرساء أو قريبة عهد بسِباء وأظهرت الإيمان، فيكتفي بذلك منها. والخطاب في «بِإِيمَانِكُمْ» للمؤمنين ذكورهم وأُناثهم، حُرّهم ورِقّهم. وانتظم الإيمان في هذا الخطاب ولم يفردن بذلك فلم يأت: والله أعلم بإيمانهنّ، لئلّا يخرج غيرهنّ عن هذا الخطاب. والمقصود عموم الخطاب؛ إذ كلّهم محكوم عليه بذلك. وكم أمَةٍ تفوق حُرّةً في الإيمان وفعلِ الخير، وامرأةٍ تفوق رجلًا في ذلك. وفي ذلك تأنيس لنكاح الإماء، وأنّ المؤمن لايعتبر إلّا فضل الإيمان لافضل الأحساب والأنساب ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقيكُمْ﴾ الحجرات: ١٣، «لافضل لعربيّ على عجميّ ولاعجميّ على عربيّ إلّا بالتّقوى». (٣: ٢٢١)

الطَّباطَبائيّ: لمّا كان الإيمان المأخوذ في متعلّق الحكم أمرًا قلبيًّا لاسبيل إلى العلم بحقيقته بحسب الأسباب ـ وربّما أوهم تعليقًا بالمتعذّر أو المتعسّر، وأوجب تحرّج المكلّفين منه ـ بيّن تعالى أنّه هو العالم بإيمان عباده المؤمنين، وهو كناية عن أنّهم إنّما كلّفوا الجري على الأسباب الظّاهريّة الدّالّة على الإيمان كالشّهادتين، والدّخول في جماعة المسلمين، والإتيان بالوظائف العامّة الدّينيّة، فظاهر «الإيمان» هو الملاك دون باطنه.

وفي هداية هؤلاء المكلّفين غير المستطيعين إلى الإزدواج بالإماء نقص وقصور آخر، في الوقوع موقع التّأثير والقبول، وهو أنّ عامّة النّاس يرون لطبقة المملوكين من العبيد والإماء هوانًا في الأمر وخسّة في الشّأن ونوع ذلّة وانكسار، فيوجب ذلك انقباضهم وجماع نفوسهم من الاختلاط بهم والمعاشرة معهم، وخاصّة بالازدواج الّذي هو اشتراك حيويّ وامتزاج باللّحم والدّم.

فأشار سبحانه بقوله: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ النّساء: ٢٥، إلى حقيقة صريحة يندفع بالتّأمّل فيها هذا التّوهّم الفاسد، فالرّقيق إنسان كما أنّ الحرّ إنسان لايتميّزان في مابه يصير الإنسان واجدًا لشؤون الإنسانيّة، وإنّما

يفترقان بسلسلة من أحكام موضوعة يستقيم بها المجتمع الإنسانيّ في إنتاجه سعادة النّاس، ولاعبرة بهذه التّميّزات عند الله، والّذي به العبرة هو التّقوى الّذي به الكرامة عند الله، فلاينبغي للمؤمنين أن ينفعلوا عن أمثال هذه الخطرات الوهميّة الّتي تبعّدهم عن حقائق المعارف المتضمّنة سعادتهم وفلاحهم، فإنّ الخروج عن مستوى الطّريق المستقيم، وإن كان حقيرًا في بادئ أمره، لكنّه لايزال يُبعّد الإنسان من صراط الهداية حتّى يورده أودية الهلكة.

ومن هنا يظهر أنّ التّرتيب الواقع في صدر الآية في صورة الاشتراط والتّنزّل، أعني قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ﴾، إنّما هو جرى في الكلام على مجرى الطّبع والعادة، وليس إلزامًا للمؤمنين على التّرتيب، بمعنى أن يتوقّف جواز نكاح الأمَة على فقدان الاستطاعة على نكاح الحرّة، بل لكون النّاس ـ بحسب طباعهم ـ سالكين هذا المسلك خاطبهم أنْ لو لم يقدروا على نكاح الحرائر فلهم أن يقدموا على نكاح الفتيات من غيرانقباض، ونبّه مع ذلك على أنّ الحرّ والرّقّ من نوع واحد، بعض أفراده يرجع إلى بعض.

ومن هنا يظهر أيضًا فساد ماذكره بعضهم في قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَاَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ النّساء: ٢٥، أنّ المعنى وصبركم عن نكاح الإماء مع العفّة خير لكم من نكاحهنّ لما فيه من الذّلّ والمهانة والابتذال، وهذا فإنّ قوله: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ النّساء: ٢٥، ينافي ذلك قطعًا. (٤: ٢٧٧)

اؤْتُمِنَ

﴿فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ...﴾

البقرة: ٢٨٣

الزّمَخشَريّ: حثّ للمديون على أن يكون عند ظنّ الدّائن به وأمنه منه وائتمانه له، وأن يؤدّي إليه الحقّ الّذي ائتمنه عليه فلم يرتهن منه، وسمّي الدّين «أمانة» وهو مضمون لائتمانه عليه بترك الارتهان منه.

والقراءة أن تنطق بهمزة ساكنة بعد الذّال أو ياء، فتقول: (الَّذِى اؤْتُمِنَ) أو (الّذي تمن). وعن عاصم أنّه قرأ (الّذي اتّمن) بإدغام الياء في التّاء قياسًا على اتّسر في «الافتعال» من اليسر. وليس بصحيح، لأنّ الياء منقلبة عن الهمزة، فهي في حكم الهمزة. و«اتّزر» عامّيّ، وكذلك ريّا في رؤيا. (١: ٤٠٥)

أبوالبَرَكات: أُوتُمِن، أصله: أُؤْتُمِن، على وزن «افتُعِل» إلّا أنّه أُبدلت الهمزة الثّانية واوًا لسكونها وانضمام ماقبلها، فصار «أُوتُمِن». فإن وصلتها بما قبلها حذفت الهمزة المضمومة، لأنّها همزة وصل فيقرأ (الّذي اؤْتُمِن) بذال مكسورة بعدها همزة ساكنة خالصة كالهمزة في بِئْر وذِئْب.

وقد قُرِئ (الَّذِي ايتُمِن) بياء، وهي بدل من الهمزة السّاكنة الّتي هي فاء الفعل من «اؤْتُمن». وإنّما أُبدلت الهمزة ياءً لسكونها وانكسار ماقبلها، كما قالوا في بئر: بير، وفي ذئب: ذيب، وقد قُرئ بهما. قال الله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ﴾ الحجّ: ٤٥، ﴿فَاَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ يوسف: ١٧، بغير همز. وهذا قياس مطّرد في كلّ همزة ساكنة

مكسور ماقبلها أن تقلب ياءً. فالياء الّتي في اللّفظ في (الّذِي) هي فاء الفعل من (اوْتمن)، وياء (الّذِى) حذفت لالتقاء السّاكنين. ولايجوز أن تُشَمّ الهمزة في (اوْتُمِن) شيئًا من الضّمّة، اعتبارًا بضمّة همزة الوصل، لأنّ أصله «أُوْتُمِن» لوجهين:

أحدهما: أنّ همزة الوصل تسقط في الدّرج، فنقل الحركة عنها محال.

والثّاني: أنّ هذا على خلاف كلام العرب، لأنّهم إنّما ينقلون حركة الحرف إلى ماقبله لاإلى مابعده، وهذا نقل إلى مابعده لاإلى ماقبله، فكان على خلاف كلامهم، فلاوجه لإشمام الهمزة من (اوْتمن) لأنّها لاحركة لها أصلًا. وليس هذا كما حكي من أنّه قُرئ: ﴿فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ﴾ البقرة: ١٧٨، بإشمام الفتحة على اللّام الكسرة مع حذف الألف بعدها، كما كان يميل، والألف ثابتة لأنّ الألف المحذوفة فِي ﴿الْقَتْلَى﴾ في حكم الثّبات، لأنّها حذفت لالتقاء السّاكنين، وماحذف لالتقاء السّاكنين في حكم الثّابت الموجود، ألاترى أنّه قرأ بعضهم: (وَلَاالَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارَ[1]) يس: ٤٠، فنصب النّهار مع حذف التّنوين كما ينصب مع إثباته، وأنشدوا:

فألفيتُه غير مُستعتب ولاذاكر الله إلّا قليلًا

فنصب الاسم مع حذف التّنوين، كما ينصب مع إثباته، لأنّه في تقدير الثّبات، فكذلك هاهنا أُميلت الفتحة في (الْقَتْلَى) لمكان الألف، وإن كانت محذوفة لأنّها في تقدير الثّبات، بخلاف إشمام الهمزة الضّمّة هاهنا، بان الفرق بينهما. (١: ١٨٥)

نحوه أبوحَيّان. (٢: ٣٥٦)

الْفَخْرالرّازيّ: أي فليؤدّ المديون الّذي كان أمينًا ومؤتمنًا في ظنّ الدّائن، فلايخلف ظنّه في أداء أمانته وحقّه إليه، يقال: أمنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن. (٧: ١٣٠)

النّيسابوريّ: فليكن المديون عند ظنّ الدّائن به. وسمّي الدّين أمانة وإن كان مضمونًا، لائتمانه عليه بترك الارتهان منه.

والحاصل أنّه مجاز مستعار، وذلك أنّه لمّا اشترك هذا الدّين مع الأمانة الشّرعيّة في وصف وجود الأمانة اللّغويّة أُطلق أحدهما على الآخر. والائتمان «افتعال» من الأمن.

وفي الآية قول آخر، وهو أنّها خطاب للمرتهن بأن يؤدّي الرّهن عند استيفاء المال فإنّها أمانة في يده، والصّحيح هو الأوّل.

ومن النّاس من قال: هذه الآية ناسخة للآيات المتقدّمة الدّالّة على وجوب الكتبة والإشهاد وأخذ الرّهن. (٣: ٩٥)

أبوحَيّان: [ذكر نحو أبي‌البركات ثمّ نقل كلام الزّمَخْشَريّ وردّ عليه بقوله:]

وماذكر الزّمَخْشَريّ فيه: أنّه ليس بصحيح، وأنّ «اتّزر» عامّيّ، يعني أنّه من إحداث العامّة، لاأصل له في اللّغة، قد ذكره غيره أنّ بعضهم أبدل وأدغم، فقال: اتّمن واتّزر، وذكر أنّ ذلك لغة رديئة.

وأمّا قوله: وكذلك «ريًّا» في رؤيا، فهذا التّشبيه إمّا أن يعود إلى قوله: واتّزر عامّيّ، فيكون إدغام «ريًّا»

(١) القراءة المشهورة: النّهارِ.

عاميًّا، وإمّا أن يعود إلى قوله: فليس بصحيح، أي وكذلك «ريًّا» ليس بصحيح. وقد حكى الإدغام في «ريًّا» الكسائيّ. (٢: ٣٥٦)

أبوالسُّعود: وهو «المديون» وإنّما عبّر عنه بذلك العنوان لتعيّنه طريقًا للإعلام ولحمله على الأداء. (أَمَانَتَهُ) أي دينه، وإنّما سُمّي أمانة لائتمانه عليه بترك الارتهان به. وقُرئ (ايتُمِن) بقلب الهمزة ياءً. وقُرئ بإدغام الياء في التّاء وهو خطأ، لأنّ المنقلبة من الهمزة لاتدغم، لأنّها في حكمها. (١: ٢٠٦)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٤٤٣)، والآلوسيّ (٣: ٦٢).

الطُّرَيحيّ: الأمانة: مايؤتمن عليها الإنسان، وأتمنه على الشّيء: أمِنَه، يقال: أُوتمن فلان، على مالم يسمّ فاعله. فإن ابتدأت به صيّرت الهمزة الثّانية واوًا، لأنّ كلّ كلمة اجتمع في أوّلها همزتان وكانت الأُخرى ساكنة، فلك أن تصيّرها واوًا إن كانت الأولى مضمومة، أو ياءً إن كانت الأُولى مكسورة، نحو إيتمنه، أو ألفًا إن كانت الأُولى مفتوحة، نحو آمَنَ. (٦: ٢٠٢)

الوُجوه والنّظائر

الإيمان

مُقاتِل: تفسير «الإيمان» على أربعة وجوه:

فوجه منها: الإيمان: الإقرار باللّسان من غير تصديق، فذلك قوله في السّورة الّتي يذكر فيها المنافقون: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ اٰمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَايَفْقَهُونَ﴾ المنافقون: ٣، يعني أقرّوا باللّسان في العلانية ثمّ كفروا في السّرّ، ولم يصدّقوا النّبيّ ـ عليه السّلام ورحمة الله وبركاته ـ وماجاء به. نظيرها فيها حيث يقول: ﴿يَاۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾، يعني أقرّوا باللّسان من غير تصديق ﴿لَاتُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَاۤاَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ﴾ المنافقون: ٩، وقال: ﴿اَلَمْ يَاْنِ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ﴾ الحديد: ١٦، يعني أقرّوا، وقال: ﴿يَاۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾، يعني أقرّوا ﴿لَاتَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ الممتحنة: ١٣.

الوجه الثّاني: الإيمان يعني التّصديق في السّرّ والعلانية، فذلك قوله: ﴿اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٧، وقال: ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ﴾ الفتح: ٥، ونحوه كثير.

والوجه الثّالث: الإيمان يعني التّوحيد، فذلك قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيمَانِ﴾، يعني بالتّوحيد ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ المائدة: ٥، كقوله: ﴿اِذْ تُدْعَوْنَ اِلَى الْاِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ المؤمن: ١٠، يعني إذ تدعون إلى التّوحيد، كقوله: ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦، يعني بالتّوحيد.

والوجه الرّابع: الإيمان يعني إيمانًا في شرك، فذلك قوله: ﴿وَمَايُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يوسف: ١٠٦، يعني مشركي العرب وإيمانهم، ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ الزّخرف: ٨٧، ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ لقمان: ٢٥، فهذا منهم إيمان وهم في ذلك لمشركون بالله. وأهل الكتاب يؤمنون ببعض الرّسل وببعض الكتب ويكفرون ببعض، وممّا قال الله: ﴿اُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

حَقًّا﴾ النّساء: ١٥١، فلم ينفعهم إيمانهم ببعض الرّسل والكتب؛ إذ لم يؤمنوا بهم كلّهم. (١٣٨)

مثله هارون الأعور. (١٢٥)

ابن قُتَيْبَة: «الإيمان» هو التّصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدّق لنا ﴿وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧، وقال: ﴿ذٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ المؤمن: ١٢، أي تصدّقوا. والعبد مؤمن بالله، أي مصدّق، والله مؤمن: مصدّق ما وَعَدَه. أو قابل إيمانه. ويقال في الكلام: ما أُومِنُ بشيءٍ ممّا تقول، أي ما أُصدّقُ به.

فمن الإيمان: تصديق اللّسان دون القلب، كإيمان المنافقين، يقول الله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ المنافقون: ٣، أي آمنوا بألسنتهم وكفروا بقلوبهم، كما كان من الإسلام انقياد باللّسان دون القلب.

ومن الإيمان: تصديق باللّسان والقلب، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٧، كما كان من الإسلام انقياد باللّسان والقلب.

ومن الإيمان: تصديق ببعض وتكذيب ببعض، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يوسف: ١٠٦، يعني مشركي العرب، إن سألتهم من خلقهم؟ قالوا: الله، وهم مع ذلك يجعلون له شركاء. وأهل الكتاب يؤمنون ببعض الرّسل والكتب، ويكفرون ببعض، قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ المؤمن: ٨٥ يعني ببعض الرّسل والكتب، إذ لم يؤمنوا بهم كلّهم. (تأويل مشكل القرآن: ٤٨١)

القُمّيّ: الإيمان في كتاب الله على أربعة أوجه: فمنه إقرار باللّسان قد سمّاه الله إيمانًا، ومنه تصديق بالقلب، ومنه الأداء، ومنه التّأييد.

الأوّل: الإيمان الّذي هو إقرار باللّسان، وقد سمّاه الله تبارك وتعالى إيمانًا ونادى أهله به، لقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعًا * وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ...﴾ النّساء: ٧١، ٧٢.

قال الصّادق عليه السلام: لو أنّ هذه الكلمة قالها أهل المشرق وأهل المغرب لكانوا بها خارجين من الإيمان، ولكن قد سمّاهم الله مؤمنين بإقرارهم، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ النّساء: ١٣٦، فقد سمّاهم الله مؤمنين بإقرارهم، ثمّ قال لهم: صدّقوا.

الثّاني: الإيمان الّذي هو التّصديق بالقلب، فقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ يونس: ٦٣، ٦٤، يعني صدّقوا، وقوله: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ البقرة: ٥٥، أي لا نصدّقك، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ النّساء: ١٣٦، أي يا أيّها الّذين أقرّوا صدّقوا. فالإيمان الحقّ هو التّصديق، وللتّصديق شروط لا يتمّ التّصديق إلّا بها، وقوله: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَالْكِتَابِ﴾ البقرة: ١٧٧، فمن أقام بهذه الشّروط فهو مؤمن مصدّق.

الثّالث: الإيمان الّذي هو الأداء، فهو قوله لمّا حوّل الله قبلة رسوله إلى الكعبة قال أصحاب رسول الله: يا رسول الله صلواتنا إلى بيت المقدس بطلت، فأنزل الله تبارك

وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣، فسمّي الصّلاة إيمانًا.

الرّابع: من الإيمان وهو التّأييد الّذي جعله الله في قلوب المؤمنين من روح الإيمان، فقال: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ـ إلى قوله ـ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ المجادلة: ٢٢، والدّليل على ذلك قوله ﷺ: «لايزني الزّاني وهو مؤمن ولايسرق السّارق وهو مؤمن يفارقه روح الإيمان مادام على بطنها، فإذا قام عاد إليه» قيل: وماالّذي يفارقه؟ قال: «الّذي يدعه في قلبه» ثمّ قال ﷺ: «مامن قلب إلّا وله أذنان، على أحدهما ملَك مُرشد، وعلى الآخر شيطان مفترّ، هذا يأمره وهذا يزجره».

ومن الإيمان ماقد ذكره الله في القرآن خبيث وطيّب، حيث قال: ﴿مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ آل عمران: ١٧٩، ومنهم من يكون مؤمنًا مصدّقًا ولكنّه يلبس إيمانه بظلم، وهو قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ الأنعام: ٨٢ فمن كان مؤمنًا ثمّ دخل في المعاصي الّتي نهى الله عنها فقد لبس إيمانه بظلم، فلاينفعه الإيمان حتّى يتوب إلى الله من الظّلم الّذي لبس إيمانه حتّى يخلص لله، فهذه وجوه الإيمان في كتاب الله. (١: ٣٠)

الفيروزاباديّ: [مثل مُقاتِل وأضاف:]

الخامس: بمعنى الصّلاة ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ البقرة: ١٤٣.

(بصائر ذوي التّمييز ٢: ١٥٠)

الأمانة

الدّامغانيّ: «الأمانة» على ثلاثة أوجه: الفرائض، الودائع، العفّة.

فوجه منها: الأمانة يعني الفرائض، قوله تعالى: ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، ومثلها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ الأحزاب: ٧٢، يعني الفرائض، ونحوه كثير.

والوجه الثّاني: الأمانة: الوديعة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، يعني الودائع، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ المؤمنون: ٨، يعني الودائع.

والوجه الثّالث: الأمانة يعني العفّة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ القصص: ٢٦، يعني العفيف. (٥٩)

مثله الفيروزاباديّ، إلّا أنّه لم يذكر الوجه الثّاني. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ١٥٢)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة «الأمن» بمعنى الطّمأنينة، في مضادّة الخوف الّذي كان طابع الحياة العربيّة قبل الإسلام؛ إذ أنّ طبيعة حياة الصّحراء قد فرضت على القوم الحروب المتّصلة الدّامية، من أجل الحصول على الكلأ والماء، ومايتولّد عن ذلك من ثارات وترات وختل وغدر، عدا فترات اتّفقوا عليها، وسمّوا أيّامها بالحُرم، إشعارًا بحرمة القتال فيها، فيستشعر النّاس الطّمأنينة نوعَ استشعار، فيقولون: أمِنَ يأمَن، فهو آمِن وأمين ومأمون.

ومنه «الأمان» الّذي عدّه القرآن الكريم منّة وفضلًا من الله تعالى عليهم، وساوى بينه وبين الإطعام في قوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ قريش: ٤، فكما أنّ الحياة لاتستمرّ من غير الطّعام، فكذلك لاتستمرّ من غير الأمان.

٢ـ وكان من قيم تلك الحياة وطبيعتها أنّ الإنسان قد يضطرّ إلى أن يودع عند غيره وديعة، فكان ينتقي لحلّ وديعته أوثق الأفراد عنده، فيتركها في حفظه وعنايته، وهو مطمئنّ القلب إلى سلامتها، وإلى أنّه سيستردّها منه سالمة مسلّمة. وبالنّظر إلى هذا «الاطمئنان» المتسرّب إلى عمليّة إيداع الوديعة، أُطلق لفظ «الأمانة» على الوديعة بمعنى المأمونة، أي المأمون عليها من قبل صاحبها، أو من قبل من هي عنده، لذلك يقولون: أمنتُ عند فلان أمانة، والّذي يُطمأنّ منه على الأمانة يسمّى في اللّغة ـ تقديرًا وإجلالًا ـ بألفاظ شتّى، منها المُؤتَمن والأمين والأَمَنَة، وكأنّه شيء مبجّل، منظور إليه نظرة خاصّة، توازي نظرة القوم إلى الأمان والأمن الّذي هو عماد من أعمدة الحياة الّتي يأملونها ويتمنّونها، فيقولون: أمِنَه، وأمَّنَه، وائتمنه، بإقرار الهمزة، وهو أجود ماروي فيها.

فتختلط الأمانة بالأمان، ويشترك الفعل «أمن» وتصريفاته للدّلالة على كلّ منهما، بل نقول: لولا الأمن على الوديعة، والاطمئنان بمن أُودعت عنده، لما استعمل من هذا الجذر شيء دالّ على ذلك.

٣ـ وبالنّظر إلى هذا الاطمئنان، ولتزايد شعور الإنسان بالتّعلّق به، تمّ نقل اللّفظ إلى صورة أُخرى بزيادة همزة في أوّله؛ للدّلالة على أعمق مايكون عليه الاطمئنان، فصار: آمَن يؤمن، وخصّ به الاطمئنان إلى الله سبحانه وتعالى. ولعلّ أوّل من نقل اللّفظ من «أمن» إلى «آمن»، ومن مستوى الاطمئنان الّذي كان ملحوظًا فيه، إلى مستوى أعمق وأتمّ وأشمل، هو القرآن الكريم. ولم نجد في النُّصوص الموثّقة الصّادرة عن العصر الجاهليّ شاهدًا واحدًا معتبرًا استعمل هذا اللّفظ بهذه الدّلالة.

وقد يعود هذا إلى أنّ الجاهليّين كانوا يستشعرون بحاجتهم إلى اطمئنان أعمق ممّا يستشعرونه في الأوقات الّتي تتوقّف فيها الحروب والثّارات. ولكنّهم لم يكونوا يدركون جوهر ذلك الاطمئنان وسببه، حتّى جاء القرآن، وفيه الكشف عن ذلك الجوهر، وبخاصّة تصريحه العظيم: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ الرّعد: ٢٨، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ النّحل: ١٠٦، فربط بين الاطمئنان في أعمق صوره وذكر الله سبحانه وتعالى والإيمان به، فاستقرّ اللّفظ بالصّياغة الجديدة والدّلالة الجديدة.

٤ـ وبذلك يكون لفظ «الإيمان» دالًّا على الاطمئنان العميق الشّامل، لاعلى مجرّد التّصديق، وإنّما التّصديق من مظاهر ذلك الاطمئنان ومصاديقه، ثمّ يأتي العمل الكاشف عن ذلك التّصديق. وكلّ هذا مختصّ بعلاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، على ماهو الأصل اللّغويّ، فأمّا إذا استعمل في غير هذا المورد، فيكون من باب نقل اللّفظ من دلالة إلى أُخرى. وغالبًا مايكون المورد المنقول إليه ممّا يتعلّق بذاك المعنى، كقولك: آمنت بكتاب الله، أو بنبوّة رسول الله ﷺ، وأنت تعني في ذلك اطمئنانك

الكامل الشّامل إلى مادلّ عليه اللّفظ. فإذا مااستعمل في مورد آخر، فنعتقد أنّه تحميل اللّفظ فوق مايحتمل، وإخراج له من أصل وضعه إلى وضع مجازيّ آخر. ولك أن تقول: الإيمان بكلّ مايتعلّق بالله إيمان بالله حقًّا، يوجب الأمن، فهو توسيع في مفهوم اللّفظ، وليس إخراجًا عن مفهومه حتّى يكون مجازًا.

٥ ـ وبذلك كلّه تبيّن لك التقاء المعاني الثّلاثة ـ أي الأمن والأمانة والإيمان ـ في أنّ لها علاقة بالقلب، فالأمن طمأنينة القلب وسكونه من الأخطار، والأمانة وثوق النّفس بصيانة الشّيء المؤتمن عليه من الآفات، والإيمان اطمئنان القلب وركونه إلى الله وبكلّ مايتعلّق به من القربات.

الاستعمال القرآنيّ

إنّ معنى مادّة «أمن» في الأصل ـ كما مرّ بنا ـ هو الاطمئنان، لكنّها جاءت في القرآن بثلاثة معانٍ، وفي ثلاثة محاور:

الأوّل: المعنى المذكور، أي الاطمئنان وعدم الخوف، فالأمن: ضدّ الخوف، يقال: أمِنَ يَأمَنُ أمْنًا وأمَنًا وأمانًا وأمَنَةً، فهو آمِن، وهي آمِنة، وهم آمِنون.

وجاء متعدّيًا إلى الشّخص وإلى الشّيء أو غير متعدّ إليهما، مقرونًا بالخوف ونحوه غالبًا.

الثّاني: الوثوق والرّكون، يقال: أَمَنَ يَأمِنُ، وأمِنَ يأمَنُ أمْنًا وأمانةً. ومنه الأمانة: ضدّ الخيانة، والائتمان، ويقترن غالبًا بالأداء أو الأمانة أو الخيانة.

الثّالث: الإيمان، أي الإذعان والتّصديق، يقال: آمن به وله إيمانًا، أي أذعن وصدّق. وأصله الأمن الباطنيّ، وهو ضدّ الكفر، وله أساليب كثيرة في القرآن.

أ ـ المحور الأوّل «الأمن»:

أَمِنَ:

١ ـ ﴿اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى اَنْ يَاْتِيَهُمْ بَاْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُوْنَ﴾ الأعراف: ٩٧

٢ ـ ﴿اَوَ اَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى اَنْ يَاْتِيَهُمْ بَاْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُوْنَ﴾ الأعراف: ٩٨

٣ ـ ﴿اَفَاَمِنَ الَّذِيْنَ مَكَرُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ يَخْسِفَ اللهُ بِهِمُ الْاَرْضَ﴾ النّحل: ٤٥

٤ ـ ﴿فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ البقرة: ١٩٦

٥ ـ ﴿فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ﴾ البقرة: ٢٣٩

٦ ـ ﴿اَفَاَمِنْتُمْ اَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ اَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ الإسراء: ٦٨

٧ ـ ﴿اَمْ اَمِنْتُمْ اَنْ يُعِيْدَكُمْ فِيْهِ تَارَةً اُخْرٰى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيْحِ﴾ الإسراء: ٦٩

٨ ـ ﴿ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ اَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ فَاِذَا هِيَ تَمُوْرُ﴾ الملك: ١٦

٩ ـ ﴿اَمْ اَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ اَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ الملك: ١٧

١٠ ـ ﴿اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللهِ﴾ الأعراف: ٩٩

١١ ـ ﴿اَفَاَمِنُوْا اَنْ تَاْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللهِ﴾ يوسف: ١٠٧

يأمَنُ:

١٢ـ ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ الأعراف: ٩٩

١٣ و ١٤ـ ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾ النساء: ٩١

آمَنَ:

١٥ـ ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤

آمِن:

١٦ـ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦

١٧ـ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥

١٨ـ ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبٰى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ القصص: ٥٧

١٩ـ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾ العنكبوت: ٦٧

٢٠ـ ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧

٢١ـ ﴿أَفَمَنْ يُلْقٰى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾ فصّلت: ٤٠

آمنة:

٢٢ـ ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا﴾ النّحل: ١١٢

آمنون:

٢٣ـ ﴿وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ النّمل: ٨٩

٢٤ـ ﴿فَأُولٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾ سبأ: ٣٧

٢٥ـ ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ يوسف: ٩٩

٢٦ـ ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ الحجر: ٤٦

٢٧ـ ﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ﴾ الحجر: ٨٢

٢٨ـ ﴿أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هٰهُنَا آمِنِينَ﴾ الشّعراء: ١٤٦

٢٩ـ ﴿يَا مُوسٰى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ القصص: ٣١

٣٠ـ ﴿سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ سبأ: ١٨

٣١ـ ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾ الدّخان: ٥٥

٣٢ـ ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ﴾ الفتح: ٢٧

أمْن:

٣٣ـ ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النّساء: ٨٣

٣٤ـ ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنعام: ٨١

٣٥ـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ الأنعام: ٨٢

٣٦ـ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥

٣٧ـ ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ النور: ٥٥

أَمَنَة:

٣٨ـ ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا﴾ آل عمران: ١٥٤

٣٩ـ ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ﴾ الأنفال: ١١

مَأْمَن:

٤٠ـ ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ التّوبة: ٦

مأمون:

٤١ـ ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ﴾ المعارج: ٢٨

المؤمن:

٤٢ـ ﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ الحشر: ٢٣

يلاحظ أوّلًا: وحدة السّياق في الآيات (١و٢و٣و٦و٧و٨و٩و١٠و١١و١٩و٢٠و٢١و٢٨و٣٤)، فكلّها تتضمّن الاستفهام الإنكاريّ، مخوّفًا من عذاب واقع بهم فجأة، وبألوان مختلفة: اليأس، مكر الله، الخسف، الحاصب، القاصف، الغاشية. وقد كرّرت الجملة في الأعراف ثلاثًا، وفي كلّ من الإسراء والملك مرّتين، تسجيلًا للعذاب وإزالةً للأمن.

ثانيًا: وتبرز وحدة السّياق أيضًا في الآيتين (٤و٥) بمجيء (أَمِنتُم) في جملة شرطيّة مع حذف المتعلّق، في حال أنّه لم يحذف ولو مرّة واحدة في سياق الاستفهام. ومعنى (أَمِنتُم) حصل لكم الأمن، وزال عنكم الخوف.

ثالثًا: وتتجلّى وحدة السّياق كذلك في الآيتين (٣٨و٣٩) إذ ورد لفظ (أَمَنَة) مع النّعاس، وأحدهما يفسّر الآخر، وليس (أَمَنَة) جمع «آمن»، كما قال بعض، وقد جاءت الأُولى في غزوة بدر، والثّانية في أُحد. وفي إشعار بأنّ (أَمَنَة) ليست مطلق الأمن في عرف القرآن، بل هي راحة البدن بعد ضغط وشدّة ولاسيّما في الحرب، وهي النّوم الّذي أدرك الغزاة بعد أن أجهدتهم أثقال الحرب.

رابعًا: وقوله: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هٰذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٣و٤، أي جعل لهم الأمن، وأزال عنهم الخوف، فهو بمعنى التّأمين. قال الرّاغب: «آمَنَ إنّما يقال على وجهين: أحدهما متعدّ بنفسه، يقال: آمنته، أي جعلت له الأمن، ومنه قيل لله: مؤمن. والثّاني غير متعدّ، ومعناه صار ذاأمن».

والجمع بين الإطعام من جوع والأمان من خوف بعد ذكر البيت الحرام، فيه إشعار بأنّ البيت هو المنشأ لهاتين النّعمتين، تلبيةً لدعوة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة: ١٢٦، ومثله: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبٰى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ القصص: ٥٧.

والتّنكير في (جُوع) و(خَوْف) للتّعميم أو التّهويل، و(مِن) ـ كما قيل ـ بدليّة، أي أطعمهم بدل الجوع، وآمنهم بدل الخوف.

وكذلك (يَأْمَنُوكُمْ) (وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ) في (١٣) و(١٤)، أي يجعلوا أنفسهم في أمن منكم ومن قومهم. وعن الفرّاء: «يأمنوا فيكم وفي قومهم». وعليه، فالفعلان بمعنى الأمن وعدم الخوف. وفي «معجم الألفاظ»: هما بمعنى الوثوق، أي وثقوكم واطمأنّوا إليكم، لاحظ النّصوص.

خامسًا: لقد وُصف البلد أو الحرم في الآيات (١٦) و

(١٧) و(١٨) و(١٩) بأنّه آمِن، أي ذوأمن، أو أهله آمنون، كما قال في (٢٠) حول شأن البيت: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ وقال: في (٢١): ﴿أَفَمَنْ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ إلى غير ذلك. وقوله في (٢٢): ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً﴾ شاهدٌ على ذلك، باعتباره جمع بين (آمِنَة) و(مُطْمَئِنَّة).

وسادسًا: أنّ (آمِنًا) غالبًا جاء وصفًا لمكّة أو الحرم أو البيت، كما أنّ (أمين) جاء غالبًا مرتبطًا بالوحي والرّسالة، ومغزاهما واحد، وإن اختلفا في أنّ (آمِن) من الأَمْن، و(أمين) من الأمانة، وسنبحثه لاحقًا.

سابعًا: أنّ كلًّا من البلد والحرم وُصِفا به مرّتين (١٦) إلى (١٩)، وفيه إشعار بأنّه أُريد بهما شيء واحد، وهو الحرم، لأنّه أشمل، وهو المراد أيضًا في قوله (٢٠): ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾، دون الكعبة نفسها، وإن كان مرجع الضّمير في (دَخَلَهُ) إلى البيت في آية قبلها ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾، لأنّ المراد بالبيت الحرم أو البلد أو المسجد الحرام، بشهادة ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ فإنّ مقام إبراهيم يقع خارج البيت.

ثامنًا: جاء (آمِنًا) في تلك الآيات مفردًا منكّرًا منصوبًا دائمًا، وتعدّ وحدة التّعبير تركيزًا وتأكيدًا على المعنى، ليضرب به المثل، ثمّ ليعمّ كلّ أمن.

تاسعًا: أنّ الآيات (٢٣) و(٢٤) و(٢٦) و(٣١) جاءت بشأن أمن الآخرة، والآيتين (٣٠) و(٣٢) جاءتا بشأن الحرم، و(٢٥) و(٢٩) بشأن تأمين من يوسف لأبيه وإخوته، ومن الله لموسى، و(٢٧) و(٢٨) بشأن الأمم السّالفة توبيخًا لهم.

وهذا مايوضّح أنّ «الأمن» شامل لكلّ أنواعه، والشّمول والعموم ممّا لايتمّ الأمن إلّا بهما، وإلّا فسيبق شيء من الخوف. كما أنّ لفظ «الجمع» جاء نكرةً دائمًا، إلّا في قصّة موسى ﴿إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾، فهل فيه نكتة؟ علمًا أنّ التّنكير ـ سواء في المفرد والجمع ـ يعني الشّمول. ولعلّه من أجل أنّه في (٢٣) و(٢٤) خبر، وفي الباقي حال، والأصل في الخبر والحال التّنكير، بخلاف ماجاء في قصّة موسى، فإنّه وَعْدٌ بجعله من جملة الآمنين المعلوم حالهم.

عاشرًا: جاء «مأمن» في آية واحدة (٤٠): ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾، وهو اسم مكان، أي مكان الأمن، لكن لا كلّ مكان فيه الأمن، بل مكانه الّذي يحسّ هو فيه الأمن، وهو معنى (مَأْمَنَهُ). وجاء أيضًا (مَأْمُون) في آية واحدة (٤١): ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ﴾، أي لاأمن لهم، فهم خائفون منه، أو لايوثق ولايُطمأنّ به، فهو بمعنى الأمن، أو الوثوق، وكلاهما محتمل.

الحادي عشر: جاء لفظ (المُؤمِن) في الآية (٤٢)، وأنّه يعني ـ كما مرّ في النّصوص ـ واهب الأمن، أو الّذي أمن خلقه من ظلمه، أو الّذي آمن بنفسه قبل إيمان خلقه به، أو المصدّق الّذي يصدّق الصّادقين بما يقيم لهم من شواهد صدقهم، أو المُوفّي لحقوق عباده الّتي ائتمنوا عليها، أو الّذي ائتمن النّاس على أمانة قبلوها، إلى غير ذلك، وهو في الأُولَيَيْن من الأمن، وفي الأخيرتين من الأمانة، وفي الباقي من الإيمان. وقد قُرئ بالفتح (المؤمَن)، أي الّذي يؤمَن به، بحذف الجارّ، وهو أيضًا من الإيمان.

وكون (المُؤمِن) في الآية من الإيمان ـ وإن لايخلو من

لطف كما جاء في «ظلال القرآن» ـ وقد فسّره بقوله: واهب الأمن والإيمان: «لأنّه يشعر بقيمة الإيمان؛ حيث يلتقي فيه العبد بالله، ويتّصف منه بإحدى صفاته، فيرتفع إلى الملأ الأعلى بصفة الإيمان». إلّا أنّ السّياق يساعد معنى الأمن أو الاطمئنان والوثوق، قال تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِى لَاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ الحشر: ٢٣.

ففي الآية ثماني صفات لله تعالى: خمس منها تثبت بسياقها الأكيد الصّارم لله السّيطرة والقدرة المطلقة الّتي ربّما يخطر منها بالبال أنّه لامحالة سوف يظلم العباد، وهي الملك والمهيمن والعزيز والجبّار والمتكبّر. وجاءت أوصاف ثلاثة في الوسط، وهي القدّوس والمؤمن والسّلام، لتزيل هذه الخاطرة الخاطئة؛ حيث تصفه في سياق صارم أيضًا بالقدسيّة والأمن والسّلام.

وكلّ منها يرفض جانبًا من تلك الخاطرة، فالقدّوس ـ بصيغة المبالغة ـ يرفض الرّجس الخُلُقيّ الّذي يتّصف به الملوك، فيوجب القهر والتّسلّط والظّلم للرّعيّة. والسّلام بمعنى المبالغة ـ لكونه وصفًا بلفظ المصدر، مثل زيد عدل ـ يرفض أيّ قهر وغلبة وتَعَدٍّ على العباد. والمؤمن ـ من الأمن ـ يرفض أيّ فوضى تضادّ الأمن والطّمأنينة، كما يضمن بإطلاقه كلّ أمن للعباد، سواء في الدّنيا أو في الآخرة.

وإن شئت قلت: إنّ لفظ (المَلِكُ) يحمل السّامع على الخطَر في باله هذه الخاطرة، فأزاله الله بالأوصاف الثّلاثة، حتّى لايتوهّم السّامع أنّ الأوصاف الصّارمة الّتي جاءت في الذّيل من نوع مايصدر من الملوك الطّغاة.

فالبلاغة تقتضي أوّلًا: رفض السّوء عن مايتبادر من لفظ المَلِك، ومثله قوله في سورة الجمعة: ﴿الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾، كما وُصِفَ (الحقّ) في: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ طٰه: ١١٤، والمؤمنون: ١١، لنفس السّبب. وثانيًا: الفصل بينه وبين تلك الصّفات، لكي لايتوهّم أنّها من آثار المُلك، ومن قبيل فعل الطّغاة. فهو واهب كلّ أمن لكلّ نفس، بل لكلّ شيء، فلاأمن إلّا من عنده.

الثّاني عشر: قد وقعت لفظة «الأمن» ودلالته على الاطمئنان النّفسيّ في هذه المواقع:

أ ـ في مقابلة الخوف، كبديل له: ﴿وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

ب ـ في مقابلة الخوف، كحالة من حالات الظّروف الحياتيّة للإنسان: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النّساء: ٨٣.

ج ـ في مقابلة الخوف في تحديد من يحقّ له أن يكون آمنًا، ومن يحقّ أن ينزل الخوف به: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَاأَشْرَكْتُمْ وَلَاتَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * اَلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ الأنعام: ٨١، ٨٢.

د ـ الاطمئنان المطلق، سواء كان في مقابلة الخوف أم غيره: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا... * وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللهِ...﴾ البقرة: ١٢٥، ١٢٦.

هـ ـ في مقابل الغمّ: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ

أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ...﴾ آل عمران: ١٥٤، ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ...﴾ الأنفال: ١٠، ١١.

ونلاحظ في هذا القسم أنّ معنى «الاطمئنان» قد تولّد من لفظ جديد أيضًا، هو (أَمَنَة) الّذي لم يرد في القرآن إلّا في سياق النّعاس، في مقابلة القلق والأرق المسبّبين من الغمّ والهمّ، وقد سبق.

و ـ في مقابل الفزع: ﴿...وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ النّمل: ٨٩

ز ـ في وصفه، كصورة من صور نعيم الآخرة في مثل: ﴿...وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾ سبأ: ٣٧.

إنّ مراجعتنا لهذه النّقاط تبيّن لنا أنّ «الأمن» هو حالة اطمئنان نفسيّ وقلبيّ، وأنّه متعمّق ـ حين يقع ـ في أعماق وجدان الإنسان، ولذا تبلغ دلالته درجة من القوّة أنّها تستطيع أن تقف في مواجهة دلالات ألفاظ كثيرة؛ بحيث إنّ لفظة «الأمن» تسدّ الحالة النّقيضة للخوف بشتّى صوره، وللغمّ وللهمّ وللفزع، ثمّ تزيد على كلّ تلك الدّلالات، فتمتدّ لتشمل التّواجد المطلق غير المقتصر على المشاعر الإنسانيّة المضادّة للأمن؛ بحيث يطلق لفظ «الأمن» في: ﴿مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ البقرة: ١٢٥، و ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ البقرة: ١٢٦، إطلاقًا عامًّا، بلا تحديد الوجه النّقيض له، كما يُطلق على صورة من صور النّعيم الأُخرويّ، منّة من الله سبحانه وفضلًا.

ب ـ المحور الثّاني «الوثوق»، ومنه الأمانة:

أَمِنَ يأمَن:

١ـ ﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف: ٦٤

٢ـ ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ يوسف: ١١

٣ـ ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ آل عمران: ٧٥

٤ـ ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ آل عمران: ٧٥

الأمانة والأمانات:

٥ ـ ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ البقرة: ٢٨٣

٦ـ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ الأحزاب: ٧٢

٧ـ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨

٨ ـ ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧

٩ـ ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ المؤمنون: ٨، والمعارج: ٣٢

أمين:

١٠ـ ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ الأعراف: ٦٨

١١ـ ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ يوسف: ٥٤

١٢ـ ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ الشعراء: ١٠٧، ١٢٥، ١٤٣، ١٦٢، ١٧٨، والدّخان: ١٨

١٣ـ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الشّعراء: ١٩٣

١٤ـ ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ النّمل: ٣٩

١٥ـ ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ القصص: ٢٦

١٦ـ ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ الدّخان: ٥١

١٧ـ ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ التّكوير: ٢١

١٨ـ ﴿وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ التّين: ٣

١٩ـ ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧

يلاحظ أوّلًا: أنّ (الأمين) جاء في الآيتين (١٦و١٨) وصفًا للمكان، أي المكان المُطمئنّ، المؤمّن صاحبه، فهو من المعنى الأوّل. أو المكان الموثوق به، يحفظ من دخله، كما يحفظ الأمين مايؤتمن عليه، فيرجع إلى المعنى الثّاني.

وجاء وصفًا أيضًا للرّسل في الآيتين (١٠) و(١٢)، ولجبرئيل في الآية (١٣) و(١٧) على أصحّ القولين، والقول الآخر أنّه وصف للنّبيّ ﷺ، ولعفريت من الجنّ في (١٤)، ولموسى حين استأجره شعيب في (١٥)، وليوسف حين مكّنه فرعون في (١١)، وهما من الرّسل. والمناسبة في الكلّ ظاهرة، والرّسول أمين، باعتبار أنّه حمل الأمانة العامّة الّتي يحملها كلّ إنسان، وباعتبار أنّه المؤدّي للرّسالة الّتي ائتمنه الله عليها، فالأمين في عرف القرآن ـ سواء كان إنسانًا أم ملَكًا أم مكانًا ـ يرتبط بالله تعالى نوع ارتباط، فهو مصدر الأمن والسّلام، ومحور الوثوق والاطمئنان.

ثانيًا: أنّ الأمانات والعهد متقارنان في الرّعاية، فإنّ العهد من جملة الأمانات، كما في الآيتين المكّيّتين رقم (٩)، دعمًا لأُسس العقيدة والأخلاق الّتي تصدّرت السّور المكّيّة لإثباتها، وأمّا في الآيات المدنيّة، فجاءت الأمانة في التّكاليف المناسبة لما بعد الهجرة.

ثالثًا: جاءت «الأمانات» في الآية الأُولى من رقم (٩) وصفًا للمؤمنين، وفي الآية الثّانية منه وصفًا للمصلّين. وقد اقترنت فيهما بالخشوع في الصّلاة، والإعراض عن اللّغو، وأداء الزّكاة، وحفظ الفروج، والمحافظة على الصّلوات. وزاد في الثّانية الشّهادة العادلة، والخوف من عذاب الله، والتّصديق بيوم الدّين. وهذا يشعر بأنّ الأمانة لاتتحقّق إلّا في جوّ هذه الخصال، فلاترغّب في من لايتّصف بها، بل هذه الخصال نفسها من أكبر الأمانات الإلهيّة.

رابعًا: أنّ الأمانة تعمّ حقّ الله وحقّ النّاس، كما تعمّ المال وغيره، وعليه يحمل ماجاء في الرّوايات من تفسير الأمانة بالإيمان والصّلاة والولاية لآل البيت عليهم السلام.

خامسًا: أنّ معركة الآراء في آية الأمانة ـ حسب ماتقدّم في النّصوص ـ قابلة للحلّ، فإنّ سياقها التّكليف، وأنّ الإنسان ـ بما أُوتي ووُهب من بين الخلائق ـ يليق بالتّكليف، لماله من الشّعور والأعضاء، لكنّه لم يتحمّله لسوء اختياره، فصار ظلومًا جهولًا. وأمّا غيره من المخلوقات، فهي تأباه تكوينًا، فظلّت لاتكاد تحمل عليها التّكاليف، فلاتُلام على ذلك إذًا.

سادسًا: ويتلاصق لفظ الأمن والأمانة، فيؤدّيان أحيانًا بفعل واحد، وذلك هو أمِن. فكما تقول: أمِنَ فلانٌ،

أي وجد الأمن واستشعره، واطمأنّ به، واستكان إليه، وتقول: أمِنَ فلان فلانًا، أي ائتمنه؛ ومن ذلك قول يعقوب عليه السلام لأبنائه: ﴿هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰى اَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف: ٦٤، أي جعلت يوسف في أمن، فائتمنتكم عليه. وكلّ الفرق الوارد بين الموضعين أنّ «أمِنَ» من الأمان بمعنى الاطمئنان، فعل لازم، لايحتاج إلى مفعول، إلّا إذا كان بمعنى: جعل الأمن، كما مضى في ﴿اٰمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ و﴿اَنْ يَاْمَنُوكُمْ﴾ ﴿وَيَاْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾، وأنّ الفعل الدّالّ على الائتمان قد احتاج مفعولًا، فتعدّى إليه.

سابعًا: أنّ الأمانة في القرآن تقارن دائمًا شيئًا من الرّعاية والخيانة والأداء والائتمان والحمل ونحوها.

ثامنًا: أنّ الأمانات لها أهلها وبحسبها.

تاسعًا: أنّ خيانة أمانات النّاس تُعدّ خيانة لله وللرّسول أيضًا، كما في الآية (٨)، بل هي خيانة لهما أوّلًا قبل أن تكون خيانة للنّاس.

عاشرًا: موارد الأمانة في القرآن الكريم واحد، من هذه:

١ـ الشّخص: أي أن يؤتمن فرد أو جملة أفراد على شخص مّا، وذلك كما في قصّة يوسف عليه السلام، حيث ورد فيها (اَمِنْتُكُمْ)، (اٰمَنُكُمْ)، (تَاْمَنَّا).

٢ـ المال: كأن تأتمن إنسانًا على مقدار من المال، قلّ أو كثر، سمّي أمانة، لأنّه أمنت عليه؛ إذ أودعته عند مؤتمن وأمين ومأمون: ﴿وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ﴾ آل عمران: ٧٥.

٣ـ عموم الأشياء المودَعة: ﴿اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا﴾، ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾، ﴿لِاَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾.

٤ـ عموم الأشياء الّتي أودعها الله عند الإنسان وله، من المادّة والرّوح ومافي إطارهما: ﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ...﴾ الأحزاب: ٧٢. ولايصحّ أن تحصر الأمانة في هذه الآية الكريمة على شيء واحد محدّد، لعدم وجود قرينة دالّة على ذلك الشّيء الواحد، لذا نميل إلى اعتبارها عامّة، لتشمل كلّ ماأودعه الله في الخلق، من مادّة أو أفكار ومبادئ أو أرواح، وما إلى ذلك ممّا يخصّ الإنسان، وإن كان المتعيّن منها هو الدّين والتّكليف.

٥ ـ وصفًا لله باعتباره موفيًا حقوق عباده الّتي ائتمنوه عليها بحسن عملهم وتضحياتهم في سبيله، وكذا باعتباره قد ائتمن النّاس على أمانة قبلوها، وعليهم أن يؤدّوها إليه تعالى. هذا بناء على أنّ (الْمُؤْمِن) في آية الحشر يكون من الائتمان، دون الأمن أو الإيمان، كما سبق.

٦ـ قد يخون المرء الأمانة، فيفقد صفة الأمين والمؤتمن، ولكن توصيفها بالأمانة مستمرّ، وكذا توصيف صاحبها بالمؤتمن مستمرّ أيضًا. والأمانة الّتي عرضها سبحانه وتعالى على السّماوات والأرض والجبال، فأبين حملها، تظلّ أمانة، سواء أدّى الإنسان حقوقها، أم لا، ويظلّ وصفه تعالى بمؤتمن الإنسان عليها، لكنّ الإنسان الّذي يعقّها، ولايؤدّي حقّها، يفقد صفة الأمين عليها.

ج ـ المحور الثّالث: «الإيمان»:

١ـ وهو أوسع المحاور في مادّة «أمن»، فقد ورد في القرآن الكريم دالًّا على تعمّق الاطمئنان في نفس الإنسان نتيجة تعلّقه بالله سبحانه وتعالى.

ونتيجة هذا التّعمّق الاطمئنانيّ في النّفس اختلف معنى «الإيمان» عن معنى «الإسلام» لأنّ مجرّد نطق الشّهادتين كافٍ لاعتبار الإنسان مسلمًا، سواء حصل له الاطمئنان العميق الشّامل، أم لم يحصل، فإذا كان قد حصل له ذلك الاطمئنان، وتعمّق في أغوار شعوره، وصل إلى مرحلة الإيمان بفعل تلك الحالة والعمل على وفقها، أمّا إذا لم يتعمّق فيه ذلك الاطمئنان ـ وبغضّ النّظر عن الأسباب ـ سُمّي ذلك الإنسان مسلمًا فحسب.

وبالطّبع فإنّ ناتج الإيمان سيختلف عن ناتج الإسلام المجرّد، فذلك الأوّل ـ ونتيجة لحالة الاطمئنان المسيطرة على الشّعور ـ سيظهر في أعمال «المؤمن» وسلوكه وتصرّفاته جميعًا، من إقرار وعمل. فأمّا الثّاني، فله مصاديق معيّنة، لاتصل إلى دقّة مصاديق الإيمان.

على أنّ هذا لايعني أن يكتفي المرء بنطق الشّهادتين، ثمّ يَعُدُّ نفسه مسلمًا، ليرتكب من وراء ذلك مايرتكب ممّا يؤاخذه عليه التّشريع، بل أنّ الشّهادتين يجب أن تكونا مرحلة من مراحل السّعي وراء التّكامل الإنسانيّ، حتّى الوصول إلى مرحلة الإيمان، وماوراءها أيضًا.

٢ـ وبالنّظر لارتباط دلالة «الإيمان» بالخالق جلّ اسمه، كثُر في اللّفظ ومشتقّاته الاكتفاء بلفظ الفاعل، والاستغناء عن لفظ يوضّح موضع الإيمان، فلقد حفل القرآن بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ البقرة: ١٠٤، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ البقرة: ٨٢، ﴿وَأَنْجَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ النّمل: ٥٣، وأمثال ذلك ممّا لم يحدّد فيه جواب سؤال قد يطرأ على البال: بماذا آمنوا؟ وبمن؟ وبأيّ شيء؟ لأنّ القصد واضح، فلاإيمان بغير الله سبحانه وتعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر. ومالكتب والرّسل واليوم الآخر إلّا قضايا تتعلّق بجوهر الإيمان، وهو الإيمان به سبحانه وتعالى. وهذا أُسلوب دائم في القرآن مع لفظ الماضي (آمنوا)، فإذا استعمل المضارع، فطريق القرآن أن يحدّد موضع ذلك الإيمان غالبًا، وهو واحد من:

أـ الله سبحانه وتعالى ورسوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ الفتح: ١٣

ب ـ الاطمئنان إلى مايقوله الأنبياء والرّسل عليهم السلام: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ البقرة: ٥٥، ﴿أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ﴾ آل عمران: ١٨٣، ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ﴾ التّوبة: ٩٤.

ج ـ الاطمئنان إلى معجزات الأنبياء عليهم السلام: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ﴾ الإسراء: ٩٣.

د ـ بكتب الله جلّ وعزّ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ سبأ: ٣١.

هـ ـ الاطمئنان إلى شخصيّات المرسلين عليهم السلام: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ المؤمنون: ٤٧.

و ـ اليوم الآخر ومافي دلالته: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ الأنعام: ٩٢، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ﴾ سبأ: ٢١.

ز ـ آيات الله: ﴿وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ﴾ طه: ١٢٧، ﴿إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا﴾ النّمل: ٨١.

ح ـ لقاء ربّهم: ﴿لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام: ١٥٤.

ويأتي المضارع أيضًا بلاتعديد لموضع الايمان، بل يطلق اللّفظ إطلاقًا يفيد حصره بالله سبحانه وتعالى: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَايُؤْمِنُونَ﴾ يسٓ: ١٠، ﴿يَارَبِّ إِنَّ هٰؤُلَاءِ قَوْمٌ لَايُؤْمِنُونَ﴾ الزّخرف: ٨٨ وغيرها.

ومثل المضارع فعل الأمر، فقد يذكر معه موضع الإيمان ـ وهو الغالب ـ كقوله: ﴿أَنْ اٰمِنُوا بِاللهِ﴾ التّوبة: ٨٦، ﴿فَاٰمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ الأعراف: ١٥٨.

وقد لايذكر معه وهو: ﴿قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَاٰمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ النّساء: ١٧٠.

كما قد يذكره معه تلميحًا، وقد ورد ذلك في موضع واحد هو قوله: ﴿وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوا كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ﴾ البقرة: ١٣، حيث ﴿كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ﴾ تلميح إلى موضع الإيمان وماهيّته. ولك أن تجعل آية النّساء: ﴿قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ...﴾ من هذا القبيل بل هو أظهر.

فأمّا مع صيغة الاسم المجموع، فالأغلب عليه الإطلاق بلاتقييد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا اُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ المائدة: ٤٣، ﴿وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الأنعام: ٢٧، ﴿مَاهُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ الإسراء: ٨٢.

٣ـ ويقرب من الإيمان: الأيمان، جمع يمين، وهو أيضًا دالّ على الاطمئنان، فكأنّ المُقسِم والمُقسَم له يطمئنّان نفسيًّا إلى ذلك القسم ويصدّقانه، فيؤمنان به. وسندرس ذلك في مادّة «ي م ن».

٤ـ كما يقرب منه ـ أو يتفرّع على احتمال بعيد ـ لفظ «آمين» بعد الدّعاء، فقيل: إنّ معناه استجب، وكأنّ القائلين به إنّما قالوه ليطمئنّوا إلى أنّ دعاءهم سوف يستجاب إن شاء الله.

٥ ـ ومحور الايمان ـ كما قلنا ـ أكثر ماجاء في القرآن من هذه المادّة، في صيغ كثيرة، وأساليب مختلفة، فمنه «الايمان»، وقد تكرّر في القرآن منكّرًا ومعرّفًا باللّام، ومضافًا إلى الضّمير (٤٥) مرّة، وبكلّ مشتقّاته (٨١١) مرّة، وبنفس هذا العدد جاءت المعرفة والعلم، ومنه يُعلَم مدى العلاقة بين العلم والايمان. كما أنّ الايمان له علاقة وثيقة في القرآن بكثير من المفاهيم الإنسانيّة العُليا، وإليك البيان:

أ ـ الإيمان والقلب، وفيه (١٢) آية:

١ـ ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَايُؤْمِنُونَ﴾ البقرة: ٨٨

٢ـ ﴿قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ البقرة: ٢٦٠

٣ـ ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا اٰمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ المائدة: ٤١

٤ـ ﴿اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ﴾ الرّعد: ٢٨

٥ ـ ﴿فَالَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكِرَةٌ﴾ النّحل: ٢٢

٦ـ ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦

٧ـ ﴿فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾ الحجّ: ٥٤

٨ ـ ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ

اللهِ﴾ الحديد: ١٦

٩ـ ﴿وَلٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ٧

١٠ـ ﴿وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤

١١ـ ﴿أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢

١٢ـ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ التّغابن: ١١

ونظيرها ماينبئ عن العلاقة بين الهداية والقلب، أو الكفر والقلب، مثل:

﴿رَبَّنَا لَاتُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا﴾ آل عمران: ٨

﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ النّساء: ١٥٥

فتعلم منها أنّ محلّ الإيمان والاطمئنان والخشوع وذكر الله والإخبات وكتابة الإيمان والهداية والزّيغ والإكراه والكفر والطّبع هو القلب، كما يعلم منها مدى علاقة الإيمان بهذه الصّفات.

ب ـ الإيمان والعمل الصّالح:

جاء الإيمان مع «العمل الصّالح» في القرآن (٦٦) مرّة بأساليب شتّى:

آمَنَ (٩)، آمَنُوا (٤٨)، يُؤمِن (٢)، تؤمِن (٦)، مؤمنين (١)، وإليك نموذج لكلّ واحد:

١ـ ﴿مَنْ أٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ﴾ البقرة: ٦٢

٢ـ ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾ البقرة: ٢٥

٣ـ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ﴾ التّغابن: ٩

٤ـ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ النّساء: ١٢٤

٥ ـ ﴿وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ الكهف: ٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ «الإيمان» مطلق في الأكثر، غير متعلّق بشيء، وفي بعضها متعلّق بالله واليوم الآخر، وهو كثير، أو بالله فقط، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ الطّلاق: ١١. وفي آية واحدة ذكر معه الإيمان بما نُزّل على محمّد: ﴿وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاٰمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ محمّد: ٢.

كما قُيّد الإيمان في بعض الآيات بما نُزّل عليه وعلى من كان قبله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ البقرة: ٤.

وهذا الأخير هو المبيِّن للجميع، وأنّ الإيمان المقبول عند الله هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وبما نُزّل على محمّد وعلى من كان قبله من الأنبياء، كما جاء تفصيله في: ﴿وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...﴾ البقرة: ١٧٧، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥.

ثانيًا: أنّ العمل الصّالح في أكثر الآيات جاء بصيغة الجمع (الصّالحات)، وفي بعضها مفردًا (وَعَمِلَ صَالِحًا)، وفي بعضها بلفظ الفعل: ﴿فَمَنْ اٰمَنَ وَاَصْلَحَ فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الأنعام: ٤٨.

والمراد بالجميع كون المؤمن صالحًا مفطورًا على الصّلاح، بحيث صار ملكة له. وعليه فلايحمل (وَعَمِلَ صَالِحًا) على مسمّى العمل الصّالح بإرادة القلّة من النّكرة المفرد، بل يُحمل على الجنس، أي جنس عمله صالح.

ثالثًا: أنّ الجزاء في أكثر الآيات على مجرّد الإيمان والعمل الصّالح، وقد يلحق بهما وصف آخر كالتّوبة والتّقوى والتّواصي بالصّبر والحقّ والهداية والإحسان والإخبات ونحوها:

١ـ ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ مريم: ٦٠

٢ـ ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ الفرقان: ٧٠

٣ـ ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسٰى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ القصص: ٦٧

٤ـ ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى﴾ طٰه: ٨٢

٥ ـ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ المائدة: ٩٣

٦ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلٰى رَبِّهِمْ﴾ هود: ٢٣

٧ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٣

وفيها دلالة على أنّ هذه الأوصاف شرط في الجزاء على الإيمان والعمل الصّالح، أو أنّها ملازمة لهما، فلاتنفكّ عنهما خارجًا.

رابعًا: أنّ الإيمان والعمل الصّالح في الأكثر وصفان رديفان ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ وربّما جاء أحدهما قيدًا للآخر:

١ـ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ النّساء: ١٢٤

٢ـ ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ المؤمن: ٤٠

٣ـ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ النّحل: ٩٧

٤ـ ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ﴾ طٰه: ٧٥

خامسًا: أنّ من اتّصف بالإيمان والعمل الصّالح مطلق في الأكثر، وفي بعضها ـ وهي الثّلاث الأخيرة ـ مفسّر بـ(مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى)، وهي المفسّرة لغيرها، فالجميع تشمل الجنسين، ولاتخصّ الرّجال. وهذا ماصرّح به في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥، مترادفًا لسائر الصّفات المشتركة بين المؤمنين والمؤمنات.

سادسًا: جزاء الإيمان والعمل الصّالح في القرآن ألوان من النّعم الدّنيويّة والأُخرويّة، وهي الأكثر، أمّا الدّنيويّة فهي:

١ـ ﴿أَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ محمّد: ٢

٢ـ ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧

٣ـ ﴿لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ العنكبوت: ٩

٤ـ ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا﴾ مريم: ٩٦

٥ ـ ﴿هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٧

٦ـ ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ النّحل: ٩٧

٧ـ ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ النّور: ٥٥

٨ ـ ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ الشّورى: ٢٦

٩ـ ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا﴾ المائدة: ٩

١٠ـ ﴿وَقَلِيلٌ مَاهُمْ﴾ صٓ: ٢٤

وأمّا الأُخرويّة فهي:

١ـ ﴿وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ الفتح: ٥

٢ـ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَاَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة: ٩

٣ـ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَاَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ فاطر: ٧

٤ـ ﴿اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا حَسَنًا﴾ الكهف: ٢

٥ ـ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ الحجّ: ٥٠

٦ـ ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾ النّساء: ٥٧

٧ـ ﴿فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوٰى﴾ السّجدة: ١٩

٨ ـ ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا اَبَدًا﴾ النّساء: ٥٧

٩ـ ﴿فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ﴾ الرّوم: ١٥

١٠ـ ﴿فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ﴾ الشّورى: ٢٢

١١ـ ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ يونس: ٩

١٢ـ ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ العنكبوت: ٥٨

١٣ـ ﴿طُوبٰى لَهُمْ وَحُسْنُ مَاٰبٍ﴾ الرّعد: ٢٩

١٤ـ ﴿لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ﴾ سبأ: ٣٧

١٥ـ ﴿ثَوَابُ اللّٰهِ خَيْرٌ﴾ القصص: ٨٠

١٦ـ ﴿فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾ الجاثية: ٣٠

١٧ـ ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الرّوم: ٤٥

١٨ـ ﴿فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ الأنبياء: ٩٤

١٩ـ ﴿اِنَّا لَانُضِيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا﴾ الكهف: ٣٠

٢٠ـ ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا﴾ طٰهٰ: ١١٢

٢١ـ ﴿وَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: ٦٢

٢٢ـ ﴿لَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ فصّلت: ٨

٢٣ـ ﴿لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلٰى﴾ طٰهٰ: ٧٥

وبذلك جمع الله لهم خير الدّنيا والآخرة، فالإيمان والعمل الصّالح هما محور السّعادة وملاك الصّلاح في الدّارين.

ج ـ الإيمان والتّقوى:

العلاقة الواضحة والاتّصال الوثيق بين الإيمان والتّقوى لايكاد يخفى على من يتلو القرآن الكريم، والآيات في ذلك لها أساليب شتّى، أهمّها ثلاثة:

١ـ آيات تأمر المؤمنين بالتّقوى، مثل:

١ـ ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ آل عمران: ١٠٢

٢ـ ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوا مَابَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا﴾ البقرة: ٢٧٨

٣ـ ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوا اِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ المائدة: ٣٥

٤ـ ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ التّوبة: ١١٩

٥ ـ ﴿يَااَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ

فُرْقَانًا﴾ الأنفال: ٢٩

٦ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ الأحزاب: ٧٠

٧ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ﴾ الحجرات: ١

٨ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَاقَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ الحشر: ١٨

٩ـ ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ الزّمر: ١٠

١٠ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ﴾ الحديد: ٢٨

٢ـ آيات تردف الإيمان بالتّقوى، مثل:

١ـ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ﴾ البقرة: ١٠٣

٢ـ ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ الأعراف: ٩٦

٣ـ ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ المائدة: ٦٥

٤ـ ﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران: ١٧٩

٥ ـ ﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ محمّد: ٣٦

٦ـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يونس: ٦٣

٧ـ ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يوسف: ٥٧

٨ ـ ﴿وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ فصّلت: ١٨

٣ـ آيات تجعل التّقوى شرط الإيمان، مثل:

١ـ ﴿وَاتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ المائدة: ٥٧

٢ـ ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ المائدة: ٨٨

٣ـ ﴿قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ المائدة: ١١٢

ويفهم جليًّا من جميع الأصناف الثّلاثة أنّ التّقوى شيء غير الإيمان، ومن الصّنف الأخير أنّها من كمال الإيمان، وأنّ الإيمان الصّادق لاينفكّ عن التّقوى، ولاريب أنّ التّقوى كالإيمان أمر قلبيّ، إلّا أنّها تفارقه في أنّها الحالة النّفسيّة الّتي تبعث على العمل والطّاعة والاجتناب عن المعصية، وهي كالمقدّمة للعمل، وإن شئت فقل: إنّ التقوى هي البُعد العمليّ للإيمان، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ الحشر: ١٨، وتمام الكلام في «وق ي».

د ـ الإيمان والسّكينة:

١ـ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الفتح: ٤

٢ـ ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ الفتح: ١٨

٣ـ ﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح: ٢٦

٤ـ ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة: ٢٦

والسّكينة: من السّكون، وهي الطّمأنينة، والإيمان يورث الأمن والاطمئنان، بل هو نفس الأمن القلبيّ.

هـ ـ الإيمان والهداية:

يفصح القرآن صراحة بالعلاقة بين الإيمان والهداية أيضًا. وليس هناك شكّ في أنّ المراد بالهداية هي الهداية القلبيّة الّتي هي نور ساطع على القلب. فهي أيضًا من كمال الإيمان والبعد النّفسيّ له، كما كانت التّقوى هي البعد العمليّ للإيمان، ولهذا القسم من الآيات أساليب مختلفة أيضًا:

١ـ مايدلّ على أنّ الله يهدي المؤمن أو لايهدي المؤمن:

١ـ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ التّغابن: ١١

٢ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ يونس: ٩

٣ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاٰيَاتِ اللهِ لَايَهْدِيهِمُ اللهُ﴾ النّحل: ١٠٤

٤ـ ﴿وَإِنَّ اللهَ لَهَادِ الَّذِينَ اٰمَنُوا اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ الحجّ: ٥٤

٥ ـ ﴿اِنَّهُمْ فِتْيَةٌ اٰمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ الكهف: ١٣

٢ـ مايدلّ على أنّ الإيمان هو الهداية أو مستلزم لها:

١ـ ﴿وَمَامَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا اِذْ جَاءَهُمُ الْهُدٰى﴾ الإسراء: ٩٤

٢ـ ﴿اُولٰئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ الأنعام: ٨٢

٣ـ ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰيكُمْ لِلْاِيمَانِ﴾ الحجرات: ١٧

٤ـ ﴿وَاِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى﴾ طٰه: ٨٢

٥ ـ ﴿فَاِنْ اٰمَنُوا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ البقرة: ١٣٧

٦ـ ﴿فَاِنْ اَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ آل عمران: ٢٠

٣ـ مايدلّ على أنّ القرآن هدًى للمؤمنين:

١ـ ﴿هُدًى وَبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٩٧، والنّمل: ٢

٢ـ ﴿هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يونس: ٥٧

٣ـ ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يوسف: ١١١، والنّحل: ٦٤، والأعراف: ٥٢، ٢٠٣

٤ـ ﴿هُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ بدل (المؤمنين) النّحل: ٨٩

٥ ـ ﴿لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ النّحل: ١٠٢

٦ـ ﴿وَاِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ النّمل: ٧٧

٧ـ ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ فصّلت: ٤٤

وهذا نظير ماجاء مخبرًا بأنّ القرآن ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، وهو كثير.

و ـ الإيمان والعلم:

العلم والإيمان في كتاب الله توأمان، ووليدان متعانقان، وحليفان لايختلفان، بل رضيعان من ثدي واحد، فحيث كان العلم، فهناك يوجد الإيمان.

والتّأمّل في آيات العلم يظهر أنّ العلم كالدّليل على الإيمان أو كالثّمرة له، وأنّ الّذين لايؤمنون أكثرهم لايعلمون، أو لايعقلون، وإليك طائفة من الآيات:

١ـ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اٰمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ

عِنْدِ رَبِّنَا﴾ آل عمران: ٧

٢ـ ﴿لٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ النّساء: ١٦٢

٣ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ الرّوم: ٥٦

٤ـ ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١

٥ـ ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾ سبأ: ٦

٦ـ ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ آل عمران: ١٨

٧ـ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فاطر: ٢٨

٨ـ ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ البقرة: ٢٨٢

ز ـ الإيمان وخوف الله والتّوكّل عليه:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الأنفال: ٢

ح ـ الإيمان والتّسليم:

﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٢٢

ط ـ الإيمان والأمن والاطمئنان:

١ـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ الأنعام: ٨٢

٢ـ ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النّحل: ١٠٦

ي ـ الإيمان والصّبر:

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ﴾ البقرة: ١٥٣

٢ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٣

ك ـ الإيمان والخير:

﴿لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ الأنعام: ١٥٨

تلك هي آيات شتّى تدعم الإيمان بخصال الخير، وتدلّ على أنّ «الإيمان» هو منبع الفضيلة والخير والكرم. كما أنّ «الإيمان» في كتاب الله يضادّ الكفر والفسق والظّلم والطّغيان وسائر خصال الشّرّ، وإليك التّفصيل:

١ـ الإيمان والكفر:

جاء ذكر الإيمان مع الكفر في آيات كثيرة، لها أساليب مختلفة، نكتفي بذكر نموذج من كلّ واحد من تلك الأساليب.

منها التّقابل بين الكفر والإيمان في أُمور شتّى وهي الأكثر:

١ـ ﴿وَلٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ البقرة: ٢٥٣

٢ـ ﴿فَآمَنَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ﴾ الصّفّ: ١٤

٣ـ ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ البقرة: ٢١٢

٤ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾ آل عمران: ١٥٦

٥ـ ﴿وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾ النّساء: ٥١

٦ـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾ النّساء: ٧٦

٧ـ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلًا﴾ البقرة: ٢٦

٨ ـ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ التّغابن: ٢

٩ـ ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ النّساء: ١٤١

١٠ـ ﴿لَاتَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّساء: ١٤٤

١١ـ ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّساء: ١٣٩

١٢ـ ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ آل عمران: ١٤١

١٣ـ ﴿لَايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ٢٨

١٤ـ ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا﴾ مريم: ٧٣

١٥ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا﴾ العنكبوت: ١٢

١٦ـ ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ أَطْعَمَهُ﴾ يٰس: ٤٧

١٧ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَاسَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ الأحقاف: ١١

١٨ـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ محمّد: ١، ٢

١٩ـ ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَامَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ محمّد: ١١

٢٠ـ ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ محمّد: ٣

٢١ـ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩

٢٢ـ ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ المائدة: ٥٤

ويلاحظ أوّلًا: أنّ الإيمان والكفر مفهومان شرعيّان، وقع التّقابل بينهما في الشّريعة، وفي عرف الفقهاء والمتكلّمين تبعًا للقرآن. فالإيمان هو التّصديق بالدّين، والكفر إنكاره. وإذا اصطلحنا في الإيمان على معانٍ أو على أقسام له، فسيقابله الكفر بتلك المعاني والأقسام، هذا ممّا لايتداعى إليه شكّ، أو يثار حوله سؤال.

إنّما السّؤال الّذي يطرح نفسه هنا هو: ماوجه التّقابل بالمعنى اللّغويّ بينهما، حتّى قابل بينهما القرآن في مااصطلح عليه؟ إنّ الإيمان ـ كما قلنا ـ من الأمن، والكفر في اللّغة: الرّدّ والتّغطية، ولهذا يوصف به اللّيل، لستره الأشياء بظلامه. ووُصف به الزّارع؛ لستره البذور في الأرض. وكفر النّعمة، وكفرانها عبارة عن سترها بترك الشّكر، فليس هناك تقابل بينهما في صميم معناهما اللّغويّ، إلّا أن نُقنع أنفسنا بأن نقول: الإيمان في اللّغة: التّصديق، والكفر: الإنكار، ثمّ انتقل هذا التّقابل اللّغويّ

إلى المعنى الشّرعيّ، وهو التّصديق بالدّين أو إنكاره.

أو يقال: التّصديق بالله يحمل في ذاته أمنًا واطمئنانًا ورضًى نفسيًّا، وإنكاره يحمل اضطرابًا نفسيًّا وجهدًا وعناءً. فالمؤمن مطمئنّ نفسًا، راضٍ، وآمن روحًا، والكافر يبطن في نفسه قلقًا وعنادًا وخوفًا.

أو يقال: الكفر: ستر الحقّ، ويلازمه الجحود والإنكار، والإيمان: هو الأمن والاطمئنان بالحقّ، ويلازمه التّسليم له والتّصديق به وإظهاره، فالإيمان والكفر متقابلان بما يعتورهما من المعاني النّفسيّة.

ثانيًا: أنّ الآيات ـ سواء ما أتينا بها وما لم نأت بها ـ كما قابلت بين الإيمان والكفر، كذلك قابلت بين المؤمن والكافر وبين المؤمنين والكافرين وبين أولياء الله وأولياء الشّيطان. كما قابلت إضلال الأعمال بإصلاح البال، واتّباع الباطل واتّباع الحقّ، والقتال في سبيل الله بالقتال في سبيل الطّاغوت، والذّلّة على المؤمنين بالعزّة على الكافرين، وإخراج المؤمنين من الظّلمات بإخراج الكافرين من النّور، وإدخال الجنّة بإدخال النّار، وغفران الذّنوب بالعذاب الأليم، إلى غير ذلك من آثار الكفر والإيمان. فلكلّ من «الإيمان» و«الكفر» في القرآن أهل وأولياء وأئمّة وأتباع، والفريقان متقابلان في كلّ الأعمال والخصال، وفي المسيرة والمآل. حتّى إنّ الموازنة بين أنواع العقوبة والمثوبة، وما آتى الله المؤمنين من النّعم، وما ينكل بالكافرين من النّقم، قد أُخذت بعين الاعتبار بالضّبط في آيات الإنذار والتّبشير، لاحظ «ن ذ ر» و«ب ش ر» فستوفّيك البحث فيها إن شاء الله تعالى.

ثالثًا: والعجب العجاب من المناسبة الصّريحة بين هذا التّقابل الشّامل و بين التّناسق العدديّ بينهما، فيما يلي:

الكفر: ١٧ مرّة	الإيمان: ١٧ مرّة
كفرًا: ٨ مرّات	إيمانًا: ٧ مرّات
المجموع: ٢٥ مرّة	إيمان: ١ مرّة
	المجموع: ٢٥ مرّة

مشتقّات الإيمان: ٨١١ مرّة

مشتقّات الكفر: ٥٠٦ مرّات

مشتقّات مترادفات الكفر: ١٩١ مرّة

مشتقّات الكفر ومترادفاته: ٦٩٧ مرّة

فارق الكفر عن الإيمان: ١١٤ مرّة وهو عدد سور القرآن الكريم.

٢ـ الكفر بعد الإيمان:

١ـ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النّحل: ١٠٦

٢ـ ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ النّور: ٥٥

٣ـ ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ التّوبة: ٦٦

٤ـ ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ آل عمران: ٨٦

٥ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ النّساء: ١٣٧

٦ـ ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ بدل «إيمانهم» ﴿...يُعَذِّبْهُمُ اللهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا

﴿وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾
التوبة: ٧٤

٧ـ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ المنافقون: ٣

٨ ـ ﴿وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ البقرة: ١٠٨

٩ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا﴾ آل عمران: ١٧٧

١٠ـ ﴿يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾
آل عمران: ١٠٠

١١ـ ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾ البقرة: ١٠٩

يلاحظ أوّلًا: أنّ من كفر بعد الإيمان فسيقتصّ الله منه بأنواع العقوبة: عليهم غضب، ولهم عذاب عظيم، لايقبل اعتذارهم ولاتوبتهم، ولن يغفر لهم، وطُبع على قلوبهم، فلايهديهم الله، ولايفقهون، وقد ضلّوا السّبيل، ولن يضرّوا الله، وأنّهم فاسقون، يعذّبهم في الدّنيا والآخرة، ليس لهم وليّ ولانصير.

ثانيًا: مع وحدة مغزى هذه الآيات، فإنّ أساليبها تختلف لفظًا ومعنًى:

الكفر بعد الإيمان، كلمة الكفر بعد الإسلام، تبدّل الكفر بالإيمان، اشتراء الكفر بالإيمان، فينبغي وضعها في الميزان وبيان أسرارها.

ثالثًا: تكرّر الكفر بعد الإيمان مرّتين في آية النّساء، وهما أشدّ لهجة في هذا الموضوع، ولاسيّما أنّها قد جاء في آخرها: ﴿ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾

رابعًا: في الآيتين الأخيرتين إعلام للمؤمنين بأنّ الكفّار يتمنّون لو يردّونهم كفّارًا، فليأخذوا حذرهم. وهذا السّياق جاء في قوله: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ النّساء: ٨٩

٣ـ استحباب الكفر على الإيمان:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾ التوبة: ٢٣

إنّ استحباب الكفر على الإيمان غير الكفر بعد الإيمان، وإنّما هو ترجيح الكفر عليه قلبًا، مع إظهاره لفظًا، فهو نوع من النّفاق. وقد جاء القرآن بهذه الصّيغة في تفضيل الدّنيا على الآخرة، والعمى على الهدى، وهذا مايوضّح السّبب في استحباب الكفر على الإيمان:

١ـ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾ النّحل: ١٠٧

٢ـ ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾ إبراهيم: ٣

٣ـ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ فصّلت: ١٧

٤ـ الكفر بالإيمان:

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ المائدة: ٥

وهذا السّياق الوحيد في القرآن ربّما يعدّ أبلغ بيان للإباء، وعدم الإقبال على الإيمان، ويقرب منه قوله: ﴿إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ المؤمن: ١٠

٥ ـ التّردّد بين الإيمان والكفر:

﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ

﴿بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ آل عمران: ١٦٧

وهذا السّياق الوحيد في القرآن أيضًا ورد في شأن قوم من المنافقين الّذين قالوا: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ آل عمران: ١٦٧

وهو يصدق على كثير من المؤمنين الّذين يتفوّهون بقول الكافرين، أو يعملون بعملهم، فيكفرون من حيث لايعلمون.

٦ـ تحبيب الإيمان وتكريه الكفر:

﴿وَلٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ الحجرات: ٧

وهذا نوع آخر من التّقابل بين الإيمان والكفر، بأنّ الله حبّب الإيمان وزيّنه في قلوب المؤمنين، وكرّه الكفر في قلوب الكافرين. والتّعبير بـ(اِلَيْكُم) في الموردين يفصح عن اقتراب الإيمان والكفر تدريجًا إلى هؤلاء وأُولئك، حتّى يرسخ الإيمان والكفر في قلوب كلّ من الفريقين، ويشعر بأنّ حبّ الإيمان آية صدقه ورسوخه عند المؤمنين، كما أنّ كراهة الإيمان وحبّ الكفر آية رسوخه عند الكافرين.

٧ـ زيادة الإيمان والكفر:

وهذا نوع آخر من تقابل الإيمان والكفر في القرآن، وهو مادلّ على أنّهما يقبلان الزّيادة والنّقص، والقبض والبسط، فلهما مراتب ودرجات، والنّاس موزّعون بينهما، كما أنّهم موزّعون بين أصل الكفر والإيمان، والأمر كلّه بيد الله، وللعبد السّعي والطّلب فحسب.

أـ زيادة الإيمان:

١ـ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ الفتح: ٤

٢ـ ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الأنفال: ٢

٣ـ ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التّوبة: ١٢٤، ١٢٥

٤ـ ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ آل عمران: ١٧٣

٥ ـ ﴿وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٢٢

٦ـ ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا...وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلًا﴾ المدّثّر: ٣١

ب ـ زيادة الكفر:

١ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ آل عمران: ٩٠

٢ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا﴾ النّساء: ١٣٧

٣ـ ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ التّوبة: ٣٧

يلاحظ أوّلًا: أنّ زيادة الإيمان تزيد على زيادة الكفر بنسبة ٤ ـ ٦.

ثانيًا: أنّ زيادة الكفر في الآيات الثّلاث الأُولى جاءت فيمن آمنوا ثمّ كفروا.

ثالثًا: زيادة الإيمان في آيتي الفتح والتّوبة جاءت مع إيمانهم، وهذا صريح في أنّهم كانوا مؤمنين، وفي غيرهما

إيماء إلى ذلك.

رابعًا: في آيتي التّوبة والمدّثّر تقابل في نفس الآية بين زيادة الإيمان والكفر وجهًا لوجه.

خامسًا: كما جاءت زيادة الإيمان والكفر في القرآن، جاءت زيادة مايلازمهما.

فمن ملازمات الإيمان:

التّسليم: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هٰذَا مَاوَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَمَازَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٢٢

الهداية: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ اٰمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ الكهف: ١٣

ومن ملازمات الكفر:

الرّجس: ﴿وَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا اِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التّوبة: ١٢٥

المرض: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ البقرة: ١٠

سادسًا: جاءت زيادة الإيمان والكفر في الفريقين مترتّبة على نزول القرآن في (٢) و(٣) و(٦).

٨ ـ الإيمان والفسق:

كما قابل القرآن بين الإيمان والكفر، قابل بين الإيمان والفسق:

١ـ ﴿اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَايَسْتَوُونَ﴾ السّجدة: ١٨

٢ـ ﴿مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: ١١٠

٣ـ ﴿قُلْ يَااَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاللهِ وَمَااُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَااُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَاَنَّ اَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ المائدة: ٥٩

٤ـ ﴿فَاٰتَيْنَا الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْهُمْ اَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ الحديد: ٢٧

٥ ـ ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْاِيمَانِ﴾ الحجرات: ١١

وكذلك قابل بين الهداية والفسق، ولازم بين الكفر والفسق:

٦ـ ﴿فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ الحديد: ٢٦

٧ـ ﴿وَمَايَكْفُرُ بِهَا اِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ البقرة: ٩٩

٨ ـ ﴿اِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ التّوبة: ٨٤

٩ـ ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ النّور: ٥٥

١٠ـ ﴿فِي تِسْعِ اٰيَاتٍ اِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ اِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ النّمل: ١٢

ويلاحظ: أنّ الفسق هو الخروج عن الطّريق، والكفر كذلك. والفرق بينهما أنّ الكفر ينصرف في الأكثر إلى الانحراف في العقيدة، والفسق إلى الانحراف في العمل. وبتعبير آخر، الكفر هو الجانب العقائديّ، والفسق هو الجانب العمليّ لما هو ضدّ الإيمان، وأنّ الملازمة بينهما، وكذلك المقابلة بينهما من جهة، وبين الإيمان والهداية من جهة أُخرى، يبدو أمرًا ضروريًّا في منطق القرآن، والتّفصيل في «ف س ق».

ل ـ عدم الإيمان والفساد:

وقد لازم القرآن بين الفساد وعدم الإيمان والكفر وما بمعناهما، ومعلوم أنّ الفساد والإفساد يضادّان الإيمان بالله، والإصلاح هو مقتضى الإيمان:

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ يونس: ٤٠

﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ صٓ: ٢٨

م ـ الإيمان متعدّيًا باللّام:

جاء الإيمان ومشتقّاته متعدّيًا بالباء في أكثر الآيات، ومعناه التّصديق والإذعان والاعتراف، وجاء متعدّيًا باللّام في آيات، فاختلفت الآراء في معناها، وهي:

١ـ ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ العنكبوت: ٢٦

٢ـ ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

التّوبة: ٦١

٣ـ ﴿قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ التّوبة: ٩٤

٤ـ ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ﴾ يونس: ٨٣

٥ ـ ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ البقرة: ٧٥

٦ـ ﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ الدّخان: ٢١

٧ـ ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ﴾ الإسراء: ٩٣

٨ـ ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ الإسراء: ٩٠

٩ـ ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ﴾ آل عمران: ١٨٣

١٠ـ ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف: ١٣٢

١١ـ ﴿فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ المؤمنون: ٤٧

١٢ـ ﴿وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ يونس: ٧٨

١٣ـ ﴿يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾

البقرة: ٥٥

١٤ـ ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾

آل عمران: ٧٣

١٥ـ ﴿لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾

الأعراف: ١٣٤

١٦ـ ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾

طٰهٰ: ٧١، والشّعراء: ٤٩

١٧ـ ﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾

الشّعراء: ١١١

١٨ـ ﴿قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ هود: ٥٣

يلاحظ أوّلًا: أنّ الخمس الأُولى خطاب من الله، والسّادسة خطاب من موسى، والسّابعة والثّامنة، قول المشركين للنّبيّ ﷺ، والتّاسعة ومايليها قول اليهود أو أهل الكتاب أو فرعون وقومه لموسى وهارون، والسّادسة عشرة قول فرعون للسّحرة، والسّابعة عشرة قول قوم نوح له، والثّامنة عشرة قول قوم لوط.

ومــن ذلك يـعلم أنّ اسـتعمال «اللّام» لايخـتصّ بالكفّار، حتّى يدلّ عـلى شيء فـارق بـينهم وبـين الله والرّسول.

وثانيًا: أنّ الأُولَيين فقط جاءت في الإثبات مدحًا، والباقية جاء أكثرها ذمًّا في سياق النّفي، أو الاسـتفهام والشّرط الرّاجعين إلى النّفي، فالغالب على التّعدية بلام النّفي الذّمّ والتّوبيخ.

وثالثًا: لم يجتمع الباء واللّام بعد «الإيمان» في آيـة سوى الثّانية، فهي تُعدّ مفتاح البحث، والفارق بين الباء واللّام؛ وذلك أنّ النّبيّ كان يداري النّاس، فـلم يـنكر قولهم وخبرهم، ويـصدّقهم جـميعًا في الظّـاهر، فـقال المنافقون: (هُوَ أُذُنٌ)، أي يسمع ويصدّق ويقبل قول كلّ أحد، ولايتبيّن منه أنّه صِدقٌ أو كِذبٌ، فقال الله له: ﴿هُوَ أُذُنٌ قلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِـاللهِ وَيُـؤْمِنُ لِـلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ التّوبة: ٦١. أي أنّ سماعـه هذا من دون تبيّن خير ورحمة للمؤمنين، فإنّه يؤمن بالله، ولايحيد عن سبيله، فلايقبل ولايرضى عن تلك الأقوال إلّا مايوافق مرضاة الله، أو أنّه يثق ويطمئنّ بـالله أنّـه يؤمنه ويعصمه من خطر تلك الأقوال. هذا مـن جـهة، ومن جهة أُخرى يؤمن للمؤمنين، أي يظهر الوثوق بهم، ولاينظر إليهم نظر من يشكّ في إيمانهم، فهذا مصلحة لهم ورحمة وليس معناه التّسليم والاتّباع لهم؛ إذ ليس فيهما خير دائمًا. فالإيمان بالله إمّـا بـمعناه المـعروف، أو بـمعنى الوثوق به. أمّا الإيمان للمؤمنين، فمعناه إظـهار مـاهو في صالحهم وقبول قولهم ظاهرًا، فاللّام للنّفع، هذا مايخطر بالبال.

رابعًا: أمّا المفسّرون، فقد مرّت آراؤهم بهذه الآية وغيرها من الآيات في النّصوص، وجملتها تـرجـع إلى وجوه:

الأوّل: أنّ الإيمان يتعدّى بنفسه، وأنّ البـاء واللّام زائدتان.

الثّاني: أنّ الباء واللّام متقاربتان، والإيمان يـتعدّى بهما معًا، بلافارق بينهما.

الثّالث: أنّ الإيمان له بمعنى من أجله، فاللّام للتّعليل دون التّعدية، بخلاف الباء، فإنّه للتّعدية.

الرّابع: أنّ اللّام للاتّباع والتّسليم أو يتضمّنهما، أي فيه معنى التّصديق والاتّباع معًا، ولاسيّما في مثل قـول: ﴿آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾، والباء للتّصديق فقط.

الخامس: الباء للإيمان ضدّ الكفر، واللّام للتّصديق والاعتراف، وهو قول الطّبْرِسيّ وأبي حيّان.

السّادس: الباء للإيمان ضدّ الكفر، واللّام يـتضمّن الميل والائتمان والجنوح.

السّابع ـ وهو قول الزّمَخْشَريّ ـ: أنّ اللّام في كتاب الله لغير الله. وقال أبوحيّان: إنّه كذلك في الأكثر. ولكنّهما لم يبيّنا وجه مجيء اللّام لغير الله، سوى أنّ الزّمَخْشَريّ حمله في آية «الأُذُن» على التّسليم والاتّباع للمؤمنين.

والحقّ أنّ متعلّق اللّام في جميع الآيات غير الله ـ كما قاله الزّمَخْشَريّ ـ وليس الله في واحدة منها. ومثله ينبغي أن يكون فيه سرّ، ولايخطر بالبال سوى أنّه بمعنى الاتّباع والتّسليم، أو الميل والجنوح، أو الوثوق والاطمئنان، وهو متعيّن في آية «الأُذُن»؛ إذ لامعنى لاتّباع النّبيّ وتسليمه وجنوحه للمؤمنين، بل ولاوثوقه بكلامهم، سوى إظهار

الثّقة بهم، مداراة لهم، وتأليفًا لقلوبهم، وبهذا فسّرنا الآية. كما لامعنى للإيمان بالله سوى الإذعان له ولصفاته. وشاركه في هذا الأنبياء والرّسل والملائكة ونحوهم، ولكنّ مجرّد ذلك لايكون وجهًا فارقًا مقنعًا لنا. فينبغي الفحص عن وجه آخر.

خامسًا: بحثوا في وجه الفرق بين آيتين تحملان قول فرعون توبيخًا وتهديدًا لقومه، حيث جاء في إحداهما ﴿آمَنْتُمْ لَهُ﴾، وفي الأُخرى ﴿آمَنْتُمْ بِهِ﴾، ثمّ إظهار اسم فرعون في إحداهما، وإضماره في الأُخرى، والقصّة واحدة، والسّياق واحد:

﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ اَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾

طٰه: ٧١، والشّعراء: ٤٩

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ اَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾

الأعراف: ١٢٣

فأُجيب عن وجه الإظهار بأنّ لفظ (فرعون) لاتفصل بينه وبين ضميره فاصلة طويلة في طٰه، والشّعراء، بخلاف الأعراف، فقد فصلت بينهما عشر آيات، فكرّر الاسم لرفع الإبهام.

وعن وجه الفرق بالباء واللّام، أنّ الضّمير في (بِهِ) يرجع إلى ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وفي (لَهُ) إلى (موسى)، فالآيتان جاريتان على عرف القرآن من الإيمان بالله والإيمان لغير الله، فالأوّل بمعنى الإيمان ضدّ الكفر، والثّاني للاتّباع، أو بمعنى من أجل. وهذا الوجه لاضير فيه، سوى التّفريق في معنى الآيات، وهذا لايتناسب مع حوادث القصّة ووحدة السّياق.

ولو جعلنا هذه الآيات تأييدًا لقول من قال بعدم الفرق بين الباء واللّام في الجميع، لما كان بعيدًا عن الصّواب.

ن ـ آيات آمن معه:

جاء «الإيمان» في الآيات متلوًّا بكلمة «مع» الظّرفيّة:

١ـ ﴿حَتّٰى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتٰى نَصْرُ اللهِ﴾ البقرة: ٢١٤

٢ـ ﴿لٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ﴾ التّوبة: ٨٨

٣ـ ﴿يَوْمَ لَايُخْزِى اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ التّحريم: ٨

٤ـ ﴿فَلَمَّا جَاءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا﴾ هود: ٦٦

٥ـ ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا﴾ الأعراف: ٨٨

٦ـ ﴿قَالُوا اقْتُلُوا اَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ المؤمن: ٢٥

٧ـ ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَاطَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ البقرة: ٢٤٩

ويلاحظ أوّلًا: أنّ كلّها في وصف المخلّص من أتباع الرّسل، فالأُولى جاءت في وصف من كان مع الرّسل مطلقًا، والثّانية والثّالثة في وصف من كان مع النّبيّ ﷺ، والرّابعة من كان مع صالح، والخامسة من كان مع شُعيب، والسّادسة من كان مع موسى، والسّابعة من كان مع طالوت.

وثانيًا: أنّ السّياق في الجميع يشعر بوجود نحو من الاختصاص والالتزام والإخلاص والصّحبة بين المؤمنين والرّسل؛ فالّذين آمنوا معهم أقرب إليهم ممّن

آمنوا بهم، فتدلّ (مع) على الاتّباع الدّائم، مهما كانت الظّروف والضّغوط. فمثلًا لاحظ قوله تعالى في وصف من كان مع النّبيّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾، وهذا ـ أي الجهاد بالمال والنّفس ـ منتهى درجة وقوفهم إلى جانب النّبيّ ﷺ في البأساء والضّرّاء. وقد صرّح بما دلّ على ذلك بصورة عاطفيّة، فهم رحماء بينهم، أشدّاء على الكفّار، يتحلّون بسمات قدسيّة: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَيهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ...﴾ الفتح: ٢٩.

س ـ جاء في الخطاب بلفظ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في القرآن «٩٢» مرّة وبلفظ ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ نحوه «٥٨» مرّة والبحث فيه مستوفى موكول إلى كلمة «أيّ» إلّا أنّه يجب التّنبيه هنا على نكات:

الأُولى: أنّ الباحثين في علوم القرآن قالوا: إنّ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ خاصّ بالسّور المدنيّة ولم يستثنوا شيئًا منه، و﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ خاصّ بالسّور المكّيّة واستثنوا منه سبع آيات جاءت في السّور المدنيّة وذكروا لذلك كلّه أسبابًا ومناسبات والتّحقيق في المدخل في البحث المكّيّ والمدنيّ.

الثّانية: يُستظهر من سياق الخطابات ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوها ممّا أُطلق فيها ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ على هذه الأُمّة أنّ القرآن جعل ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عنوانًا للمسلمين عامّة أي كلّ من أعلن الإسلام ودخل في جماعة المسلمين ويقال له: مسلم، حتّى الجهّال والفسّاق والمنافقين، فلادلالة فيها على إيمان المخاطبين بها، وبهذا يندفع السّؤال في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ النّساء: ١٣٦، ونحوه ممّا أمر الّذين آمنوا، بالإيمان، بأنّه تحصيل حاصل حسب ماتقدّم في النّصوص. وبه ينحلّ كثير من الشّبهات الّتي تكرّرت في مطاوي النّصوص.

والّذي يكشف السّتار ويقطع الخلاف هو مجيء ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في قبال سائر الأُمم في آيات:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ المائدة: ٦٩

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: ٦٢

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ الحجّ: ١٧

في الآيتين الأُوليين جاء إلى جانب الخطاب بـ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ قيد ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ شرطًا لنجاة هؤلاء الفِرَق كلّها في سياق واحد.

الثّالثة: بعكس ذلك فإنّ المؤمن والمؤمنة والمؤمنين والمؤمنات في عرف القرآن ـ تنصرف إلى من آمن حقًّا من دون أن تجعل عنوانًا للمسلمين، سوى آيات معدودة يُستشفّ منها التّعميم حسب السّياق، فلاحظ الآيات وتأمّل.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أ م و

لفظان مدنيّان، مرّتان في سورتين مدنيّتين

أَمَةٌ ١: ـ ١ إِمَائِكُمْ ١: ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الأَمَة: المرأة ذات العبوديّة، وقد أقرّت بالأُمُوّة. [ثمّ استشهد بشعر]

ويجمع على إمْوان وأَمَوات، ويقال: ثلاثُ آمٍ، وهو على «أفْعُل». وتقول: تأمّيتُ أَمَةً، أي اتّخذت أمةً، وأمّيتُ أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

ولو قيل: تأمّتْ، أي صارت أَمَةً، كان صوابًا.

ويقال: في جمع أَمَة: إماءٌ وآمٍ أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

وأُمَيَّة: اسم رجل، والنّسبة إليه أَمَويّ. (٨: ٤٣١)

اللِّحيانيّ: أمت المرأة وأَمُوَتْ.

(ابن مَنْظور ١٤: ٤٦)

أبو عُبَيْد: ماكنتِ أَمَةً، ولقد أَمَوْتِ أُمُوَّةً، وماكنتِ أَمَةً، ولقد تأمّيتِ وأَمِيتِ أُمُوَّةً. (الأزهَريّ ١٥: ٦٤٤)

ابن الأعرابيّ: يقال: استأمَتْ، إذا أشبهت الإماءَ، وليست بمستأمية، إذا لم تُشبِهْهنّ، وكذلك عبدٌ مُسْتَعبَدٌ.

(ابن فارِس ١: ١٣٦)

وتقول العرب في الدّعاء على الإنسان: رماه الله من كلّ أَمَة بحَجَر. (ابن مَنْظور ١٤: ٤٤)

أبو الهَيْثَم: «الآم» جمع الأَمَة كالنّخلة والنّخل والبَقْلة والبَقْل.

وأصل «الأَمَة» أَمَوَة، حذفوا لامها لمّا كانت من حروف اللّين، فلمّا جمعوها ـ على مثال نخلة ونخل ـ لزمهم أن يقولوا: أَمَة وآمٍ، فكرِهوا أن يجعلوها على حرفين، وكرهوا أن يَردّوا الواو المحذوفة لمّا كانت في آخر الاسم، لاستثقالهم السّكوت على «الواو» فقدّموا «الواو» فجعلوها ألفًا فيما بين الألف والميم.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٤٣)

المُبَرِّد: قوله:

إذا ترامى بنوا لإموان بالعار

فالإموان جمع أمَة وأصل أمَة «فَعَلَة» متحرّكة العين، وليس شيء من الأسماء على حرفين إلّا وقد سقط منه حرف يُستدلّ عليه بجمعه أو بتثنيته أو بفعل، أو كان مشتقًّا منه، لأنّ أقلّ الأُصول ثلاثة أحرف ولايَلحق التّصغير ماكان أقلّ منها. فأمَة قد علمنا أنّ الذّاهب منها «واو» بقولهم: إموانٌ كما علمنا أنّ الذّاهب من «أب وأخ» الواو، بقولهم: أبوان وأخوان. وعلمنا أنّ أمَة «فَعَلَة» متحرّكة، بقولهم في الجميع: آمٍ، فوزن هذا «أفعُل» كما قالوا: أكَمَة وآكُمٌ، ولاتكون «فَعْلَة» على «أفعُل». ثمّ قالوا: إموان، كما قالوا في المذكّر الّذي هو منقوص مثله: إخوان. (١: ٣٤)

ابن كَيسان: تقول: جاءتني أمَة الله، وإذا ثنّيت قلت: جاءتني أمتا الله. وفي الجمع على التّكسير: جاءتني إماء الله وإموان الله وأموات الله. ويجوز أمات الله، على النّقص.

ويقال: هنّ آمٌ لزيد، ورأيت آمًا لزيد، ومررت بآمٍ لزيد. فإذا كثرت فهي الإماء، والإموان والأُموان.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٤٣)

ابن دُرَيْد: الأمَة معروفة، تصغيرها: أُمَيّة. وتجمع أمَة: إماءً وآمٍ وإموانًا. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٨٩)

الأزهَريّ: يقال لجمع «الأمَة»: إماء وإموان وثلاث آم. [إلى أن قال:]

وقال اللّيث: يقال: ثلاث آم، وهو على تقدير «أفعُل».

قلت: لم يرد اللّيث على هذا، وأراه ذهب إلى أنّه كان في الأصل: ثلاث أمْوٍ.

والّذي حكاه لي المُنذريّ أصحّ وأقيس، أنّي لم أر في باب القلب حرفين حُوّلا. وأراه جُمع على «أفعُل» على أنّ الألف الأُولى من «آمٍ» ألف «أفعُل» والألف الثّانية فاء «أفعُل»، وحذف «الواو» من «آمُو» فانكسرت «الميم»، كما يقال في جمع «جِرْو» ثلاثة أجْرٍ، وهو في الأصل: ثلاثة أجْرُوٍ، فلمّا حُذفت الواو جُرّت الرّاء. (١٥: ٦٤٢)

الصّاحب: الأمَة: المرأة ذات عبوديّة وهي الأُموّة، وتأمّيتُ أمَةً، وأمّيت فلانًا: جعلتها له، وإماءٌ وآمٍ، واستأمِ أمَةً، والإموان ـ أيضًا ـ: جمع الأمَة، وكذلك الأُموان. ومثَل: «لاتحمَدنّ أمَةً عام اشترائها ولاحُرّةً عام بنائها». (١٠: ٤٦٢)

ابن جنّيّ: القول في «آمٍ» عندي: أنّ حركة العين قد عاقبَتْ في بعض المواضع تاء التّأنيث، وذلك في الأدواء، نحو رَمِثَ رمَثًا وحَبِطَ حَبطًا. فإذا ألحقوا التّاء أسكنوا العين، فقالوا: حَقِل حَقْلَة ومَغِل مَغْلَة. فقد ترى إلى معاقبة حركة العين تاء التّأنيث، ومن ثمّ قولهم: جَفْنَة وجَفَنات وقَصْعَة وقَصَعات. لمّا حذفوا التّاء حرّكوا العين، فلمّا تعاقبت التّاءُ وحركةُ العين جرَتا في ذلك مجرَى الضّدّين المتعاقبين، فلمّا اجتمعا في «فَعَلَة» ترافعا أحكامهما، فأسقطَت التّاءُ حكم الحركة وأسقطَت الحركةُ حكم التّاء، وآل الأمر بالمثال إلى أن صار كأنّه فَعْلٌ و«فَعْلٌ» باب تكسيره أفعُل. (ابن مَنْظور ١٤: ٤٥)

الجَوهَريّ: الأمَة: خلاف الحرّة، والجمع: إماء وآمٍ. [ثمّ استشهد بشعر]، وتجمع أيضًا على «إموان» مثل إخوان. [ثمّ استشهد بشعر]

وأصل أَمَةٍ «أَمَوَة» بالتّحريك، لأنّه يجمع على آمٍ، وهو «أفعُل» مثل أَيْنُقٍ، ولاتجمع «فَعْلَة» بالتّسكين على ذلك.

وتقول: ماكنتِ أمةً ولقد أَمَوْتِ أُمُوَّةً. والنّسبة إليه «أَمَوِيّ» بالفتح، وتصغيرها: أُمَيّة.

وأُمَيّةُ أيضًا: قبيلة من قريش، والنّسبة إليها «أُمَوِيّ» بالضّمّ، وربّما فتحوا. ومنهم من يقول: «أُمَيِّيّ» فيجمع بين أربع ياءات، وهو في الأصل اسم رجل، وهما أُمَيَّتان الأكبر والأصغر: إبنا عبد شمس بن عبد مناف أولاد عَلّة. فمن أُمَيّة الكبرى أبو سفيان بن حرب والعنابسُ والأعياصُ. وأُمَيّة الصّغرى هم ثلاثة إخوة لأُمّ اسمها: عَبْلة، يقال لهم: العَبَلات بالتّحريك.

ويقال: استأمِ أمَة غير أَمَتِك بتسكين الهمزة، أي اتّخِذْ. وتأمّيت أمَةً.

وأَمَت السِّنَّورُ تأمو أُماءً، أي صاحت، وكذلك ماءت تَموء مُوَاءً. (٦: ٢٢٧١)

ابن فارِس: أمّا الهمزة والميم ومابعدهما من المعتلّ فأصل واحد، وهو عبوديّة المملوكة. (١: ١٣٦)

أبو سهل الهَرَويّ: أمَة بيّنة الأُمُوَّة، أي ظاهرة المملكة. (التّلويح في شرح الفصيح: ٣٢)

ابن سِيدة: الأَمَة: المملوكة، الجمع: أَمَوات وإماء وآمٍ وأَمْوان، مثلّثة الهمزة. وأصل الأَمَة: أَمْوَة وأَمَوَة. وتأمّى أمَةً، واستأماها: اتّخذها، وأمّاها: جعلها أمَةً. وآمت وأمِيَتْ تأمى، وأمُوَت تأمو أُمُوّة: صارت أمَة. (الإفصاح ١: ٣٢١)

الطُّوسيّ: الأَمَة: المملوكة، يقال: أقرّت بالأُمُوّة، أي بالعبوديّة. وأمّيتُ فلانة وتأمّيتها، إذا جعلتها أمَة. [ثمّ استشهد بشعر]

وجمع أَمَة: إماء وآمٍ، وأصل الباب العبوديّة. وأصل أمَة «فَعَلَة» بدلالة قولهم: إماء وآمٍ في الجمع، نحو: أكَمَة وآكام وآكُم. (٢: ٢١٨)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٣١٧)

الزَّمَخْشَريّ: ياأَمَةَ الله، كما تقول: ياعبد الله، والنّساء إماء الله. وتقول المرأة: أنا أُمَيّة الله، ويارَبِّ اغفر لأُمَيّتك الضّعيفة ولأُمَيّاتك الضّعاف، وكانت حرّة فتأمّتْ. (أساس البلاغة: ١٠)

أبو حَيّان: الأَمَة: المملوكة من النّساء، وهي ماحذف لامه وهو «واوٌ» يدلّ على ذلك ظهورها في الجمع. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي المصدر يقال: أمَة بيّنة الأُمُوّة، وأقرّت بالأُمُوَّة، أي بالعبوديّة. وجمعت أيضًا على إماء وآمٍ، نحو: أكَمة وآكام وأكَم، وأصله «أأْمُو» وجرى فيه مايقتضيه التّصريف.

وفي الحديث: «لاتمنعوا إماء الله مساجد الله»، ووزنها «أَمَوة»[1] فحذفت لامها على غير قياس؛ إذ كان قياسها أن تنقلب ألفًا، لتحرّكها وانفتاح ماقبلها كقناة. (٢: ١٥٥)

الفَيّوميّ: «الأَمَة» محذوفة اللّام وهي «واو» والأصل «أَمَوَة»، ولهذا تُرَدُّ في التّصغير فيقال: أُمَيّة، والأصل «أُمَيْوَة»، وبالمُصغَّر سُمّي الرّجل. والتّثنية «أَمَتان» على لغة المفرد، والجمع: «آمٍ» وزان قاضٍ،

(١) ١ـ الظّاهر (أفَعَل).

«إِماءٌ» وزان كِتاب، و«إِمْوان» وزان إسلام. وقد تجمع «أَمَوات» مثال سَنَوات. والنّسبة إلى أُمَيّة «أُمَويّ» بضمّ الهمزة على القياس وبفتحها على غير القياس، وهو الأشهر عندهم. وتأمّيتَ أَمَةً اتّخذتها، وتأمَّتْ هي.

(١: ٢٥)

الفيروزاباديّ: الأَمَة: المملوكة، جمعها: أَمَوات وإماءٌ وآمٍ وأَموانٌ مثلّثةً، وأصلها: أَمَوَة وأَمْوَة.

وتأمّى أَمَةً: اتّخذها كاستأمى، وأمّاها تأمِيَةً: جعلها أمَةً، وآمَتْ وأَمِيَتْ كسمِعَت، وأَمُوَت ككَرُمت أُمُوَّةً: صارت أمَة.

وأَمَت السِّنَّورُ تأمو إماءً: صاحت.

وبنو أُمَيّة: قبيلة من قريش، والنّسبة: أُمَويّ وأَمَويّ وأُمَيّيّ. (٤: ٢٠٢)

أبو السُّعُود: أصل أمَة «أَمَوٌ» حذفت لامها على غير قياس وعوّض منه تاء التّأنيث، ودليل كون لامها واوًا رجوعها في الجميع: [ثمّ استشهد بشعر]، وظهورها في المصدر، يقال: هي أمَة بيّنة الأُمُوّة، وأقرّت له بالأُمُوّة.

(١: ١٦٩)

الآلوسيّ: [مثل أبو السُّعُود وأضاف:] وهل وزنها «فَعْلَة» بسكون العين، أو «فَعَلَة» بفتحها؟ قولان: اختار الأكثرون ثانيهما. وتجمع على «آمٍ» وهو في الاستعمال دون إماء، وأصله «أَأْمُوٌ» بهمزتين، الأُولى مفتوحة زائدة. والثّانية ساكنة هي فاء الكلمة، فوقعت «الواو» طرفًا مضمومًا ماقبلها في اسم معرب، ولانظير له فقلبت «ياء» والضّمّة قبلها كسرة لِتصحّ الياء، فصار الاسم من قبيل: غازٍ وقاضٍ، ثمّ قلبت الهمزة الثّانية ألفًا لسكونها بعد همزة أُخرى مفتوحة، فصار «آمٍ» وإعرابه كقاض. (٢: ١١٩)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أَمَت الجارية: صارت أمَة، أي مملوكة غير حُرّة، وجمع الأَمَة «إماء». (١: ٤٨)

مجمع اللُّغة: الأَمَة: خلاف الحُرّة، وهي المملوكة، وتُجمع على: آمٍ وإماء. (١: ٦١)

العَدْنانيّ: الأُمُوّة والأُمُومَة.

ويسمّون صيرورة المرأة أمَةً ـ مملوكةً غير حُرّة ـ: أُمومَةً. والصّواب: أُمُوّة، وفعلها:

أ ـ أمَت المرأة تأمو أُمُوّة.

ب ـ أَمِيَت المرأة تأمى أُمُوّةً.

ج ـ أَمُوَت المرأة تأمُو أُمُوّةً.

أمّا الأُمُومَة ففعلها:

أ ـ أمّت المرأة تؤُمُّ أُمومَةً.

ب ـ أمّت المرأة تأمُّ ـ من باب فَرِح ـ أُمومَةً.

وممّن ذكر أنّ الأُمُوّة هي صيرورة المرأة أمَةً: اللّحيانيّ، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والمحكم، والمختار، واللّسان، والقاموس والمُزْهِر للسّيوطيّ، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، وتذكرة عليّ، والمعجم الكبير، والوسيط.

أُمَويّ، أَمَويّ، أُمَيّيّ.

ويخطّئون من يقول: العصر الأَمَويّ، ويقولون إنّ الصّواب هو: العصر الأُمَويّ، لأنّ الأَمَويّ هي النّسبة إلى أَمَة، وهي المرأة المملوكة خلاف الحُرّة، والحقيقة هي:

أ ـ الأُمَويّ، نسبة إلى «أُمَيّة»: التّصحيف والتّحريف

للعسكريّ، والصّحاح وتثقيف اللّسان لابن مكّيّ الصّقلّيّ، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والمعجم الكبير، والوسيط.

وذكر اللّسان، والمصباح، والتّاج، والوسيط: أنّ هذه النّسبة «أَمَويّ» هي على القياس.

ب ـ والأُمَويّ، نسبةً إلى «أُمَيّة»: الصّحاح، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والمعجم الكبير.

وقال الصّحاح، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد: ربّما فتحوا همزة «أُمويّ» وهذا يعني أنّ «الأُمويّ» أعلى.

وقال اللّسان، والمصباح، والتّاج، إنّ هذه النّسبة «أَمويّ» هي على غير القياس.

ج ـ والأُمَيّيّ، نسبةً إلى «أُمَيّة»: سِيبَوَيه، والصّحاح، واللّسان، والقاموس، والتّاج، ومحيط المحيط، والمتن، والمعجم الكبير.

د ـ والأَمَويّ، نسبةً إلى «أَمَة»: الحسن العسكريّ في التّصحيف والتّحريف، والصّحاح، واللّسان، والتّاج والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والمعجم الكبير والوسيط، وذكر الوسيط أنّ هذه النّسبة «الأَمويّ» هي على السّماع.

أمّا كلمة «أُمَيّة» فهي تصغير «أَمَة». (٣٠)

المُصطَفَويّ: لايخفى مابين كلمتي «الأُمّ» و«الأَمَة» من التّناسب في اللّفظ والمعنى، فإنّ كلمة «الأُمّ» صحيحة مضمومة أوّلها ومشدّدة آخرها، بخلاف «الأَمَوَة» فإنّها مفتوحة أوّلها ومعتلّة ناقصة، وقد أُخفيت علّتها في «الأَمَة» فالضّمّ والتّشديد والصّحّة تدلّ على القوّة والطّمأنينة والثّبوت والثّقل، وهذا بخلاف الفتحة والعلّة والحذف والتّاء، فإنّها تدلّ على الخفّة والضّعف والتّزلزل والتّبدّل وعدم الثّبوت والاستقلال. وهذه الخصوصيّات هي الفارقة بين مفهوم «الأُمّ» و«الأَمَة» مع اشتراكهما في الحرفين لفظًا، وفي عمدة الصّفات النّوعيّة الذّاتيّة معنًى. (١: ١٤١)

النّصوص التّفسيريّة

أَمَةٌ

...وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ.... البقرة: ٢٢١

الضّحّاك: الأَمَة: المرأة وإن لم تكن مملوكة. (ابن الجَوزيّ ١: ٢٤٦)

الطَّبَريّ: أَمَة مؤمنة بالله وبرسوله، وبما جاء به من عند الله، خير عند الله وأفضل من حُرّة مشركة كافرة وإن شرُف نسبُها وكرُم أصلها، ويقول: ولاتبتغوا المناكح في ذوات الشّرف من أهل الشّرك بالله، فإنّ الإماء المسلمات عند الله خير منكحًا منهنّ. (٢: ٣٧٨)

الزّمَخشَريّ: لامرأة مؤمنة حُرّة كانت أو مملوكة خير من مشركة. (١: ٣١٨)

نحوه البَيضاويّ. (١: ١١٧)

الطَّبْرِسيّ: معناه مملوكة مصدِّقة مسلمة خير من حُرّة مشركة. (١: ٣٦١)

ابن الجَوزيّ: وفي المراد بـ«الأَمَة» قولان:

أحدهما: أنّها المملوكة، وهو قول الأكثرين. فيكون المعنى: ولَنكاحُ أَمَةٍ مؤمنةٍ خيرٌ من نكاح حُرّة مشركة.

والثّاني: أنّها المرأة، وإن لم تكن مملوكة، كما يقال: هذه أمَة الله. وهذا قول الضّحّاك. والأوّل أصحّ.

(١: ٢٤٦)

القُرطُبيّ: إخبار بأنّ المؤمنة المملوكة خيرٌ من المشركة، وإن كانت ذات الحسب والمال. (٣: ٦٩)

النّيسابوريّ: المراد بـ«الأمَة» وكذا بـ«العبد» في قوله: ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ﴾ البقرة: ٢٢١، أمَة الله وعبده، لأنّ النّاس كلّهم عبيد الله وإماؤه، أي ولامرأة مؤمنة حُرّة كانت أو مملوكة خير من مشركة. [إلى أن قال:]

وقد ظنّ بعضهم أنّ المراد بـ«الأمَة» ضدّ الحُرّة. فقال: التّقدير ولأمَة مؤمنة خير من حُرّة مشركة. ولهذا ذهب بعض آخر إلى أنّ في الآية دلالة على أنّ القادر على طَوْل الحرّة يجوز له التّزوّج بالأمَة على ماهو مذهب أبي حنيفة، لأنّ الآية دلّت على أنّ الواجد لطَوْل الحرّة المشركة يكون لامحالة واجدًا لطَوْل الحرّة المسلمة، لأنّه بسبب التّفاوت في الإيمان والكفر لايتفاوت قدر المال المحتاج إليه في أُهبة النّكاح، فيلزم قطعًا أن يكون الواجد لطَوْل الحرّة المسلمة يجوز له نكاح الأمَة.

(٢: ٢٤١)

أبو حَيّان: الظّاهر أنّه أُريد بالأمَة: الرّقيقة، ومعنى ﴿خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾ أي من حُرّة مشركة، فحذف الموصوف لدلالة مقابله عليه، وهو (أمَة).

وقيل: الأمَة هنا بمعنى المرأة فيشمل الحُرّة والرّقيقة، ومنه: لاتمنعوا إماء الله مساجد الله. وهذا قول الضّحّاك، ولم يذكر الزّمخشريّ غيره. (٢: ١٦٤)

البُرُوسَويّ: ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ مع مابها من خساسة الرّقّ وقلّة الخطر ﴿خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾.

(١: ٣٤٥)

مثله القاسميّ (٣: ٥٥٨)، والمَراغيّ (٢: ١٥١).

العامليّ: يمكن تأويل «الأمَة» بما مرّ في «الأسير» للمناسبة المعلومة، فتأمّل. (٨٩)

[وقال في تفسير «الأسير»:]

يقال الأسير: على المقيّد المحبوس، وجمعه: الأَسرى والأُسارى، بفتح الهمزة في الأوّل وبضمّها في الثّاني.

(٧٢)

الآلوسيّ: والظّاهر أنّ المراد بـ«الأمَة» ماتقابل الحُرّة. [إلى أن قال:]

قيل: المراد بـ«الأمَة» المرأة حُرّة كانت أو مملوكة، فإنّ النّاس كلّهم عبيد الله تعالى وإماؤه. ولاتحمل على الرّقيقة، لأنّه لابدّ من تقدير الموصوف في «مشركة» فإن قُدّر «أمَة» بقرينة السّياق لم يفد خيريّة الأمَة المؤمنة على الحُرّة المشركة، وإن قُدّر حُرّة أو امرأة، كان خلاف الظّاهر، والمذكور في سبب النّزول التّزوّج بالأمَة بعد عتقها.

والأمَة بعد العتق حرّة، ولايطلق عليها أمَة إلّا باعتبار مجاز الكون.

والحقّ أنّ «الأمَة» بمعنى الرّقيقة، كما هو المتبادر، وأنّ الموصوف المقدّر لـ«مشركة» عامّ ـ وكونه خلاف الظّاهر ـ خلاف الظّاهر.

وعلى تقدير التّسليم هو مشترك الإلزام، ولعلّ ارتكاب ذلك آخِرًا أهون من ارتكابه أوّل وهلة، إذ هو

من قبيل نزع الخفّ قبل الوصول إلى الماء ـ وما في سبب النّزول مؤيّد لادليل عليه ـ وقد قيل فيه: إنّ عبد الله نكح أمَة ـ إن حقًّا وإن كذبًا ـ فالمعنى ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ مع مافيها من خساسة الرّقّ وقلّة الخطر (خَيْرٌ) ممّا اتّصفت بالشّرك، مع ما لها من شرف الحرّيّة ورفعة الشّأن. (٢: ١١٩)

رَشيد رضا: قد فسّر الجمهور «الأمَة» و«العبد» في الآية بـ«الرّقيق» أي أنّ الأمَة المملوكة المؤمنة خيرٌ من الحرّة المشركة ولو أعجبكم جمالها، وكذلك القِنُّ المؤمن خير من الحرّ المشرك وإن كان معجبًا، وتعلم منه خيريّة الحرّ المؤمن والحرّة المؤمنة بالأولى.

وقال آخرون: إنّ المراد أمَة الله وعبد الله، أي أنّ المؤمنة والمؤمن كلّ منهما عبد الله يطيعه ويخشاه، ولذلك كان خيرًا ممّن يشرك به، فكان في التّعبير بـ«الأمَة» و«العبد» إشعار بعلّة الخيريّة. [ثمّ ذكر وجه الخيريّة فراجع «خ ي ر»] (٢: ٣٥٠)

الطّباطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بالأمَة المؤمنة: المملوكة الّتي تقابل الحرّة، وقد كان النّاس يستذلّون الإماء ويعيّرون مَن تزوّج بهنّ، فتقييد الأمَة بكونها مؤمنةً، وإطلاق المشركة ـ مع ماكان عليه النّاس من استحقار أمر الإماء واستذلالهنّ، والتّحرّز عن التّزوّج بهنّ ـ يدلّ على أنّ المراد أنّ المؤمنة وإن كانت أمَةً خيرٌ من المشركة وإن كانت حُرّة ذات حسب ونسب ومال، ممّا يعجب الإنسان بحسب العادة.

وقيل: إنّ المراد بالأمَة كالعبد في الجملة التّالية: أمَة الله وعبده، وهو بعيد. (٢: ٢٠٤)

وبهذا المعنى جاء لفظ (إمَائِكُمْ) في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...﴾ النّور: ٣٢.

الأُصول اللُّغويّة

١ـ هٰذه المادّة أصل واحد وهو الأُنثى المملوكة، يقال: أمَتِ المرأة وأمِيَتْ وأمُوَتْ أُمُوّةً وتأمّتْ: صارت أمَةً. وأمّيْتُ فلانة وتأمّيتُها واستأميتُها: جعلتها أمَةً. وتأمّيتُها: اتّخذتها أمَةً. ويقال أيضًا: استأمَتِ المرأة، أي أشبهت الإماء.

٢ـ وكلّ مشتقّات هذه المادّة أفعال سوى «أمَة» ومصغّرها «أُمَيّة». ولك أن تتصوّر مدى حقارة هذا الاسم، إذ أنّ «الأمَة» نفسها مُزرى بها فكيف لو صغّر اسمها وحُقّر، أو سُمّي به أو نُسب إليه؟!

٣ـ وأصل أمَة «أمَوَة» على وزن «فَعَلَة» فحذفت الواو على غير قياس، فصار وزنها «فَعَة». والقياس أن تكون «أماة» مثل «حَماة» بقلب الواو ألفًا، لتحرّكها وانفتاح ماقبلها.

وقيل: أصل أمَة «أمْوَة» بسكون الميم، فنقلت حركة الواو إلى الميم، فصار «أمَوْة» ثمّ حذف الواو، لأنّه حرف لين.

والقول الأخير مقيس فيه في الإفراد دون الجمع، لأنّ جمع أمَة «آمٍ» على وزن «أفعل»، وهذا الوزن لا يأتي جمعًا لـ«فَعْلَة». فأصل آمٍ «أأْمُوٌ»، فأُدغمت الهمزة الثّانية في الأُولى، لسكونها وانفتاح ماقبلها، وقلبت الواو ياءً للتّخفيف، وأُبدلت الضّمّة كسرة لمتابعة الياء، فصار

«آمي»، ثمّ حذفت الياء وعوّض عنها التّنوين.

٤ـ و«تاء» أمَة ملازمة لهذه الكلمة على الرّغم من أنّها لاتطلق إلّا على الأُنثى. وكان الأجدر بهم أن يستعملوها بدون تاء، كما في حائض وحامل، لأنّه لفظ يختصّ بها دون الذّكر.

ولذا نحتمل في هذه التّاء أمرين:

أحدهما: أنّها لتأكيد التّأنيث كما في نعجة وناقة.

والثّاني: أنّها مبدلة عن الواو المحذوفة كما في سنة. وعلّة الحذف كراهيّة تعاقب حركات الإعراب مع «الواو» لاعتلالها.

٥ـ واختلفوا في «أمويّ» إلى قولين: الأوّل: هو نسبة إلى «أُميّة»، الثّاني: نسبة إلى «أمَة». ثمّ قالوا فيه: «أُمويّ» بضمّ الهمزة، و«أَمويّ» بفتح الهمزة. وذكروا لغة ثالثة فيه أيضًا وهي «أُمَيّي».

ونرى أنّ «أَمويّ» ـ بفتح الهمزة ـ نسبة إلى «أمَة» على القياس، لأنّ التّاء بدل من الواو كما في سنة، و«أُمويّ» ـ بضمّ الهمزة ـ نسبة إلى «أُميّة» على القياس أيضًا، لأنّ تصغيره في الأصل «أُمَيْوَة». فلمّا اجتمعت الواو والياء، وسبقت إحداهما بالسّكون أُدغمتا، فأصبح «أُميّة» مثل سُميّة.

٦ـ ويلاحظ أنّ هناك وشيجة لفظيّة ومعنويّة بين «الأمَة» و«الأُمّ»، بيد أنّ لفظ «الأمَة» مفتوح الهمزة ومخفّف الميم، لذا يبدو خفيفًا في اللّسان، فضلًا عن أنّه معلول. وأمّا لفظ «الأُمّ» فهو مضموم الهمزة ومشدّد الميم، ولذا يطرأ ثقل في اللّسان عند التّلفّظ به، كما أنّه لفظ سالم لايعتوره الإعلال.

وهذه الفروق اللّفظيّة بينهما تنعكس على معناهما؛ إذ أنّ في «الأُمّ» معنًى يدلّ على القوّة والأصالة، بينما «الأمَة» يكتنفها الضّعف والتّبعيّة.

الاستعمال القرآنيّ

جاء كلّ من «أمَة» و«إماء» مرّة واحدة في آيتين:

١ـ ﴿وَلَاتَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ اَعْجَبَكُمْ...﴾ البقرة: ٢٢١

٢ـ ﴿وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ اِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ النّور: ٣٢

ويلاحظ أوّلًا: أنّه تعالى اشترط الإيمان في الأُولى لنكاح المسلم لمشركة وإنكاح المشرك مسلمة. ثمّ بيّن فضل المسلم على المشرك بقوله: ﴿وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ﴾ و ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ اَعْجَبَكُمْ﴾.

ويدلّ قوله: ﴿وَلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ﴾ و ﴿وَلَوْ اَعْجَبَكُمْ﴾ على أنّ المسلمين آنذاك كانوا يفضّلون الزّواج بالمشركات على الزّواج بالإماء المسلمات، ويفضّلون تزويج المشركين على تزويج العبيد المسلمات، إذا أعجبهم حسن المشركة والمشرك. ومردّ هذه الظّاهرة إلى الاعتداد بالأنساب والأحساب، وهي إحدى رواسب الجاهليّة الجهلاء والعصبيّة العمياء، وإلى الاعتداد بحسن الظّاهر دون الباطن.

ثانيًا: أنّ القرآن لم يتطرّق إلى زواج العبيد والإماء، إلّا في هاتين الآيتين. ففي الأُولى نوّه بذكر العبد والأمة وأفضليّتهما على الحرّ والحرّة المشركين، وحثّ في الثّانية على إنكاح الأيامى والعبيد ونكاح الإماء، وضمن رزقهم وغناهم إن كانوا فقراء.

ثالثًا: أنّه تعالى يرمي من وراء تزويج الإماء والعبيد إلى تحريرهم من ربق العبوديّة؛ إذ يعتبر نداء القرآن هذا أوّل دعوة إلى تحرير العبيد.

وقد آتت هذه الدّعوة أُكُلها على مرّ العصور حتّى اختفى الرّقّ من الوجود في العالم الإسلاميّ اليوم، دون ضجّة أو سفك دماء. وقد تمثّلت هذه الدّعوة في كفّارة القتل الخطأ وكفّارة الأيمان وكفّارة الظّهار، لاحظ «ر ق ب» و«ح ر ر».

رابعًا: تضمّنت الآيتان ألوانًا من الصّور البلاغيّة البديعة، ففي باب المقابلة: (المشركات ـ المشركين) و (مشرك ـ مشركة) و (أمة ـ عبد) و(عبادكم ـ إمائكم) و(يدعون ـ يدعو) و(أعجبكم ـ أعجبتكم) و(يؤمن ـ يؤمنوا). وفي باب الجناس: (ولاتَنكحوا ـ ولاتُنكحوا). وفي باب الطّباق: (مؤمنة ـ مشركة) و(مؤمن ـ مشرك) و(الأيامى ـ العباد والإماء) و(الجنّة ـ النّار) و (فقراء ـ يغنهم).

وبهذا تكون الآيتان تقريرين إلهيّين يقابل المسألة العاطفيّة والدّنيويّة، وتكونان مؤثّرتين غاية التّأثير من خلال الصّور البلاغيّة الجماليّة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أ ن ث

٤ ألفاظ، ٣٠ مرّة: ١٩ مكّيّة، ١١ مدنيّة

في ١٧ سورة: ١٢ مكّيّة، ٥ مدنيّة

أُنثى ٩: ٤ـ ٥ الأُنثيين ٦: ٤ ـ ٢

الأُنثى ٩: ٦ ـ ٣ إناثًا ٦: ٥ ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الأُنثى: خلاف الذّكر من كلّ شيء، والأُنثيان: الخُصْيتان، والأُنثيان: الأُذُنان. [ثمّ استشهد بشعر]

والمؤنّث: ذكر في خَلْق أُنثى.

والإناث: جماعة الأُنثى، ويجيء في الشّعر: أناثى.

فإذا قلت للشّيء تؤنّثه، فالنّعت بالهاء، مثل: المرأة، فإذا قلت: يؤنّث فالنّعت مثل الرّجل، بغير هاء، كقولك: مؤنّثة ومُؤنّث. (٨: ٢٤٤)

ابن شُمَيْل: أرض مِئْناث: سَهْلة خليقة بالنّبات، ليست بغليظة. (الأزهَريّ ١٥: ١٤٧)

أبو عمرو الشَّيْبانيّ: الأنيث: الّذي يُنبت النّبت.

الأنيث من الرّجال: المخنّث، شبه المرأة. (الأزهَريّ ١٥: ١٤٧)

الأصمَعيّ: المذكّر من السُّيوف شفرته حديد ذكَر ومَتْنه أنيث.

يقول النّاس: إنّها من عمل الجنّ.

الأُنثيان: الأُذُنان. [ثمّ استشهد بشعر]

الأُنثيان، من أحياء العرب: بَجِيلة وقُضاعة. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ١٥: ١٤٦)

اللِّحيانيّ: سيفٌ مِئْناث ومِئْناثة بالهاء، إذا كانت حديدته ليّنة. (ابن مَنظور ٢: ١١٣)

ابن الأعرابيّ: أرض أنيثة، أي سهلة.

الأنيث: اللّيّن السّهل.

وسمّيت المرأة أُنثى، لأنّها ألين من الرّجل.

وسيف أنيث، إذا لم يكن حديده جيّد، ولم يقطع.

والأُنثى سُمّيت أُنثى للينها. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ١٥: ١٤٧)

ابن السِّكّيت: يقال: مُذكِرٌ إذا ولَدَتْ ذَكَرًا، ومُؤْنِثٌ إذا وَلَدَتْ أُنثى، ومُتْئِمٌ إذا ولدَت اثنين في بطن. فإذا كان ذلك من عادتِها، قيل: مِذْكار ومِئْناث ومِتْآم. ويقال: تَزَوَّج فلان في شَرِيَّة نساءٍ، إذا تزوّج في نساء يلِدْنَ الإناث. (٣٤٧)

يقال: هذا طائر وأُنثاه، ولايقال: وأُنثاته.

(الأزهَريّ ١٥: ١٤٧)

شَمِر: رُوِي عن إبراهيم أنّه قال: كانوا يكرهون المؤنّث من الطِّيب، ولايَرَوْن بذكورته بأسًا.

أراد بالمؤنّث: طيب النّساء، مثل الخَلوق والزّعفران ومايُلَوِّن الثّياب. وأمّا ذُكورة الطِّيب فما لالون له، مثل الغالية والكافور والمِسك والعود والعَنبر، ونحوها من الأدهان الّتي لاتُؤثّر. (الأزهَريّ ١٥: ١٤٧)

الأزهَريّ: [قال بعد نقل قول اللّيث:]

وقال غيره: يقال للرّجل: أَنَّثتَ في أمرك تأنيثًا، أي لِنْتَ له ولم تتشدّد. وبعضهم يقول: تأنّث في أمره وتخنّث.

وسيف أنيث: وهو الّذي ليس بقطّاع. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: هذه امرأة أُنثى، إذا مُدحت بأنّها كاملة من النّساء، كما يقال: رجل ذَكَر، إذا وُصف بالكمال.

ومكان أنيث، إذا أسرع نباتُه وكثُر. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ١٤٥)

الجَوهَريّ: الأُنثى: خلاف الذّكر، ويجمع على إناث.

وقد قيل: أُنُثٌ، كأنّه جمع إناث.

وآنثت المرأة، إذا وَلدت أُنثى، فهي مُؤْنِث. وإذا كان ذلك عادتها فهي مِئْناث أيضًا، لأنّهما يستويان في «مِفْعال».

وتأنيث الاسم خلاف تذكيره، وقد أنَّثتُه فتأنّث.

والأنيث: ماكان من الحديد غير ذَكَر.

والأُنثيان: الخُصْيان. والأُنثيان أيضًا: الأُذنان. [ثمّ استشهد بشعر]

قال الكلابيّ: يقال: أرض أنيثة: تُنبِتُ البقلَ سَهْلة. (١: ٢٧٢)

ابن فارِس: وأمّا الهمزة والنّون والثّاء فقال الخَليل وغيره: الأُنثى خلاف الذّكَر.

ويقال: سيف أنيث الحديد، إذا كانت حديدته أُنثى.

وأرض أنيثة: حسنة النّبات. (١: ١٤٤)

الثّعالبيّ: [الأُنثى] إذا كانت تلد الإناث، فهي: مِئناثٌ. (١٦٧)

ابن سِيدَة: أصل هذا الباب على قوله: [ابن الأعرابيّ] إنّما هو الأنيث الّذي هو اللّيّن.

(ابن مَنظور ٢: ١١٣)

الأنيث: الحديد غير الذّكر، يقال: حديد أنيث: غير صُلب، وسيف أنيث ومئناث: ليّن. (الإفصاح ١: ٥٩٠)

الأنيث: سيف أنيث ومئناث: ليّن كَهام.

(الإفصاح ١: ٥٩٢)

الرّاغِب: الأُنثى خلاف الذّكر، ويقالان في الأصل اعتبارًا بالفرجين. قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَى﴾ النّساء: ١٢٤.

ولمّا كان الأُنثى في جميع الحَيَوان تضعُف عن الذّكر اعتُبِر فيها الضّعف، فقيل لما يضعُف عمله: أُنثى، ومنه قيل: حديد أنيث. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: أرض أنيث: سَهل، اعتبارًا بالسُّهولة الّتي في الأُنثى، أو يقال: ذلك اعتبارًا بجودة إنباتها تشبيهًا بالأُنثى، ولذا قال: أرض حُرّة وولُودة.

ولمّا شُبّه في حكم اللّفظ بعض الأشياء بالذّكر فذُكّر أحكامه وبعضها بالأُنثى فأُنّث أحكامها، نحو اليد والأُذن والخِصْية، سُمّيت الخِصْية، لتأنيث لفظ الأُنثيين، وكذلك الأُذُن. قال الشّاعر:

وماذكر وإن يسمَنْ فأُنثى

يعني القُرَاد، فإنّه يقال له إذا كَبُر: حَـلَمةٌ فيؤنّث، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اِنَاثًا﴾ النّساء: ١١٧.

فن المفسّرين من اعتبر حكم اللّفظ، فـقال: لـمّا كانت أسماءُ معبوداتهم مؤنّثة نحو: ﴿اللَّاتَ وَالْـعُزّٰى * وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرٰى﴾ النّجم: ١٩، ٢٠، قال ذلك.

ومنهم ـ وهو أصحّ ـ من اعتبر حكم المعنى، وقال: المنفعل يقال له: أنيث، ومنه قيل للحديد اللّيّن: أنيث.

فقال: ولمّا كانت الموجودات بإضافة بعضها إلى بعض ثلاثة أضرُب: فاعلًا غير منفعل، وذلك هو الباري عزّ وجلّ فقط. ومُنفعلًا غير فاعل، وذلك هو الجمادات. ومنفعلًا من وجـه، كـالملائكة والإنس والجـنّ، وهـم بالإضافة إلى الله تعالى منفعلة وبالإضافة إلى مصنوعاتهم فاعلة.

ولمّا كانت معبوداتُهم من جملة الجمادات الّتي هـي منفعلة غير فاعلة سمّاها الله تعالى «أُنثى» وبكّتهم بها، ونبّههم على جهلهم في اعتقاداتهم فيها أنّها آلهة، مع أنّها لاتعقل ولاتسمع ولاتُبصر بل لاتفعل فعلًا بوجه. وعلى هذا قول إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام: ﴿يَااَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَالَايَسْمَعُ وَلَايُبْصِرُ وَلَايُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ مريم: ٤٢.

وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلُوا الْـمَلٰئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا﴾ الزّخرف: ١٩. فلِزَعْم الّذين قالوا: إنّ الملائكة بنات الله. (٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: امرأة مِئْناث، وقد آنـثَتْ. وهـذه امرأة أُنثى للكاملة من النّساء، كـما يـقال: رجـل ذَكَـر للكامل.

ومن المجاز: رجل مخنّث مؤنّث، وسيف أنيث ومِئْناث ومِئْناثة. ونزع أُنـثَيَيْه ثمّ ضربه تحت أُنـثَيَيْه، وهما أُذُناه، والأُنوثة فيهما من جهة تأنيث الاسم. ويقال: أنّثت في أمرك تأنيثًا: لِنتَ ولم تشدّد. وأرض أنيثة: بيّنة الإناثة، دميثةٌ: بيّنة الدّماثة. (أساس البلاغة: ١٠)

ابن الأثير: في حديث المُغيرة: «فُضُل مِئْناث» المِئْناث: الّتي تلد الإناث كثيرًا، كالمِذْكار الّتي تلد الذُّكور. (١: ٧٣)

أبو حَيّان: الأُنثى معروف وهي «فُعلى» الألف فيه للتّأنيـث، وهو مقابل الذّكر الّذي هو مقابل للمرأة.

ويقال للخُصيتين: أُنثيان، وهذا البناء لاتكون ألفه إلّا للتّأنيث، ولاتكون للإلحاق لفقد «فَعْلَل» في كلامهم. (١: ٤٩٧)

الأُنثى والذّكر مـعروفان، وألف «أُنـثى» للـتّأنيث، وجمعت على «إناث» كرُبّى ورِبـاب. وقـياس الجـمع:

«أُناثى» كحبلى وحُبالى، وجمع الذّكر: ذُكور وذُكران.

(٢: ٤٣٢)

الفَيُّوميّ: «الأُنثى» فُعلى، وجمعها: «إناث» مثل كتاب، وربّما قيل: الأناثيّ.

والتّأنيث: خلاف التّذكير، يقال: أنّث الاسم تأنيثًا، إذا ألحقتَ به أو بمتعلّقه علامة التّأنيث.

قال ابن السِّكِّيت: وإذا كان الاسم مؤنّثًا ولم يكن فيه هاءُ تأنيث جاز تذكير فعله. قال الشّاعر:

ولاأرض أبقل إبقالها

فذكّر «أبقل» فهو فعل الأرض لمّا لم يكن فيها لفظ التّأنيث. ويلزمه على هذا أن يقال: إنّ الشّمس طلع، وهو غير مشهور، والبيت مؤوّل محمول على حذف العلامة للضّرورة.

(١: ٢٥)

الفيروزاباديّ: آنثتِ المرأةُ إيناثًا: ولدتْ أُنثى، فهي مُؤنِث ومُعتادتُها مِئناث.

والأنيث: الحديد غير الذّكر.

والمؤنّث: المُخنّث كالمِئناث.

والأُنثيان: الخُصْيتان والأُذنان، وبَجِيلةُ وقضاعة.

وأرض أنيثة ومِئناث: سَهلة، مِنْباتٌ.

وأنّثتُ له تأنيثًا وتأنّثتُ: لِنتُ.

والإناث: جمع الأُنثى كالأناثى، والموات كالشّجر والحجر وصِغار النّجوم. وامرأة أُنثى: كاملة.

وسيفٌ مِئناث ومئناثة: كَهام. (١: ١٦٧)

المُصطفَويّ: إنّ مايقابل الذّكر هو الأُنثى، وأمّا المؤنّث: فهو الاسم الّذي ألحقت به علامة التّأنيث، أو مَن ولدتْه أُنثى. فإطلاق المؤنّث على الأُنثى غير صحيح، وهكذا المذكّر، والصّحيح هو الذّكَر.

﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى﴾ آل عمران: ٣٦.

﴿وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى﴾ النّحل: ٥٨.

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى﴾ النّحل: ٩٧.

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ﴾ النّساء: ١١.

﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ﴾ الأنعام: ١٤٤.

﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ اِنَاثًا﴾ الشّورى: ٤٩.

وقد يقال: إنّ الأصل في هذه المادّة هو «اللّين» ثمّ أُطلقت على المرأة مجازًا للينها. وعلى أيّ حال فصيغة «الأُنثى» مؤنّثة من أفعل التّفضيل كأفضل وفُضلى، كما أنّ الذّكر لايبعد أن يكون في الأصل صفة على وزان «حَسَن»، وصيغ الجمع باعتبار المعنى الاسميّ.

(١: ١٤٤)

النُّصوص التّفسيريّة

أُنثى

١ـ ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنّي وَضَعْتُهَا اُنْثٰى وَاللهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى﴾ آل عمران: ٣٦

ابن عبّاس: إنّما قالت هذا لأنّه لم يكن يُقبل في النّذر إلّا الذّكور، فقبِل الله مريم. (القُرطُبيّ ٤: ٦٧)

قَتادَة: كانت المرأة لاتستطيع أن يُصنع بها ذلك، يعني أن تُحرَّر للكنيسة فتُجعل فيها، تقوم عليها وتكنسها، فلاتبرحها، ممّا يصيبها من الحيض والأذى، فعند ذلك قالت: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى﴾.

(الطّبَريّ ٣: ٢٣٨)

السُّدّيّ: أنّ امرأة عمران ظنّت أنّ مافي بطنها

غلام، فوهبته لله، فلمّا وضعت إذا هي جارية، فقالت تعتذر إلى الله: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾. (الطَّبَريّ ٣: ٢٣٨)

الرَّبيع: كانت امرأة عمران حرّرت لله ما في بطنها، وكانت على رجاء أن يهب لها غلامًا، لأنّ المرأة لاتستطيع ذلك، يعني القيام على الكنيسة لاتبرحها وتكنسها، لما يصيبها من الأذى. (الطَّبَريّ ٣: ٢٣٨)

ابن إسحاق: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ لأنّ الذّكر هو أقوى على ذلك من الأُنثى. (الطَّبَريّ ٣: ٢٣٨)

الطَّبَريّ: فتأويل الكلام إذن: والله أعلم من كلّ خلقه بما وضعتْ، ثمّ رجع جلّ ذكره إلى الخبر عن قولها، وأنّها قالت اعتذارًا إلى ربّها ممّا كانت نذرت في حملها، فحرّرته لخدمة ربّها ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ لأنّ الذّكر أقوى على الخدمة وأقوم بها، وأنّ الأُنثى لاتصلح في بعض الأحوال لدخول القُدس، والقيام بخدمة الكنيسة، لما يعتريها من الحيض والنّفاس. (٣: ٢٣٧)

الطُّوسيّ: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾، قيل: فيه قولان:

أحدهما: الاعتذار من العدول عن النّذر، لأنّها أُنثى.

الثّاني: تقديم الذّكر في السّؤال لها بأنّها أُنثى، وذلك أنّ عيب الأُنثى أفظع، وهو إليها أسرع، وسعيها أضعف، وعقلها أنقص، فقدّمت ذكر الأُنثى ليصحّ القصد لها في السّؤال على هذا الوجه.

وقوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ اعتذار بأنّ الأُنثى لاتصلح لما يصلح له الذّكر، وإنّما كان يجوز لهم التّحرير في الذّكور دون الإناث، لأنّها لاتصلح لما يصلح له الذّكر من التّحرير لخِدْمة المسجد المقدّس، لما يلحقها من الحيض والنّفاس، والصّيانة عن التّبرّج للنّاس. (٢: ٤٤٤)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف جاز انتصاب (أُنثى) حالًا من الضّمير في (وَضَعْتُهَا) وهو كقولك: وضعتِ الأُنثى أُنثى؟

قلت: الأصل وضعته أُنثى، وإنّما أنّث لتأنيث الحال، لأنّ الحال وذا الحال لشيء واحد، كما أنّث الاسم في ﴿وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ مريم: ٢٨، لتأنيث الخبر، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ﴾ النّساء: ١٧٦.

وأمّا على تأويل الحبلة أو النّسمة فهو ظاهر، كأنّه قيل: إنّي وضعت الحبلة أو النّسمة أُنثى.

فإن قلت: فلم قالت: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ وما أرادت إلى هذا القول؟

قلت: قالته تحسّرًا على مارأت من خيبة رجائها، وعكس تقديرها، فتحزّنت إلى ربّها، لأنّها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرًا، ولذلك نذرته محرّرًا للسّدانة، ولتكلّمها بذلك على وجه التّحسّر والتّحزّن.

إن قلت: فما معنى قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾؟

قلت: هو بيان لما في قوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ من التّعظيم للموضوع والرّفع منه، ومعناه: وليس الذّكر الّذي طَلَبَتْ كالأُنثى الّتي وُهبت لها. واللّام فيهما للعهد. (١: ٤٢٥)

الطَّبْرِسيّ: [قال مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

وقيل: أرادت أنّ الذّكر أفضل من الأُنثى على العموم

وأصلح للأشياء، و«الهاء» في (وَضَعْتُهَا) كناية عن (ما) في قوله: (مَا فِي بَطْنِي)، وجاز ذلك لوقوع (ما) على مؤنّث، ويحتمل أن يكون كناية عن معلوم دلّ عليه الكلام.

(١: ٤٣٥)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ الفائدة في هذا الكلام أنّه تقدّم منها النّذر في تحرير مافي بطنها، وكان الغالب على ظنّها أنّه ذكر، فلم تشترط ذلك في كلامها، وكانت العادة عندهم أنّ الّذي يحرّر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذّكر دون الأُنثى، فقالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ خائفة أنّ نذرها لم يقع الموقع الّذي يعتدّ به، ومعتذرة من إطلاقها النّذر المتقدّم، فذكرت ذلك لاعلى سبيل الإعلام لله تعالى ـ تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها ـ بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار. [إلى أن قال:]

ثمّ قال تعالى حكاية عنها: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾، وفيه قولان:

الأوّل: أنّ مرادها تفضيل الولد الذّكر على الأُنثى، وسبب هذا التّفضيل من وجوه:

أحدها: أنّ شرعهم أنّه لايجوّز تحرير الذّكور دون الإناث.

والثّاني: أنّ الذّكر يصحّ أن يستمرّ على خدمة موضع العبادة، ولايصحّ ذلك في الأُنثى، لمكان الحيض وسائر عوارض النّسوان.

والثّالث: الذّكر يصلح لقوّته وشدّته للخدمة دون الأُنثى، فإنّها ضعيفة لاتقوى على الخدمة.

والرّابع: أنّ الذّكر لايلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالنّاس، وليس كذلك الأُنثى.

والخامس: أنّ الذّكر لايلحقه من التّهمة عند الاختلاط مايلحق الأُنثى، فهذه الوجوه تقتضي فضل الذّكر على الأُنثى في هذا المعنى.

الثّاني: أنّ المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الأُنثى على الذّكر، كأنّها قالت: الذّكر مطلوبي وهذه الأُنثى موهوبة الله تعالى، وليس الذّكر الّذي يكون مطلوبي كالأُنثى الّتي هي موهوبة الله.

وهذا الكلام يدلّ على أنّ تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمةً بأنّ مايفعله الرّبّ بالعبد خير ممّا يريده العبد لنفسه. (٨: ٢٧)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ١٧٧)

القُرطُبيّ: (أُنثى) حال، وإن شئت بدل. فقيل: إنّها ربّتها حتّى تَرَعْرَعَت وحينئذ أرسلتها، رواه أشهب عن مالك.

وقيل: لفّتها في خرقتها وأرسلت بها إلى المسجد، فوفّتْ بنذرها وتبرّأت منها. ولعلّ الحجاب لم يكن عندهم كما كان في صدر الإسلام. (٤: ٦٧)

أبو حَيّان: ليس الذّكر الّذي طلبتُه ورجوتُه مثل الأُنثى الّتي عَلِمها وأرادها وقضى بها. ولعلّ هذه الأُنثى تكون خيرًا من الذّكر، إذ أرادها الله، سلّت بذلك نفسها. وتكون الألف واللّام في (الذّكر) للعهد، فيكون مقصودها ترجيح هذه الأُنثى الّتي هي موهوبة الله على ماكان قد رجت من أنّه يكون ذكرًا. ويحتمل أن يكون مقصودها أنّه ليس كالأُنثى في الفضل والدّرجة والمزيّة، لأنّ الذّكر يصلح للتّحرير والاستمرار على خدمة موضع العبادة، ولأنّه أقوى على الخدمة، ولايلحقه عيب في الخدمة

والاختلاط بالنّاس، ولاتهمة.

قال ابن عَطيّة: (كالأُنثى) في امتناع نذره، إذ الأُنثى تحيض ولاتصلح لصحبة الرُّهبان، قاله قَتادَة والرّبيع والسُّدّيّ وعِكْرِمَة وغيرهم. وبدأت بذكر الأهمّ في نفسها، وإلّا فسياق الكلام أن تقول: وليست الأُنثى كالذّكر، فتضع حرف النّفي مع الشّيء الّذي عندها، وانتفت عنه صفات الكمال للغرض المراد انتهى.

وعلى هذا الاحتمال تكون الألف واللّام في (الذّكر) للجنس. (٢: ٤٣٩)

البُرُوسَويّ: مقولٌ لله أيضًا مبيّن لتعظيم موضوعها ورفع منزلته، واللّام فيهما للعهد، أي ليس الذّكر الّذي كانت تطلبه وتتخيّل فيه كمالًا، قُصاراه أن يكون كواحد من السَّدَنة كالأُنثى الّتي وُهبت لها، فإنّ دائرة علمها وأُمنيّتها لاتكاد تحيط بما فيها من جلائل الأُمور، فهي أفضل من مطلوبها، وهي لاتعلم.

وهاتان الجملتان من مقول الله تعالى اعتراضان بين قول أُمّ مريم: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ وقولها: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾، وفائدتها التّسلية لنفس حنّة، والتّعظيم لوضعها. (٢: ٢٧)

الآلوسيّ: (أُنثى) حال بمنزلة الخبر، فأنّث العائد إلى (ما) نظرًا إلى الحال، من غير أن يُعتبر فيه معنى الأُنوثة ليلزم اللّغو، أو باعتبار التّأويل بمؤنّث لفظيّ يصلح للمذكّر والمؤنّث كالنّفس والحبلة والنّسمة، فلايَشكل التّأنيثُ ولايلغو (أُنثى)، بل هي حال مبيّنة ـ كذا قيل ـ ولايخلو عن نظر.

فالحقّ أنّ الضّمير لـ(مَا فِي بَطْنِي)، والتّأنيث في الأوّل، لما أنّ المقام يستدعي ظهور أُنوثته واعتباره في حيّز الشّرط، إذ عليه يترتّب جواب (لمّا) لاعلى وضع ولد مّا. والتّأنيث في الثّاني للمسارعة إلى عرض مادهمها من خيبة الرّجاء، وانقطاع حبل الأمل، و(أُنثى) حال مؤكّدة من الضّمير أو بدل منه. وليس الغرض من هذا الكلام الإخبار، لأنّه إمّا للفائدة أو للازمها، وعلم الله تعالى محيط بهما، بل لمجرّد التّحسّر والتّحزّن. [إلى أن قال:]

وحاصل المعنى هنا على ماقرّر: فلمّا وضعت بنتًا تحسّرَتْ إلى مولاها وتفجّعتْ، إذ خاب منها رجاها. وعلى هذا لاإشكال أصلًا في التّأنيث، ولافي الجزاء نفسه، ولافي ترتّبه على الشّرط.

وماقيل: إنّه يحتمل أن يكون فائدة هذا الكلام التّحقير للمحرّر استجلابًا للقبول، لأنّه مَن تواضع لله تعالى رفعه الله سبحانه، فستحقّر من القول بالنّسبة إلى ماذكرنا. والتّأكيد هنا قيل: للرّدّ على اعتقادها الباطل، وربّما أنّه يعود إلى الاعتناء والمبالغة في التّحسّر الّذي قصَدَتْه، والرّمز إلى أنّه صادر عن قلب كسير وفؤاد بقيود الحرمان أسير. (٣: ١٣٤)

الطَّباطَبائيّ: في وضع الضّمير المؤنّث موضع مافي بطنها إيجاز لطيف، والمعنى فلمّا وضعت مافي بطنها وتبيّنت أنّه أُنثى قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾، وهو خبر أُريد به التّحسّر والتّحزّن دون الإخبار، وهو ظاهر.

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾ جملتان معترضتان، وهما جميعًا مقولتان له تعالى لا لامرأة عمران، ولا أنّ الثّانية مقولة لها والأُولى مقولة لله.

أمّا الأُولى فهي ظاهرة، لكن لمّا كانت قولها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ مسوقًا لإظهار التّحسّر كان ظاهر قوله: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ أنّه مسوق لبيان: أنّا نعلم أنّها أُنثى، لكنّا أردنا بذلك إنجاز ماكانت تتمنّاه بأحسن وجه وأرضى طريق.

ولو كانت تعلم ماأردناه من جعل مافي بطنها أُنثى لم تتحسّر ولم تحزن ذاك التّحسّر والتّحزّن، والحال أنّ الذّكر الّذي كانت ترجوه لم يكن ممكنًا أن يصير مثل هذه الأُنثى الّتي وهبناها لها، ويترتّب عليه مايترتّب على خلق هذه الأُنثى، فإنّ غاية أمره أن يصير مثل عيسى نبيًّا مُبرئًا للأكمه والأبرص ومُحييًا للموتى.

لكن هذه الأُنثى ستتمّ به كلمة الله وتلد ولدًا بغير أب، وتُجعل هي وابنها آية للعالمين، ويكلّم النّاس في المهد، ويكون روحًا وكلمة من الله، مثله عند الله كمثل آدم، إلى غير ذلك من الآيات الباهرات في خلق هذه الأُنثى الطّاهرة المباركة، وخلق ابنها عيسى عليه السلام.

ومن هنا يظهر أنّ قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ مقول له تعالى لا لامرأة عمران، ولو كان مقولًا لها لكان حقّ الكلام أن يقال: وليس الأُنثى كالذّكر، لابالعكس، وهو ظاهر، فإنّ من كان يرجو شيئًا شريفًا أو مقامًا عاليًا ثمّ رُزق ماهو أخسّ منه وأردأ إنّما يقول عند التّحسّر: ليس هذا الّذي وجدته هو الّذي كنتُ أطلبه وأبتغيه، أو ليس مارُزقتُه كالّذي كنتُ أرجوه. ولايقول: ليس ماكنت أرجوه كهذا الّذي رُزِقته ألبتّة. وظهر من ذلك أنّ اللّام في (الذّكر) و(الأُنثى) معًا، أو في (الأُنثى) فقط للعهد.

وقد أخذ أكثر المفسّرين قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ تتمّة قول امرأة عمران، وتكلّفوا في توجيه تقديم الذّكر على الأُنثى بما لايرجع إلى محصّل. مَن أراده فليرجع إلى كتبهم. (٣: ١٧١)

٢ـ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى. آل عمران: ١٩٥

راجع «ذ ك ر». و«ض ى ع».

٣ـ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً... النّحل: ٩٧

الزّمخشريّ: إن قلت: (مَنْ) متناول في نفسه للذّكر والأُنثى، فما معنى تبيينه بهما؟

قلت: هو مبهم صالح على الإطلاق للنّوعين، إلّا أنّه إذا ذكر كان الظّاهر تناوله للذّكور فقيل: ﴿مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ على التّبيين، ليعمّ الموعد النّوعين جميعًا. (٢: ٤٢٧)

الفخر الرّازيّ: السّؤال الأوّل: لفظة (مَنْ) في قوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ تفيد العموم، فما الفائدة في ذكر الذّكر والأُنثى؟

والجواب: أنّ هذه الآية للوعد بالخيرات والمبالغة في تقرير الوعد من أعظم دلائل الكرم والرّحمة، إثباتًا للتّأكيد وإزالة لوهم التّخصيص. (٢٠: ١١٢)

نحوه النّيسابوريّ (١٤: ١١٥)، والبُرُوسَويّ (٥: ٧٧).

الآلوسيّ: [قال نحو كلام الفخر الرّازيّ وأضاف:] وفي «الكشف»: كان الظّاهر تناوله للذّكور، من

حيث إنّ الإناث لايدخلن في أكثر الأحكام والمحاورات، وإن كان التّناول على طريق التّعميم والتّغليب حاصلًا، لكن لمّا أُريد التّنصيص ليكون أضبط للفريقين، ونصًّا في تناولها بُيّن بذكر النّوعين، انتهى.

والقول الأصحّ أنّ «التّناول» لايحتاج إلى التّغليب. (١٤: ٢٢٦)

الطّباطَبائيّ: وعد جميلٌ للمؤمنين إن عملوا عملًا صالحًا، وبُشرى للإناث أنّ الله لايفرّق بينهنّ وبين الذّكور في قبول إيمانهنّ، ولاأثر عملهنّ الصّالح الّذي هو الإحياء بحياة طيّبة والأجر بأحسن العمل، على الرّغم ممّا بقي عليه أكثر الوثنيّة وأهل الكتاب من اليهود والنّصارى، من حرمان المرأة من كلّ مزيّة دينيّة أو جُلّها، وَحَطِّ مرتبتها من مرتبة الرّجل، ووضعها وضعًا لايقبل الرّفع ألبتّة.

فقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ حكم كلّيّ من قبيل ضرب القاعدة لمن عمل صالحًا، أي مَن كان. وقد قيّده بكونه مؤمنًا وهو في معنى الاشتراط، فإنّ العمل ممّن ليس مؤمنًا حابط لايترتّب عليه أثر، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ المائدة: ٥، وقال: ﴿وَحَبِطَ مَاصَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ هود: ١٦. (١٢: ٣٤١)

عبد الكريم الخطيب: هو حكم عامّ بالجزاء الحسن على العمل الصّالح مطلقًا، بعد الحكم الخاصّ بالجزاء الحسن على الوفاء بالعهد، والصّبر على احتمال تبعات الوفاء به.

فالأعمال الحسنة جميعها مقبولة عند الله، سواء ماكان منها من قول أو عمل، وسواء أكانت صادرة من ذكر أو أُنثى من عباد الله. فالنّاس جميعًا ـ على اختلاف أجناسهم وتباين صورهم وأشكالهم ـ سواء عند الله، يخضعون لقانون سماويّ عامّ، لامحاباة فيه، ولاتفرقة بين إنسان وإنسان إلّا بالعمل.

وقد خُصّ الذّكر والأُنثى بالذّكر هنا، لأنّهما يمثّلان جانبي الإنسانيّة كلّها، إذ كانا مصدر المجتمعات الإنسانيّة كلّها كما يقول الله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثٰى﴾ الحجرات: ١٣.

ومن جهة أُخرى فإنّه إذا كان الاختلاف النّوعيّ بين الذّكر والأُنثى أمام القانون السّماويّ على منزلة سواء، كانت التّسوية بين النّاس جميعًا أمام هذا القانون أحقّ وأولى. (٧: ٣٥٨)

٤ـ ...وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ.

المؤمن: ٤٠

الطّباطَبائيّ: وفيه إشارة إلى المساواة بين الذّكر والأُنثى في قبول العمل، وتقييد العمل الصّالح في تأثيره بالإيمان، لكون العمل حبطًا بدون الإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ المائدة: ٥. إلى غيرها من الآيات.

وقد جمع الدّين الحقّ، وهو سبيل الرّشاد في أوجز بيان، وهو أنّ للإنسان دار قرار، يُجزى فيها بما عمل في الدّنيا من عمل سيّء أو صالح، فليعمل صالحًا ولايعمل سيّئًا. وزاد بيانًا، إذ أفاد أنّه إن عمل صالحًا يُرزق بغير

حساب. (١٧: ٣٣٢)

٥ ـ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... الحُجُرات: ١٣

النّبيّ ﷺ: إنّما أنتم من رجل وامرأة كجمام الصّاع، ليس لأحد على أحد فضل إلّا بالتّقوى.

(الطّبْرِسيّ ٥: ١٣٨)

مُجاهِد: خلق الله الولد من ماء الرّجل وماء المرأة، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثى﴾.

نحوه الطّبَريّ. (الطّبَريّ ٢٦: ١٣٨)

الطُّوسيّ: آدم وحوّاء. (٩: ٣٥٢)

مثله القُرطُبيّ. (١٦: ٣٤٠)

الزَّمَخْشَريّ: من آدم وحوّاء، وقيل: خلقنا كلّ واحد منكم من أب وأمّ، فما منكم أحد إلّا وهو يُدلي بمثل مايُدلي به الآخر سواء بسواء، فلا وجه للتّفاخر والتّفاضل في النّسب. (٣: ٥٦٩)

الطّبْرِسيّ: أي من آدم وحوّاء، والمعنى أنّكم متساوون في النّسب، لأنّ كلّكم يرجع في النّسب إلى آدم وحوّاء، زجر الله سبحانه عن التّفاخر. (٥: ١٣٧)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجهان:

أحدهما: من آدم وحوّاء.

ثانيهما: كلّ واحد منكم أيّها الموجودون وقت النّداء خلقناه من أب وأمّ.

فإن قلنا: إنّ المراد هو الأوّل، فذلك إشارة إلى أن لايتفاخر البعض على البعض، لكونهم أبناء رجل واحد وامرأة واحدة.

وإن قلنا: إنّ المراد هو الثّاني، فذلك إشارة إلى أنّ الجنس واحد، فإنّ كلّ واحد خلق كما خلق الآخر من أب وأمّ.

والتّفاوت في الجنس دون التّفاوت في الجنسين، فإنّ من سنن التّفاوت أن لايكون تقدير التّفاوت بين الذّباب والذّئاب، لكن التّفاوت الّذي بين النّاس بالكفر والإيمان كالتّفاوت الّذي بين الجنسين، لأنّ الكافر جماد، إذ هو كالأنعام بل أضلّ. والمؤمن إنسان في المعنى الّذي ينبغي أن يكون فيه، والتّفاوت في الإنسان تفاوت في الحسّ لافي الجنس، إذ كلّهم من ذكر وأُنثى، فلا يبق لذلك عند هذا اعتبار. (٢٨: ١٣٧)

نحوه النَّيْسابوريّ. (٢٦: ٦٩)

البَيْضاويّ: من آدم وحوّاء عليهما السلام، أو خلقنا كلّ واحد منكم من أب وأمّ، فالكلّ سواء في ذلك فلاوجه للتّفاخر بالنّسب ويجوز أن يكون تقريرًا للأُخوّة المانعة عن الاغتياب. (٢: ٤١١)

نحوه أبو حَيّان (٨: ١١٦)، والبُرُوسَويّ (٩: ٩٠).

الآلوسيّ: من آدم وحوّاء عليهما السلام، فالكلّ سواء في ذلك، فلاوجه للتّفاخر بالنّسب.

وجوّز أن يكون المراد هنا إنّا خلقنا كلّ واحد منكم من أب وأمّ. ويبعده عدم ظهور ترتّب ذمّ التّفاخر بالنّسب عليه، والكلام مساق له كما ينبئ عنه مابعد.

وقيل: هو تقرير للأُخوّة المانعة عن الاغتياب وعدم ظهور التّرتّب عليه على حاله، مع أنّ ملاءمة مابعد له دون ملاءمته للوجه السّابق، لكن وجه تقريره للأُخوّة

ظاهر. (٢٦: ١٦٢)

الطَّباطَبائيّ: ذكر المفسّرون أنّ الآية مسوقة لنفي التّفاخر بالأنساب، وعليه فالمراد بقوله: ﴿مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ آدم وحوّاء، والمعنى: أنّا خلقناكم من أب وأمّ تشتركون جميعًا فيهما من غير فرق بين الأبيض والأسود والعربيّ والعجميّ، وجعلناكم شعوبًا وقبائل مختلفة لالكرامة بعضكم على بعض، بل لأن تتعارفوا فيعرف بعضكم بعضًا، ويتمّ بذلك أمر اجتماعكم، فيستقيم مواصلاتكم ومعاملاتكم. فلو فُرض ارتفاع المعرفة من بين أفراد المجتمع انفصم عقد الاجتماع وبادت الإنسانيّة؛ فهذا هو الغرض من جعل الشّعوب والقبائل لأن تتفاخروا بالأنساب وتتباهوا بالآباء والأمّهات.

وقيل: المراد بـ«الذّكر والأُنثى» مطلق الرّجل والمرأة، والآية مسوقة لإلغاء مطلق التّفاضل بالطّبقات، كالأبيض والأسود والعرب والعجم والغنيّ والفقير والمولى والعبد والرّجل والمرأة. والمعنى: ياأيّها النّاس إنّا خلقناكم من رجل وامرأة، فكلّ واحد منكم إنسان مولود من إنسانَين لاتفترقون من هذه الجهة، والاختلاف الحاصل بالشّعوب والقبائل ـ وهو اختلاف راجع إلى الجعل الإلهيّ ـ ليس لكرامة وفضيلة، وإنّما هو لأن تتعارفوا فيتمّ بذلك اجتماعكم.

واعترض عليه بأنّ الآية مسوقة لنفي التّفاخر بالأنساب وذمّه، كما يدلّ عليه قوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، وترتّب هذا الغرض على هذا الوجه غير ظاهر. ويمكن أن يناقش فيه أنّ الاختلاف في الأنساب من مصاديق الاختلاف الطّبقاتيّ، وبناء هذا الوجه على كون الآية مسوقة لنفي مطلق الاختلاف الطّبقاتيّ، وكما يمكن نفي التّفاخر بالأنساب وذمّه استنادًا إلى أنّ الأنساب تنتهي إلى آدم وحوّاء، والنّاس جميعًا مشتركون فيهما، كذلك يمكن نفيه وذمّه استنادًا إلى أنّ كلّ إنسان مولود من إنسانين.

والحقّ أنّ قوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ إن كان ظاهرًا في ذمّ التّفاخر بالأنساب فأوّل الوجهين أوجه، وإلّا فالثّاني لكونه أعمّ وأشمل. (١٨: ٣٢٦)

٦ـ ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾. النّجم: ٢١

راجع «ذ ك ر»«الذّكر».

٧ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلٰئِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى﴾. النّجم: ٢٧

مُجاهِد: الإناث. (الطّبَريّ ٢٧: ٦٣)

الحَسَن: كانوا يُسمّون الملائكة بنات الله. (الطّوسيّ ٩: ٤٣٠)

الطّبَريّ: ليُسمّون ملائكة الله تسمية الإناث؛ وذلك أنّهم كانوا يقولون: هم بنات الله. (٢٧: ٦٣)

الزّمَخْشَريّ: لأنّهم إذا قالوا: الملائكة بنات الله فقد سمّوا كلّ واحد منهم بنتًا، وهي تسمية الأُنثى. (٤: ٣٢)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٥: ١٧٧)

البُرُوسَويّ: منصوب على أنّه صفة مصدر محذوف، أي تسمية مثل تسمية الأُنثى، فإنّ قولهم: الملائكة بنات الله قول منهم بأنّ كُـلًّا منهم بنته سبحانه، وهي التّسمية بالأُنثى. (٩: ٢٣٧)

الآلوسيّ: إنّهم كانوا يقولون: الملائكة بنات الله ـ سبحانه وتعالى عمّا يقولون ـ والملائكة في معنى استغراق المفرد، فيكون التّقدير: ليسمّون كلّ واحد من الملائكة تسمية الأنثى، أي يسمّونه بنتًا، لأنّهم إذا قالوا ذلك فقد جعلوا كلّ واحد منهم بنتًا، فالكلام على وزان: كسانا الأمير حُلّة، أي كسا كلّ واحد منّا حُلّة. والإفراد لعدم اللّبس، ولذا لم يقل: تسمية الإناث، فلاحاجة إلى تأويل الأنثى بالإناث، ولا إلى كون المراد الطّائفة الأنثى.

وماذكر أوّلًا قيل: مبنيّ على أنّ تسمية الأنثى في النّظم الجليل ليس نصبًا على التّشبيه وإلّا فلاحاجة إليه أيضًا، وفي تعليق التّسمية بعدم الإيمان بالآخرة إشعارٌ بأنّها في الشّناعة والفظاعة واستتباع العقوبة في الآخرة، بحيث لايجترئ عليها إلّا من لايؤمن بها رأسًا. (٢٧: ٥٩)

الطّباطبائيّ: المراد بتسميتهم الملائكة تسمية الأنثى قولهم: إنّ الملائكة بنات الله، فالمراد بـ(الأنثى) الجنس، أعمّ من الواحد والكثير. (١٩: ٤٠)

٨ـ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى. اللّيل: ٣

ابن عبّاس: المراد بـ(الذّكر) آدم عليه السلام، وبـ(الأنثى) حوّاء رضي الله تعالى عنها.

مثله الحسن والكلبيّ. (الآلوسيّ ٣٠: ١٤٧) ومُقاتل. (الطّبرسيّ ٥: ٥٠١)

الطّبرسيّ: قيل: أراد كلّ ذكر وأنثى من النّاس وغيرهم. (٥: ٥٠٦)

القُرطُبيّ: في المراد بـ(الذّكر والأنثى) قولان:

أحدهما: آدم وحوّاء، قاله ابن عبّاس والحسن والكلبيّ.

الثّاني: يعني جميع الذّكور والإناث من بني آدم والبهائم، لأنّ الله تعالى خلق جميعهم من ذكر وأنثى من نوعهم.

وقيل: كلّ ذكر وأنثى من الآدميّين دون البهائم، لاختصاصهم بولاية الله وطاعته. (٢٠: ٨٢)

الطّباطبائيّ: المراد بـ(الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى) مطلق الذّكر والأنثى، أينما تحقّقا.

وقيل: الذّكر والأنثى من الإنسان.

وقيل: المراد بهما آدم وزوجته حوّاء.

وأوجه الوجوه أوّلها. (٢٠: ٣٠٢)

اِنَاثًا

١ـ اِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اِنَاثًا... النّساء: ١١٧

ابن عبّاس: ميتًا. (الطّبريّ ٥: ٢٧٩)

كان لكلّ حيّ صنم يعبدونه، ويقولون: أنثى بني فلان.

مثله الحسن. (القُرطُبيّ ٥: ٣٨٧)

مُجاهِد: أوثانًا. (الطّبريّ ٥: ٢٨٠)

إلّا أوثانًا، وكانوا يسمّون الأوثان بأسم الإناث: اللّات والعزّى ومناة الثّالثة الأخرى وأساف ونائلة.

مثله أبو مالك والسُّدّيّ وابن زيد.

(الطّبرسيّ ٢: ١٢٢)

الضّحّاك: إلّا ملائكة، لأنّهم كانوا يزعمون أنّ الملائكة بنات الله، وكانوا يعبدون الملائكة.

(الطّبرسيّ ٢: ١١٢)

الملائكة بنات الله، وهي شفعاؤنا عند الله.

(القُرطُبيّ ٥: ٣٨٧)

الحَسَن: الإناث: كلّ شيء ميّت ليس فيه روح، خشبة يابسة، أو حجر يابس.

كان لكلّ حيّ من أحياء العرب صنم، يسمّونها أُنثى بني فلان. (الطّبَريّ ٥: ٢٧٩)

قَتادَة: إلّا ميّتًا لاروح فيه. (الطّبَريّ ٥: ٢٧٩)

أبو حمزة الثُّماليّ: كان في كلّ واحدة منهنّ شيطانة أُنثى تتراءى للسَّدَنة وتكلّمهم، وذلك من صُنع إبليس، وهو الشّيطان الّذي ذكره الله فقال: ﴿لَعَنَهُ اللّهُ﴾ النّساء: ١١٨. (الطّبْرِسيّ ٢: ١١٢)

ابن زَيْد: آلهتهم: اللّات، والعُزّى، ويساف، ونائلة، هم إناث يدعونهم من دون الله. (الطّبَريّ ٥: ٢٧٩)

الفَرّاء: اللّات والعُزّى وأشباهها من الآلهة المؤنّثة. (١: ٢٨٨)

أبو عُبَيْدَة: إلّا الموات، حجرًا أو مدرًا، أو ماأشبه ذلك. (١: ١٤٠)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك: إن يدعون من دونه إلّا اللّات والعُزّى ومناة. فسمّاهنّ الله إناثًا، بتسمية المشركين إيّاهنّ بتسمية الإناث.

قال آخرون: معنى ذلك: إن يدعون من دونه إلّا مواتًا لاروح فيه.

وقال آخرون: عنى بذلك: أنّ المشركين كانوا يقولون: إنّ الملائكة بنات الله.

وقال آخرون: معنى ذلك أنّ أهل الأوثان كانوا يسمّون أوثانهم إناثًا، فأنزل الله ذلك كذلك.

وقال آخرون: الإناث في هذا الموضع: الأوثان.

رُوي عن ابن عبّاس أنّه كان يقرؤها (إنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إلّا أُثُنًا) بمعنى جمع «وَثَن» فكأنّه جمع وثنًا «وُثُنًا»، ثمّ قلب الواو همزة مضمومة، كما قيل: ماأحسن هذه الأُجُوه، بمعنى الوجوه، وكما قيل: ﴿وَاِذَا الرُّسُلُ اُقِّتَتْ﴾ المرسلات: ١١، بمعنى وُقّتت. وذكر عن بعضهم أنّه كان يقرأ ذلك (إنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إلّا أُنُثًا) كأنّه أراد جمع الإناث، فجمعها أُنُثًا، كما تجمع الثّمار ثُمُرًا.

والقراءة الّتي لاأستجيز القراءة بغيرها، قراءة من قرأ ﴿اِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اِنَاثًا﴾ بمعنى جمع أُنثى، لأنّها كذلك في مصاحف المسلمين، ولإجماع الحجّة على قراءة ذلك كذلك.

وأولى التّأويلات الّتي ذكرت بتأويل ذلك، إذ كان الصّواب عندنا من القراءة ماوصفت: تأويل من قال: عنى بذلك الآلهة الّتي كان مشركو العرب يعبدونها من دون الله، ويسمّونها بالإناث من الأسماء: كاللّات والعزّى ونائلة ومناة، وماأشبه ذلك.

وإنّما قلنا: ذلك أولى بتأويل الآية، لأنّ الأظهر من معاني الإناث في كلام العرب ماعرف بالتّأنيث، دون غيره، فإذ كان ذلك كذلك، فالواجب توجيه تأويله إلى الأشهر من معانيه؛ وإذ كان ذلك كذلك فتأويل الآية: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا... اِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اِنَاثًا﴾

النّساء: ١١٥ ـ ١١٧، يقول: مايدعوا الّذين يشاقّون الرّسول ويتّبعون غير سبيل المؤمنين شيئًا من دون الله بعد الله وسواه إلّا إناثًا، يعني إلّا ماسمّوه بأسماء الإناث، كاللّات والعزّى، وماأشبه ذلك.

يقول جلّ ثناؤه: فحسب هؤلاء الّذين أشركوا بالله، وعبدوا ماعبدوا من دونه، من الأوثان والأنداد، حجّة عليهم في ضلالتهم وكفرهم، وذهابهم عن قصد السّبيل، أنّهم يعبدون إناثًا، ويدعونها آلهة وأربابًا ـ والإناث من كلّ شيء أخسّه ـ فهم يقرّون للخسيس من الأشياء بالعبوديّة، على علم منهم بخساسته، ويمتنعون من إخلاص العبوديّة، للّذي له ملك كلّ شيء، وبيده الخلق والأمر. (٥: ٢٧٨)

الزّجّاج: إن يدعون تقرأ (إلّا أُنثًا) و(إلّا أُثُنًا) بتقديم النّاء وتأخيرها، فن قال: أُنث فهو جمع أُنثى وإناث، ومن قال: أُنُث فهو جمع إناث، لأنّ إناثًا على وزن «مثال» وإناث وأُنُث مثل مِثال ومُثُل.

ومن قال: أُثُنًا فإنّه جمع وثَن، والأصل «وُثُن» إلّا أنّ الواو إذا انضمّت يجوز إبدالها همزة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ﴾ المرسلات: ١١، الأصل «وُقّتت»، ومثال «وُثُن» في الجمع مثل سُقُف.

وجائز أن يكون «أُثُن» مثل أسد وأُسُد، وجائز أن يكون أُثُن أصلها «أُثْن» فأتبعت الضّمّة الضّمّة.

(٢: ١٠٨)

المَغربيّ: معناه ضعافًا عاجزين لاقدرة لهم. (الطّوسيّ ٣: ٣٣١)

الطّبْرِسيّ: فيه أقوال:

أحدها: [قول مجاهد وأبي حمزة الثّماليّ وقد تقدّم]

ثانيها: إنّ المعنى إلّا أمواتًا، عن ابن عبّاس والحسن وقتادة. فعلى هذا يكون تقديره: مايعبدون من دون الله إلّا جمادًا وأمواتًا لاتعقل ولاتنطق ولاتضرّ ولاتنفع، فدلّ ذلك على غاية جهلهم وضلالهم، وسمّاها (إناثًا) لاعتقاد مشركي العرب الأُنوثة في كلّ مااتّضعت منزلته، ولأنّ «الإناث» من كلّ جنس أرذله.

وقال الزّجّاج: لأنّ الموات يخبر عنها بلفظ التّأنيث، تقول: الأحجار تعجبني ولاتقول: يعجبونني، ويجوز أن يكون (إناثًا) سمّاها لضعفها وقلّة خيرها وعدم نصرها.

ثالثها: [قول الضّحّاك وقد تقدّم] (٢: ١١٢)

البُرُوسَويّ: (إناثًا) جمع أُنثى، والمراد الأوثان. وسمّيت أصنامهم (إناثًا) لأنّهم كانوا يُصوّرونها بصورة الإناث، ويُلبسونها أنواع الحلل الّتي تتزيّن بها النّساء، ويسمّونها غالبًا بأسماء المؤنّثات نحو اللّات والعزّى ومناة، والشّيء قد يسمّى أُنثى لتأنيث اسمه، أو لأنّها كانت جمادات لاأرواح فيها، والجماد يُدعى أُنثى تشبيهًا له بها من حيث إنّه منفعل غير فاعل.

ولعلّه تعالى ذكره بهذا الاسم تنبيهًا على أنّهم يعبدون مايسمّونه إناثًا، لأنّه ينفعل ولايفعل، ومن حقّ المعبود أن يكون فاعلًا غير منفعل، ليكون دليلًا على تناهي جهلهم، وفرط حماقتهم. (٢: ٢٨٦)

الآلوسيّ: أي مايعبدون، أو ماينادون لحوائجهم من دون الله تعالى إلّا أصنامًا. والجملة مبيّنة لوجه ماقبلها، ولذا لم تعطف عليه.

وعبّر عن الأصنام بالإناث لما روي عن الحسن أنّه

كان لكلّ حيّ من أحياء العرب صنم يعبدونه ويسمّونه: أُنثى بني فلان، لأنّهم يجعلون عليه الحُليّ وأنواع الزّينة كما يفعلون بالنّسوان، أو لما أنّ أسماءها مؤنّثة ـ كما قيل ـ وهم يسمّون مااسمه مؤنّث أُنثى.

واعترض بأنّ من الأصنام مااسمه مذكّر، كهُبَل ووَدّ وسُواع وذي الخلصة، وكون ذلك باعتبار الغالب غير مسلّم.

وقيل: إنّها جمادات، وهي كثيرًا ماتؤنّث لمضاهاتها الإناث لانفعالها. ففي التّعبير عنها بهذا الاسم تنبيه على تناهي جهلهم وفرط حماقتهم؛ حيث يدعون ماينفعل ويدَعون الفعّال لما يريد.

وقيل: المراد بالإناث: الأموات. فقد أخرج ابن جرير وغيره عن الحسن أنّ «الأُنثى» كلّ ميّت ليس فيه روح، مثل الخشبة اليابسة والحجر اليابس، ففي التّعبير بذلك دون أصنامًا التّنبيه السّابق أيضًا، إلّا أنّ الظّاهر أنّ وصف الأصنام بكونهم أمواتًا مجاز. [إلى أن قال:]

وقرئ (إلّا أُنثى) على التّوحيد و(إلّا أُنُثى) بضمّتين كرُسُل، وهو إمّا صفة مفردة مثل: امرأة جُنُب. وإمّا جمع أنيث كقليب وقُلُب ـ وقد جاء: حديد أنيث ـ وإمّا جمع إناث كثمار وثُمر.

وقرئ (وُثُنًا) و(أُثُنًا) بالتّخفيف والتّثقيل. وتقديم الثّاء على النّون جمع «وثَن»، كقولك: أَسَد وأُسْد، وأُسُد ووُسُد، وقلبت الواو ألفًا كأُجُوه في وُجُوه. (٥: ١٤٨)

رشيد رضا: أي إنّهم لايدعون من دون الله لقضاء حاجتهم وتفريج كروبهم (إلّا إناثًا) كاللّات والعُزّى ومناة. وكان لكلّ قبيلة صنم يسمّونه: أُنثى بني فلان، أو المراد أسماء معبودات وآلهة ليس لها من حقيقة معنى الأُلوهيّة شيء، كما قال في سورة أُخرى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا اَنْتُمْ وَاٰبَاؤُكُمْ مَا اَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ يوسف: ٤٠، أي أسماء مؤنّثة في الغالب، أو المراد معبودات ضعيفة أو عاجزة كالإناث لاتدافع عدوًّا ولاتدرك ثأرًا، كما وصفها في موضع آخر بأنّها لاتملك لهم ضرًّا ولانفعًا.

وكانت العرب تصف الضّعيف بالأُنوثة لما ذكرنا من ضعف المرأة بل ضعف جميع إناث الحيوان عن الذّكور، حتّى قالوا للحديد اللّيّن: أنيث.

ورجّح الرّاغب وغيره: أنّ وجه تسمية معبوداتهم (إناثًا) هو كونها جمادات منفعلة لافعل لها، كالحيوان الّذي هو فاعل منفعل كما وصفت في غير هذا الموضع، بكونها لاتسمع ولاتبصر، وليس لها أيد تبطش بها، ولاأرجل تمشي بها. كأنّه يذكّرهم بهذا النّوع من الأدلّة على بطلان أُلوهيّتها، بما ارتكبوه من العار والخزي بعبادة ماكان هذا وصفه.

وقد استبعد الأُستاذ الإمام تفسير «الإناث» بالأصنام المذكورة، كما استبعد تفسيره بالملائكة، لأنّهم سمّوهم بنات الله. وقال: إنّ كثيرًا من المفسّرين قالوا: إنّ المراد بـ«الإناث» هنا الموتى، لأنّ العرب تطلق عليهم لفظ الإناث لضعفهم، أو يقال: لعجزهم. ومع ذلك كانوا يعظّمون بعض الموتى ويدعونها، كما يفعل ذلك كثير من أهل الكتاب ومسلمي هذه القرون. وهذا هو الّذي اختاره الأُستاذ. (٥: ٤٢٤)

الطّباطبائيّ: «الإناث» جمع أُنثى، يقال: أنث

الحديد أنثًا، أي انفعل ولان، وأنَثَ المكان: أسرع في الإنبات وجاد. ففيه معنى الانفعال والتأثّر، وبذلك سُمّيت الأُنثى من الحيوان أُنثى.

وقد سُمّيت الأصنام وكلّ معبود من دون الله إناثًا، لكونها قابلات منفعلات ليس في وُسعها أن تفعل شيئًا ممّا يتوقّعه عُبّادها منها ـ كما قيل ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الحجّ: ٧٣، ٧٤، وقال: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيٰوةً وَلَا نُشُورًا﴾ الفرقان: ٣.

فالظّاهر أنّ المراد بالأُنوثة: الانفعال المحض الّذي هو شأن المخلوق إذا قيس إلى الخالق عزّ اسمه، وهذا الوجه أولى ممّا قيل: إنّ المراد هو اللّات والعزّى ومناة الثّالثة ونحوها. وقد كان لكلّ حيّ صنم يسمّونه: أُنثى بني فلان، إمّا لتأنيث أسمائها أو لأنّها كانت جمادات، والجمادات تؤنّث في اللّفظ.

ووجه الأولويّة أنّ ذلك لا يلائم الحصر الواقع في قوله: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا﴾ كثير ملاءمة، وبين من يدعى من دون الله من هو ذكر غير أُنثى، كعيسى المسيح وبرهما وبوذا. (٥: ٨٣)

٢ ـ ...يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا...

الشّورى: ٤٩، ٥٠

مُجاهِد: هو أن تلد المرأة غلامًا ثمّ جارية ثمّ غلامًا ثمّ جارية. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٣٥)

ابن الحَنفيّة: هو أن يجمع في الرّحم الذّكر والأُنثى. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٣٦)

الإمام الباقر عليه السلام: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا﴾ يعني ليس معهنّ ذكر ﴿وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ يعني ليس معهم أُنثى ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ أي يهب لمن يشاء ذُكرانًا وإناثًا جميعًا، يجمع له البنين والبنات، أي يهبهم جميعًا لواحد. (الكاشانيّ ٤: ٣٨١)

نحوه قَتادَة والسُّدّيّ (الطَّبَريّ ٢٥: ٤٤)، والطُّوسيّ (٩: ١٧٤).

ابن زَيْد: هو أن تلد توأمًا ذكرًا وأُنثى، أو ذكرًا وذكرًا، أو أُنثى وأُنثى. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٣٥)

الطَّبَريّ: يهب لمن يشاء من خلقه من الولد الإناث دون الذّكور، بأن يجعل كلّ ما حملت زوجته من حمل منه أُنثى. ويهب لمن يشاء منهم الذّكور، بأن يجعل كلّ حمل حملته امرأته ذكرًا لا أُنثى فيهم. (٢٥: ٤٤)

المَيْبُديّ: يهب لمن يشاء الدّنيا ويهب لمن يشاء الآخرة. (٩: ٤٣)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلتَ: لمَ قدّم الإناث أوّلًا على الذّكور مع تقدّمهم عليهنّ ثمّ رجع فقدّمهم؟ ولمَ عرّف الذّكور بعد ما نكّر الإناث؟

قلتُ: لأنّه ذكر البلاء في آخر الآية الأُولى، وكفران الإنسان بنسيانه الرّحمة السّابقة عنده، ثمّ عقّبه بذكر ملكه ومشيئته. وذكر قسمة الأولاد فقدّم الإناث، لأنّ

سياق الكلام أنّه فاعل ما يشاؤه لاما يشاؤه الإنسان، فكان ذكر الإناث اللّاتي من جملة مايشاؤه الإنسان أهمّ، والأهمّ واجب التّقديم، وليَلي الجنس الّذي كانت العرب تعدّه بلاء. ذكَر البلاء وأخّر الذّكور، فلمّا أخّرهم لذلك تدارك تأخيرهم وهم أحقّاء بالتّقدّم بتعريفهم، لأنّ التّعريف تنويه وتشهير، كأنّه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الّذين لايخفون عليكم، ثمّ أعطى بعد ذلك كلا الجنسين حقّه من التّقديم والتّأخير، وعرّف أنّ تقديمهنّ لم يكن لتقدّمهنّ ولكن لمقتضٍ آخر، فقال: (ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا) ، كما قال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ الحجرات: ١٣، ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ القيمة: ٣٩. (٣: ٤٧٥)

الطَّبْرِسيّ: ﴿أَوْيُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ معناه أو يجمع لهم بين البنين والبنات. تقول العرب: زوّجت إبلي، أي جمعت بين صغارها وكبارها. (٥: ٣٥)

الفَخْر الرّازيّ: في الآية سؤالات:

السّؤال الأوّل: أنّه قدّم الإناث في الذّكر على الذّكور، فقال: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾، ثمّ في الآية الثّانية قدّم الذّكور على الإناث، فقال: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ فما السّبب في هذا التّقديم والتّأخير؟

السّؤال الثّاني: أنّه ذكر الإناث على سبيل التّنكير، فقال: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا﴾ وذكر الذّكور بلفظ التّعريف، فقال: ﴿وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ فما السّبب في هذا الفرق؟

السّؤال الثّالث: لِمَ قال في إعطاء الإناث وحدهنّ، وفي إعطاء الذّكور وحدهم بلفظ الهبة، فقال: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾، وقال في إعطاء الصّنفين معًا: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾؟

السّؤال الرّابع: [راجع «ع ق م» عقيمًا]

السّؤال الخامس: هل المراد من هذا الحكم جمع معيّنون، أو المراد الحكم على الإنسان المطلق؟

والجواب عن السّؤال الأوّل من وجوه:

الأوّل: أنّ الكريم يسعى في أن يقع الختم على الخير والرّاحة والسّرور والبهجة، فإذا وهب الولد الأُنثى أوّلًا ثمّ أعطاه الذّكر بعده فكأنّه نقله من الغمّ إلى الفرح، وهذا غاية الكرم. أمّا إذا أعطى الولد أوّلًا ثمّ أعطى الأُنثى ثانيًا فكأنّه نقله من الفرح إلى الغمّ؛ فذكر تعالى هبة الولد الأُنثى أوّلًا، وثانيًا هبة الولد الذّكر حتّى يكون قد نقله من الغمّ إلى الفرح، فيكون ذلك أليق بالكرم.

الوجه الثّاني: أنّه إذا أُعطي الولد الأُنثى أوّلًا علم أنّه لااعتراض له على الله تعالى فيرضى بذلك، فإذا أعطاه الولد الذّكر بعد ذلك علم أنّ هذه الزّيادة فضل من الله تعالى وإحسان إليه، فيزداد شكره وطاعته، ويعلم أنّ ذلك إنّما حصل بمحض الفضل والكرم.

الوجه الثّالث: قال بعض المذكّرين: الأُنثى ضعيفة ناقصة عاجزة، فقدّم ذكرها تنبيهًا على أنّه كلّما كان العجز والحاجة أتمّ كانت عناية الله به أكثر.

الوجه الرّابع: كأنّه يقال: أيّتها المرأة الضّعيفة العاجزة إنّ أباك وأُمّك يكرهان وجودك، فإن كانا قد كرها وجودك فأنا قدّمتك في الذّكر، لتعلمي أنّ المحسن المكرم هو الله تعالى، فإذا علمت المرأة ذلك زادت في

الطّاعة والخدمة والبعد عن موجبات الطّعن والذّمّ؛ فهذه المعاني هي الّتي لأجلها وقع ذكر الإناث مقدّمًا على ذكر الذّكور. وإنّما قدّم ذكر الذّكور بعد ذلك على ذكر الإناث، لأنّ الذّكَر أكمل وأفضل من الأُنثى، والأفضل الأكمل مقدّم على الأخسّ الأرذل.

والحاصل أنّ النّظر إلى كونه ذكرًا أو أُنثى يقتضي تقديم ذكر الذّكَر على ذكر الأُنثى. أمّا العوارض الخارجيّة الّتي ذكرناها فقد أوجبت تقديم ذِكر الأُنثى على ذِكر الذّكَر، فلمّا حصل المقتضي للتّقديم والتّأخير في البابين لاجرم قدّم هذا مرّة وقدّم ذلك مرّة أُخرى.

وأمّا السّؤال الثّاني ـ وهو قوله: لِمَ عبّر عن الإناث بلفظ التّنكير وعن الذّكور بلفظ التّعريف؟ ـ فجوابه أنّ المقصود منه التّنبيه على كون الذّكَر أفضل من الأُنثى.

وأمّا السّؤال الثّالث ـ وهو قوله: لِمَ قال تعالى في إعطاء الصّنفين ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾؟ ـ فجوابه أنّ كلّ شيئين يقرن أحدهما بالآخر فهما زوجان، وكلّ واحد منهما يقال له: زوج، والكناية في (يُزَوِّجُهُمْ) عائدة على الإناث والذّكور الّتي في الآية الأُولى، والمعنى يقرن الإناث والذّكور فيجعلهم أزواجًا. [إلى أن قال:]

وأمّا السّؤال الخامس: فجوابه قال ابن عبّاس: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا﴾ يريد لوطًا وشعيبًا عليهما السلام لم يكن لهما إلّا البنات، ﴿وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ يريد إبراهيم عليه السلام لم يكن له إلّا الذّكور، ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ يريد محمّدًا صلى الله عليه وآله كان له من البنين أربعة: القاسم والطّاهر وعبد الله وإبراهيم، ومن البنات أربعة: زينب ورقيّة وأُمّ كلثوم وفاطمة. (٢٧: ١٨٤)

البَيْضاويّ: المعنى يجعل أحوال العباد في الأولاد مختلفة على مقتضى المشيئة، فيهب لبعض إمّا صنفًا واحدًا من ذكر أو أُنثى أو الصّنفين جميعًا، ويُعقم آخرين.

ولعلّ تقديم «الإناث» لأنّها أكثر لتكثير النّسل، أو لأنّ مساق الآية للدّلالة على أنّ الواقع ما يتعلّق به مشيئة الله لامشيئة الإنسان، أو لأنّ الكلام في البلاء، والعرب تعدّهنّ بلاء، أو لتطييب قلوب آبائهنّ، أو للمحافظة على الفواصل، ولذلك عرّف الذّكور، أو لجبر التّأخير وتغيير العاطف في الثّالث، لأنّه القسيم المشترك بين القسمين، ولم يحتج إليه الرّابع لإفصاحه بأنّه القسيم المشترك بين الأقسام المتقدّمة. (٢: ٣٦١)

ابن القَيِّم: بدأ سبحانه بذكر الإناث، فقيل: خيرًا لهنّ لأجل استثقال الوالدين لمكانهما، وقيل: ـ وهو أحسن ـ إنّما قدّمهنّ لأنّ سياق الكلام أنّه فاعل لما يشاء، لا لما يشاء الأبوان. فإنّ الأبوين لايريدان إلّا الذّكور غالبًا، وهو سبحانه قد أخبر أنّه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ فبدأ بذكر الصّنف الّذي يشاؤه، ولايريده الأبوان.

وعندي وجه آخر: وهو أنّه سبحانه قدّم ماكانت تؤخّره الجاهليّة من أمر البنات، حتّى كأنّ الغرض بيان أنّ هذا النّوع المؤخّر الحقير عندكم مقدّم عندي في الذّكر.

وتأمّل كيف نكّر سبحانه الإناث وعرّف الذّكور، فجبر نقص الأُنوثة بالتّقديم، وجبر نقص التّأخير للذّكور بالتّعريف، فإنّ التّعريف تنزيه، كأنّه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الّذين لايخفون عليكم.

ثمّ لمّا ذكر الصّنفين معًا قدّم الذّكور إعطاءً لكلّ من

الجنسين حقّه من التّقديم والتّأخير، والله أعلم بما أراد من ذلك.

والمقصود: أنّ التّسخّط بالإناث من أخلاق الجاهليّة الّذين ذمّهم الله سبحانه في قوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ...﴾ النّحل: ٥٨، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ الزّخرف: ١٧. (٤٣٢)

البُرُوسَويّ: قدّم الإناث لأنّها أكثر، لتكثير النّسل أو لتطييب قلوب آبائهنّ؛ إذ في التّقديم تشريف لهنّ وإيناس بهنّ، ولذلك جعلن من مواهب الله تعالى مع ذكر اللّام الانتفاعيّة، أو لرعاية التّرتيب الواقع أوّلًا في الهبة بنوع الإنسان، فإنّه تعالى وهب أوّلًا لآدم زوجته حوّاء عليها السلام بأنّ ولدها منه وخلقها من قصيراء، وهي أسفل الأضلاع أو آخر ضلع في الجنب، كما قال في «القاموس».

قال في «الكواشيّ»: ويجوز أنّهنّ قُدّمن توبيخًا لمن كان يئدهنّ، ونُكّرن إيماءً إلى ضعفهنّ، ليُرحمن فيُحسن إليهنّ.

قال في «الشّرعة وشرحه»: ويزداد فرحًا بالبنات مخالفة لأهل الجاهليّة، فإنّهم يكرهونها، بحيث يدفنونها في التّراب في حال حياتها. (٨: ٣٤٢)

الآلوسيّ: قُدّمت الإناث وأُخّرت الذُّكور كأنّه قيل: يخلق مايشاء يهب لمن يشاء من الأناسيّ مالايهواه، ويهب لمن يشاء منهم مايهواه. فقد كانت العرب تعدّ الإناث بلاء: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ النّحل: ٥٨، ولو قدّم المؤخّر لاختلّ النّظم. وليس التّقديم لمجرّد رعاية مناسبة القرب من البلاء، ليعارض بأنّ الآية السّابقة ذكرت الرّحمة فيها مقدّمة عليه، فناسب ذلك تقديم الذُّكور على الإناث.

وفي تعريف الذُّكور مع مافيه من الاستدراك لقضيّة التّأخير التّنبيه على أنّه المعروف الحاضر في قلوبهم أوّل كلّ خاطر، وأنّه الّذي عقدوا عليه مُناهم. ولمّا قضى الوَطَر من هذا الأُسلوب، قيل: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ﴾ أي الأولاد ﴿ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ أي يخلق مايهبهم زوجًا، لأنّ «التّزويج» جعل الشّيء زوجًا، فـ﴿ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ حال من الضّمير.

والواو قيل: للمعيّة، لأنّ حقّه التّأخير عن القسمين سياقًا ووجودًا، فلاتتأتّى المقارنة إلّا بذلك. وقيل: ذلك لأنّ المراد يهب لمن يشاء مالايهواه ويهب لمن يشاء مايهواه، أو يهب الأمرين معًا، لأنّه سبحانه يجعل من كلّ من الجنسين الذّكور والإناث على حياله زوجًا، ولولا ذلك لتوهّم ماذكر فتأمّله. ولتركّبه منهما لم يكرّر فيه حديث المشيئة، وقدّم المقدّم على ماهو عليه في الأصل، ولم يعرف إذ لاوجه له. [ثمّ ذكر نحو البُرُوسَويّ]

(٢٥: ٥٣)

الطَّباطَبائيّ: الإناث: جمع أُنثى، والذُّكور والذّكران: جمعا ذَكَر. وظاهر التّقابل أنّ المراد هبة الإناث فقط لمن يشاء وهبة الذُّكور فقط لمن يشاء، ولذلك كرّرت المشيئة.

قيل: وجه تعريف الذُّكور أنّهم المطلوبون لهم، المعهودون في أذهانهم، وخاصّة العرب. (١٨: ٦٨)

عبد الكريم الخَطيب: فهذا بعض تصريف الله

فيا تتعلّق به نفوس النّاس من حبّ الولد. فبعض النّاس يهبهم الله إناثًا، وبعضهم يهبهم ذكورًا، وبعضهم يهبه الذُّكور والإناث معًا: ﴿يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ أي يجعلهم أزواجًا، ذكرًا وأُنثى، لأنّ يتزوّج بعضهم بعضًا.

وقد جاء النّصّ القرآنيّ: ﴿ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ للإشارة إلى مايقع في نسبة الذُّكور والإناث من اختلاف، عند من يُرزقون الذُّكور والإناث، فقد يُرزق الإنسان ذكرًا وأُنثى، أو ذكرًا وعددًا من الإناث، أو عددًا من الذُّكور وأُنثى، أو أعدادًا متساوية من الذُّكور والإناث. (١٣: ٨٧)

الأُنثيين

...قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ. الأنعام: ١٤٣

الطُّوسيّ: إنّما قال (الأُنثيين) مثنّى، لأنّه أراد من الضّأن والمعز. (٤: ٣٢٥)

الزّمخشريّ: (الأُنثيين): الأُنثى من الضّأن، والأُنثى من المعز، على طريق الجنسيّة. (٢: ٥٧)

الطّبْرِسيّ: مااشتمل عليه رحم الأُنثى من الضّأن والأُنثى من المعز. (٢: ٣٧٧)

الوجوه والنّظائر

الدّامغانيّ: «أنث» على ثلاثة أوجه:

١ـ الإناث: البنات: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ﴾ النّجم: ٢١.

٢ـ الإناث من الأنعام: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، الأنعام: ١٤٤.

٣ـ الإناث: الأصنام والأوثان: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ الزّخرف: ١٩، ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا﴾ النّساء: ١١٧. (٤٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ اختلفوا في أصل هذه المادّة على قولين: الأوّل: خلاف الذّكَر، وهو قول الخليل، وبه أخذ الجوهريّ وابن فارس وغيرهما. الثّاني: اللّين، وهو قول ابن الأعرابيّ، وبه أخذ آخرون. فالقول الأوّل ناظر إلى الخلقة التّكوينيّة للمرأة باعتبار الفرج، والقول الثّاني ناظر إلى الصّفة الغالبة عليها باعتبار اللّين.

ونرى أنّ القول الثّاني هو الأقرب إلى الصّواب، لأنّ المعاني تعرف بالصّفات غالبًا. ألم ترَ أنّهم سمّوا المرأة خُنثى للينها وتثنّيها، وسمّوا المخنّث بهذا الاسم لنفس السّبب، ويقولون إذا لان الرّجل في أمره وتراخى: تأنّث وتخنّث.

٢ـ ولاتقتصر صفة الأُنثى على الموصوف بها فحسب، بل تسري إلى الاسم أيضًا، إذ أنّ الألف المقصور في وزن «فُعْلى» يختصّ بالتّأنيث فقط، كخُنثى وحُبْلى وكُبْرى وصُغْرى.

وأمّا تاء الأُنثى فيكاد يدخل في بناء أغلب المعاني الّتي تخصّ الأُنثى في اللّغة، كاللّين والتّثنّي والتّكسّر الّذي هو أصل هذه المادّة، كما قرّرناه ـ مثلًا ـ للأرض السّهلة اللّيّنة: بَثْنة، وبها وبمصغّرها سمّيت المرأة. ويقال للفراش اللّين: وثير، وللمكان السّهل: وعث، وللأُنثى الضّخمة

الرّخوة: ثدمة، وللمسترخي المتثنّي: مخنّث.

وكذا يدخل في سائر المعاني كالطّمث والثّدي والثّكلى والخوثاء، وهي المرأة الحدثة النّاعمة. وفي مايصدق عليها كالإقامة، لأنّ المرأة تميل بطبيعتها إلى السّكون والرّكون، فيقال من (ل ث ث): لثّ بالمكان: أقام، ومن (ل ب ث): لبث بالمكان: أقام، ومن (ث وي): ثوى في المكان: أقام، ومن (ث ك م): ثكم بالمكان: أقام، ومن (م ك ث): مكث بالمكان: أقام، ومن (ج ث م): جثم فلان: تلبّد بالأرض، ومن (ث ب ت): ثبت في المكان: أقام. وهكذا في سائر المعاني كالكثرة والانتشار والفساد وغيرها، وهي كثيرة جدًّا.

٣ـ وينتقل اللّين إلى لفظ الأنثى أيضًا، ليشمل العوامل الثّلاثة في تكوين الكلمة: اللّفظ، والخطّ، والمعنى. ففي الأُنثى ألفان، وكلاهما حرفان جوفيّان، ونون وهو حرف ذَوْلقيّ، وثاء وهو من الحروف اللّثويّة، نسبة إلى اللّثة، ويطلق عليها النّاهة أيضًا، وكلاهما مؤنّثتان.

فهذا اللّفظ طوع اللّسان إذا ماقورن بلفظ الذّكر الّذي يُلقي على اللّسان جشمه. وخفّة اللّفظ أو ثقله ـ طبق نظريّة ابن جنّيّ ـ تنعكس على معناه، فكلّما كان اللّفظ سلسًا وليّنًا كان معناه ضعيفًا واهيًا، وكلّما كان عسرًا ومستصعبًا كان معناه شريرًا معياصًا.

٤ـ وهناك تقارب معنويّ بين جذرَي (أ ن ث) و (ث ن ي)، فكلاهما يعنيان التّثنّي والتّكسّر؛ يقال: ثنى الرّجل رِجله عن دابّته: ضمّها إلى فخذه فنزل.

ولعلّ (أن ث) مقلوب (ث ن ي)، بقلب الياء همزة، لعدم مجيء (ي ن ث) أو (و ن ث) في اللّغة وعدم أصالة الهمزة.

٥ ـ وبين (أن ث) و(ذ ك ر) تضادّ في المعنى، فالأوّل يعني ـ كما تقدّم ـ اللّين والرّقّة، والثّاني يعني الخشونة والغلظة؛ إذ يقال لما خشن وغلظ من البقول: ذكور، وأرض مذكار: تنبت ذكور العُشب، وهو ماغلظ وخشن، لاحظ «ذ ك ر».

الاستعمال القرآنيّ

١ـ جاءت الأُنثى في القرآن على وجوه:

أ ـ جنس المرأة في مقابل الرّجل:

١ـ ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ الحجرات: ١٣

٢ـ ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ النّجم: ٤٥

٣ـ ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ القيمة: ٣٩

٤ـ ﴿مَاخَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ الّيل: ٣

٥ و ٦ـ ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ الشّورى: ٤٩، ٥٠

٧ و ٨ـ ﴿وَمَاتَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَاتَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ فاطر: ١١، وفصّلت: ٤٧

٩ـ ﴿اللهُ يَعْلَمُ مَاتَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَاتَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَاتَزْدَادُ﴾ الرّعد: ٨

١٠ـ ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا

مَرْيَمَ﴾. آل عمران: ٣٦

١١ـ ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ النّحل: ٥٨

١٢ـ ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ آل عمران: ١٩٥

١٣ـ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ النّساء: ١٢٤

١٤ـ ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾. المؤمن: ٤٠

١٥ـ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ النّحل: ٩٧

١٦ـ ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النّساء: ١١

١٧ـ ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النّساء: ١٧٦

١٨ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾

البقرة: ١٧٨

ب ـ الملائكة أو الأصنام:

١٩ـ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾ النّجم: ١٩ـ ٢١

٢٠ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلٰئِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى﴾. النّجم: ٢٧

٢١ـ ﴿أَفَأَصْفَيكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰئِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ الإسراء: ٤٠

٢٢ـ ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ * أَمْ خَلَقْنَا الْمَلٰئِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾

الصّافّات: ١٤٩، ١٥٠

٢٣ـ ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْئَلُونَ﴾

الزّخرف: ١٩

٢٤ـ ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا﴾ النّساء: ١١٧

ج ـ الأنعام الأربعة:

٢٥ و ٢٦ ـ ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيكُمُ اللهُ بِهٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾

الأنعام: ١٤٣، ١٤٤

٢ـ إنّ الأُنثى جاءت في هذه الآيات مفردة ومثنّاة وجمعًا، وتعني في المفرد المرأة أو الملائكة، كما في (١ ـ ٢٠)، وهي أكثرها.

وفي التّثنية المرأة، كما في (١٦) و (١٧)، أو الأنعام كما في (٢٥) و (٢٦).

وفي الجمع المرأة، كما في (٥) و (٦)، أو الملائكة أو الأصنام كما في (٢١ ـ ٢٤).

ويلاحظ أوّلًا: أنّ المرأة قد شاطرت غيرها في جميع الصّيغ، فالملائكة شاطرت المرأة في المفرد والجمع، والأنعام شاطرتها في التّثنية فقط.

وثانيًا: يستشعر من هذا أنّ المرأة إنسان كالرّجل تمامًا، ولها حظّ وسنخيّة لكلّ من الحيوان والملك من حيث الجسم والرّوح.

أمّا الملك فيماثلها روحًا لاجسمًا، والحيوان يماثلها جسمًا لاروحًا، كما أنّ الحيوان يشارك المرأة والرّجل في كونه زوجًا يلد ويولد، بل هذه أبرز صفات الحيوان. ولهذا لم يطلق عليه لفظ الذّكر والأُنثى إلّا مثنّى كما في (٢٥) و (٢٦).

وهذا عكس الملك تمامًا؛ حيث لازوج له ولاولد.

أمّا صيغة الجمع فتعني الكثرة في المرأة والملك، وهذا واقع بالفعل فيهما.

وثالثًا: قد وردت الأُنثى في الإفراد معرفة ونكرة (٩) مرّات لكلّ واحد منهما، وفي التّثنية معرفة فقط (٦) مرّات، وفي الجمع نكرة فقط (٦) مرّات أيضًا.

فهل يوجد سرّ تحت هذا التّناسق العدديّ الّذي يسمّونه الإعجاز العدديّ، أو هو صدفة ليس فيه مساس ببلاغة القرآن؟ ونحن نفضّل الأوّل، فلابدّ من استكشاف هذا السّرّ.

ورابعًا: كلّ ماجاءت الأُنثى معرفة فقد أُريد بها تعريف الجنس دون الشّخص ودون الاستغراق، كما في (٢) و (٣) و (٤) و (١٠) و (١١) و (١٦) و (١٧) و (١٨) مرّتين.

وكلّ ماجاءت نكرة أُريد بها شخص خاصّ مثل «مريم» في ﴿وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾، ومثل: ﴿خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ لو أُريد بهما آدم وحوّاء، كما قيل. أو وقعت في سياق الاستغراق كما في (٧ ـ ٩) و (١٢ ـ ١٥). أو جاءت جمعًا كما في (٥) و (٦).

٣ـ إنّ القرآن حينما يذكر الأُنثى فإنّه يريد بها الجنس الّذي يقابل الذّكر على تفصيل سبق، وحينما يذكر المرأة يريد بها الشّخص الّذي يقابل الرّجل. ومن أجل ذلك جاء لفظ الأُنثى دون المرأة عند ذكر الخلق في (١ ـ ٦).

وعند ذكر الحمل في (٧ ـ ١٠).

وعند المكافأة على العمل في (١١ ـ ١٤).

وعند الميراث والقصاص في (١٥ ـ ١٧).

ويلاحظ أوّلًا: أنّه لم يفرّق في المكافأة والقصاص والميراث بين الطّفلة والصّبيّة والمرأة البالغة، كما في الذّكر تمامًا.

وثانيًا: أنّ آيات الحمل أكثرها تعمّ الإنسان والحيوان في (٧ ـ ٩)، وإلّا لأتى بلفظ «المرأة». وأمّا الآية (١٠) فتختصّ بالمرأة بدلالة السّياق.

وثالثًا: أنّه عند المكافأة ذكر الأُنثى مفردًا منكّرًا ومسبوقًا بلفظ الذّكر، ومتلوًّا في (١٣ ـ ١٥) بجملة ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾. واقترانه بلفظ الذّكر ـ وهو منكّر ـ يفيد الإطلاق والعموم والمساواة بين الجنسين، فهو كقول الرّجل: مَن يأتني أُكرمْه أحمر كان أم أسود.

ورابعًا: ذكر الأُنثى عند الميراث (١٦) و(١٧) مثنّاة والذّكر مفردًا؛ لأنّه لم يصرّح بسهم الذّكر، وإنّما عيّن سهمه بمضاعفة سهم الأُنثى، فجعل الأُنثى هي المعيار لتعيين الأسهم. وهذا تأكيد على تفضيلها والاهتمام بشأنها في الميراث.

وخامسًا: ذكر الأُنثى في الحمل والوضع مفردة منكّرة في (٧ ـ ١٠) من دون ذكر الذّكر؛ إذ لاشأن للذّكر

بهما، فالأُنثى هي الّتي تتحمّل ثقل الحمل والوضع ومالهما من تبعة. والإفراد والتّنكير فيها لشمولها أُنثى الإنسان والحيوان كما سبق.

وسادسًا: إنّ التّثنية والتّعريف في ﴿الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ﴾ (٢٥) و(٢٦) يفيدان التّخصيص بالحيوان بدلالة السّياق.

وسابعًا: أنّ كلًّا من جملتي ﴿وَمَاتَحْمِلُ مِنْ اُنْثٰى وَلَاتَضَعُ اِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ ٧ و ٨ ﴿الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ...﴾ كرّرتا في القرآن مرّتين بسياق واحد وهذا من بلاغة القرآن، حيث ساوى في التّعبير بين الحيوان والإنسان.

وثامنًا: يُستشفّ من الآيات أن اشتراك الإنسان والحيوان في الذّكورة والأنوثة من ناحية الفرج فقط مع اختلافها في النّوع، أمّا الرّجل والمرأة فمع الاستدراك في الإنسانيّة ربّما يتجاوز اختلافهما في الفرج إلى كثير من خصالها الجسميّة والرّوحيّة، لاحظ: «ر ج ل» و«م ر ء».



إنجيل

لفظ واحد، ١٢ مرّة: ١ مكّيّة، ١١ مدنيّة

في ٦ سور: ١مكّيّة، ٥ مدنيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الفَرّاء: الإنجيل: هو مثل الإكليل والإخريط، من قولك: هو كريم النَّجْل، تريد كريم الأصل والطَّبع. وهو من الفعل «إفعيل». (الأزهَريّ ١١: ٨٠)

ابن فَضّال: هومن النَّجْل، وهو من السّعة، يقال: عين نَجْلاء، وطعنة نَجْلاء، وكأنّه قد وسع عليهم في الإنجيل ماضيق على أهل التّوراة، وكلٌّ محتمل.

(الطَّبْرِسيّ ١: ٤٠٦)

شَمِر: الإنجيل: كلّ كتاب مكتوب وافِرُ السُّطور.

(القُرطُبيّ ٤: ٦)

ابن قُتَيْبة: الإنجيل: من نَجَلتُ الشّيء، إذا أخرجتَه، وولد الرّجل: نَجْلُه، وإنجيل «إفعيل» من ذلك، كأنّ الله أظهربه عافيًا من الحقّ دارسًا. (٣٦)

نحوه البُروسَويّ. (٩: ٥٩)

ابن أبي اليَمان: النَّجل: الوليد. يقال للرّجل إذا شتم: قبّح الله ناجلَيْه، أي والدَيه. ومنه أُخذ الإنجيل لأنّه من نَجَلت الشّيء، إي أخرجته. كأنّه «إفعيل» من ذلك، كأنّ الله تعالى أظهر به عافيًا من الحقّ دارِسًا. (٦١٧)

نحوه ابن الجَوزيّ. (١: ٣٤٩)

الزَّجّاج: إنجيل «إفعيل» من النّجل وهو الأصل، هكذا يقول جميع أهل اللّغة في إنجيل. (١: ٣٧٥)

ابن دُرَيْد: اسْتَنْجَل الماءُ، إذا ظهر في الوادي، ويمكن أن يكون اشتقاق «الإنجيل» من هذا. (٢: ١١٢)

الرُّمّانيّ: النّجل: الأصل، فكأنّ الإنجيل أصل من أُصول العلم. (الطَّبْرِسيّ ١: ٤٠٦)

نحوه الطُّوسيّ (٢: ٣٩١)، والمَيْبُديّ (٢: ٦).

الجَوهَريّ: الإنجيل كتاب عيسى عليه السلام، يُؤنّث ويُذكّر، فمن أنّث أراد الصّحيفة، ومَن ذكّر أرادالكتاب.

(٥: ١٨٢٦)

ابن فارِس: يقال: الإنجيل عربيٌّ، مشتقّ من نَجَلْتُ

الشّيء: استخرجتُه، كأنّه أمرٌ أُبرز وأُظهر بمافيه.

(٥: ٣٩٦)

نحوه الفيّوميّ. (٢: ٥٩٤)

الثّعلبيّ: الإنجيل، بالسّريانيّة: إنكليون.

(القُرطُبيّ ٤: ٦)

القَيْسيّ: الإنجيل «إفْعِيل» مشتقّ من النّجل وهو الأصل، كأنّه أصل الدّين يُرجَع إليه، ويُؤتمّ به.

(١: ٢٣١)

الجَواليقيّ: الإنجيل: أعجميّ مُعرّب، وقال بعضهم: إن كان عربيًّا فاشتقاقُه من النّجل، وهو ظهور الماء على وجه الأرض واتّساعه. ونَجَلْتُ الشّيء، إذا استخرجتَه وأظهرتَه؛ فالإنجيل مُستخرجٌ به علومٌ وحِكَمٌ.

وقيل: هو «إفْعِيلٌ» من النّجل، وهو الأصل؛ فالإنجيل أصلٌ لعلوم وحِكَم. (٧١)

نحوه السِّجستانيّ. (٣٢)

الطَّبْرِسيّ: «الأنجيل» بفتح الهمزة، مثال غير معروف النّظير في كلامهم، لأنّه ليس في كلامهم «أفْعِيل» بفتح الهمزة، ولو كان أعجميًّا لكان فيه ضرب من الحجاج، لكنّه عندهم عربيّ وهو «إفْعِيل» من نَجَل يَنجِل، إذا أثار واستخرج. ومنه نَجْلُ الرّجل لوُلْده، لأنّه استخرجهم من صلبه ومن بطن امرأته. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل له: إنجيل، لأنّ به يُستخرج علم الحلال والحرام، كما قيل: توراة، وهي «فوعلة» من وَرَى الزَّند، إذا قَدَح، وأصله: وورَاة، فأُبدلت الواوالّتي هي الفاء تاء،

كما قالوا: التّجاه والتّخمة والتّكلان والتُّراث من: الوجه والوخامة والوكل والوراثة، فهي من وَرَى الزّند، إذا ظهرت ناره، وذاك من نجل ينجل، إذا استخرج لما في الكتابين من معرفة الحلال والحرام، وكما قيل لكتاب نبيّناﷺ : الفرقان، لأنّه فرّق بين الحقّ والباطل.

فالمعاني كما ترى متقبّة، وكلّها الإظهار والإبراز والفرق بين الأشياء. (١: ٤٠٦)

نحوه الحائريّ. (٢: ١٦١)

أبوالفتوح: الإنجيل «إفْعِيل» من النّجْل، وهو الخروج. ومنه أُطلق النّجل على الولد الّذي خرج من بطن أُمّه [ثمّ استشهد بشعر] ولذا سمّاه الله تعالى إنجيلًا لكونه حقّ وشرع قديم أخرجه إليهم.

وقيل: أصله من النّجل، بمعنى سعة العين. يقال: طعنةٌ نَجْلاء وعين نَجْلاء، أي واسعة. وسُمّي بهذا الاسم، لأنّ الله جعله شرعًا مُوسّعًا.

وقيل: هو لفظ سُريانيّ، أصله: إنكليون. (١: ٥٠٦)

ابن الأثير: في صفة الصّحابة «معه قومٌ صدورهم أناجيلهم» هي جمع إنجيل، وهو اسم كتاب الله المنزّل على عيسى عليه السلام، وهو اسم عِبرانيّ أو سُريانيّ، وقيل: هو عربيّ.

يريد أنّهم يقرأُون كتاب الله عن ظهر قلوبهم، ويجمعونه في صدورهم حفظًا، وكان أهلُ الكتاب إنّما يقرأُون كتبهم من الصّحف، ولا يكاد أحدُهم يجمعها حفظًا إلّا القليل.

وفي رواية «وأناجيلهم في صدُورهم» أي أنّ كتبهم محفوظةٌ فيها. (٥: ٢٣)

الفَخْر الرّازيّ: وأمّا الإنجيل ففيه أقوال:

الأوّل: قال الزَّجّاج: إنّه «إفْعِيل» من النَّجل، وهو الأصل، يقال: لعن الله ناجِلَيْه، أي والدَيْه. فسُمّي ذلك الكتاب بهذا الاسم، لأنّ الأصل المرجوع إليه في ذلك الدّين.

والثّاني: قال قومٌ: الإنجيل مأخوذ من قول العرب: نجلت الشّيء، إذا استخرجته وأظهرته، ويقال للماء الّذي يخرج من البئر: نجل، ويقال: قد استنجل الوادي، إذا خرج الماء من النَّزّ فسُمّي الإنجيل إنجيلًا، لأنّه تعالى أظهر الحقّ بواسطته.

والثّالث: قال أبوعمرو الشّيبانيّ: التّناجل: التّنازع، فسُمّي ذلك الكتاب بالإنجيل، لأنّ القوم تنازعوا فيه.

والرّابع: أنّه من النّجل الّذي هوسعة العين. ومنه طعنةٌ نجلاء سُمّي بذلك، لأنّه سعة ونور وضياء أخرجه لهم.

وأقول: أمر هؤلاء الأُدباء عجيبٌ، كأنّهم أوجبوا في كلّ لفظ أن يكون مأخوذًا من شيءٍ آخر، ولو كان كذلك لزم إمّا التّسلسل وإمّا الدّور، ولمّا كانا باطلَين وجب الاعتراف بأنّه لابُدّمن ألفاظٍ موضوعة وضعًا أوّلًا حتّى يجعل سائر الألفاظ مشتقّة منها، وإذا كان الأمر كذلك فلِم لايجوز في هذا اللّفظ الّذي جعلوه مشتقًّا من ذلك الآخر، أن يكون الأصل هو هذا، والفرع هو ذاك الآخر؟ ومَن الّذي أخبرهم بأنّ هذا فرع وذاك أصل، وربّما كان هذا الّذي يجعلونه فرعًا ومشتقًّا في غاية الشّهرة، وذاك الّذي يجعلونه أصلًا في غاية الخفاء؟

وأيضًا فلو كانت التّوارة إنّما سُمّيت توراةً لظهورها، والإنجيل إنّما سُمّي إنجيلًا لكونه أصلًا، وجب في كلّ ماظَهَر أن يُسمّى بالتّوراة، فوجب تسمية كلّ الحوادث بالتّوراة، ووجب في كلّ ماكان أصلًا لشيء آخر أن يُسمّى بالإنجيل، والطّين أصل الكوز فوجب أن يكون الطّين إنجيلًا، والذّهب أصل الخاتم، والغزل أصل الثّوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالإنجيل.

ومعلوم أنّه ليس كذلك، ثمّ إنّهم عند إيراد هذه الإلزامات عليهم لابدّ وأن يتمسّكوا بالوضع، ويقولوا: العرب خصّصوا هذين اللّفظين بهذين الشّيئين على سبيل الوضع، وإذا كان لايتمّ المقصود في آخر الأمر إلّا بالرّجوع إلى وضع اللّغة، فلِمَ لانتمسّك به في أوّل الأمرونريح أنفسنامن الخوض في هذه الكلمات.

وأيضًا فالتّوراة والإنجيل اسمان أعجميّان: أحدهما بالعبريّة والآخر بالسّريانيّة، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب؟ فظهر أنّ الأولى بالعاقل أن لايلتفت إلى هذه المباحث، والله أعلم.

(٧: ١٧١)

نحوه النَّيسابوريّ. (٣: ١٢١)

القُرطُبيّ: الإنجيل «إفعيل» من النّجل وهو الأصل، ويجمع على أناجيل، وتوراة على توارٍ، فالإنجيل أصلٌ لعلوم وحكم. يقال: لعن الله ناجلَيْه، يعني والدَيه، إذ كانا أصله.

وقيل: هومن نَجَلْتُ الشّيء، إذا استخرجته، فالإنجيل مُستخرج به علوم وحكم. ومنه سُمّي الولدُ والنّسل نجلًا لخروجه. [ثمّ استشهد بشعر]

والنّجل: الماء الّذي يخرج من النّزّ.

واستنجلتِ الأرضُ وبها نجالٌ، إذا خرج منها الماء، فسُمّي الإنجيل به، لأنّ الله تعالى أخرج به دارسًا من الحقّ عافيًا.

وقيل: هو من النَّجَل في العين ـ بالتّحريك ـ وهو سَعَتُها. وطعنة نجلاء، أي واسعة. [ثمّ استشهد بشعر] فسُمّي الإنجيل بذلك، لأنّه أصلٌ أخرجه لهم ووسّعه عليهم، ونورًا وضياءً.

وقيل: التّناجل: التّنازع، وسُمّي إنجيلًا لتنازع النّاس فيه.

وقيل: التّوراة والإنجيل من اللّغة السّريانيّة. (٤: ٥)

أبوحَيّان: قال الزَّمَخْشَري: التّوراة والإنجيل اسمان أعجميّان، وتكلّف اشتقاقهما من الورى والنّجل، ووزنهما بتفعلة وإفعيل إنّما يصحّ بعد كونهما عربيّين، انتهى.

ونقول: إنّهما اسمان عِبرانيّان فلايدخلهما اشتقاق عربيّ بنصّ النّحاة، ثمّ تكلّموا فيهما على تقدير أنّهما عربيّان، فالتّوراة «فَوْعَل»... والإنجيل «إفْعيل» من النَّجْل وهو الماء الّذي ينزّ من الأرض، أومن النَّجْل وهو الولد، أومن النَّجْل وهو الأصل، أقوال.

(النّهر المادّ من البحر ٢: ٣٧٨)

البُرُوسَويّ: التّوراة والإنجيل اسمان أعجميّان، الأوّل عِبريّ، والثّاني سريانيّ. (٢: ٣)

الزَّبيديّ: اختُلف في لفظ الإنجيل، فقيل: اسم عبرانيّ، وقيل: سريانيّ، وقيل: عربيّ، وعلى الأخير قيل: مشتقّ من النَّجْل وهو الأصل، أو من نَجَلْتُ الشّيء، أي أظهرته، أومن نَجَلَه، إذا استخرجه، وقيل غير ذلك. (٨: ١٢٨)

الآلوسيّ: [بعد نقل الأقوال في اشتقاق التّوراة والإنجيل قال:]

ولايخفى أنّ أمر الاشتقاق والوزن على تقدير عربيّة اللّفظين ظاهر، وأمّا على تقدير أنّهما أعجميّان: أوّلهما عبرانيّ، والآخر سريانيّ ـ وهو الظّاهر ـ فلامعنى له على الحقيقة، لأنّ الاشتقاق من ألفاظٍ أُخر أعجميّة ـ ممّا لامجال لإثباته ـ ومن ألفاظ عربيّة ـ كما سمعت ـ استنتاج للضّبّ من الحوت، فلم يبق إلّا أنّه بعد التّعريب أجروه مجرى أبنيتهم في الزّيادة والأصالة، وفرضوا له أصلًا ليتعرّف ذلك، كما أشرنا إليه فيما قبل.

والاستدلال على عربيّتهما بدخول «اللّام» لأنّ دخولها في الأعلام العجميّة محلّ نظر، لأنّهم ألزموا بعض الأعلام الأعجميّة «الألف واللّام» علامة للتّعريف، كما في الإسكندريّة، فإنّ أبا زكريّا التّبريزيّ قال: إنّه لايستعمل بدونها مع الاتّفاق على أعجميّته.

وممّا يؤيّد أعجميّة «الإنجيل» ماروي عن الحسن أنّه قرأه بفتح الهمزة، و«أفْعيل» ليس من أبنية العرب. (٣: ٧٧)

القاسميّ: والإنجيل: لفظة يُونانيّة، معناها البُشرى، أي الخبر الحسن. هذا هو الصّواب، كما نصّ عليه علماء الكتابين في مصنّفاتهم. وقد حاول بعض الأُدَباء تطبيقها على أوزان لغة العرب واشتقاقها منها، وهو خبط بغير ضبط. (٤: ٧٤٩)

النُّصوص التّفسيريّة

الإنجيل

١ ـ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

وَأَنْزَلَ التَّوْرٰيةَ وَالْإِنْجِيلَ. آل عمران: ٣

قَتادَة: هما كتابان أنزلهما الله، فيهما بيان من الله وعصمة لمن أخذبه وصدّق به وعمل بمافيه.

(الطَّبَريّ ٣: ١٦٦)

الزَّمَخْشَريّ: التّوراة والإنجيل اسمان أعجميّان، وتكلّف اشتقاقهما من الورَى والنَّجل، ووزنهما بتفعلة وإفعيل، إنّما يصحّ بعد كونهما عربيّين.

وقرأ الحسن (الأَنجيل) بفتح الهمزة، وهو دليل على العجميّة، لأنّ «أفعيل» بفتح الهمزة عديم في أوزان العرب. (١: ٤١٠)

نحوه البَيْضاويّ(١: ١٤٨)، والنَّسَفيّ (١: ١٤٥) وشُبّر (١: ٢٩٤)، والآلوسيّ (٦: ١٥٠).

المَدينيّ: أي الأصل، كأنّه جعل أصلًا لهم، ليُحِلّوا حلاله ويُحرّموا حرامه.

وقيل: أُخذ من نجلت الشّيء أي استخرجتُه، كأنّه أُظهر للخلق بعد دروس الحقّ، وقيل: هو معرّب.

(٣: ٢٦٤)

القُرطُبيّ: وقد يُسمّى القرآن إنجيلًا أيضًا، كما رُوي في قصّة مناجاة موسى عليه السلام أنّه قال: «يارِبّ أرى في الألواح أقوامًا أناجيلهم في صدورهم فاجعلهم أُمّتي، فقال الله تعالى له: تلك أُمّة أحمد صلى الله عليه وآله» وإنّما أراد بالأناجيل: القرآن.

وقرأ الحسن (والأَنجيل) بفتح الهمزة، والباقون بالكسر مثل «الإكليل»، لغتان. ويحتمل أن سمع أن يكون ممّا عرّبته العرب من الأسماء الأعجميّة، ولامثال له في كلامها. (٤: ٦)

أبوحَيّان: قرأ الحسن (والأَنجيل) بفتح الهمزة، وهذا يدلّ على أنّه أعجميّ، لأنّ أفعيلًا ليست من أبنية كلام العرب، بخلاف إفعيل فإنّه موجودٌ في أبنيتهم كإخريط وإصليت. (٢: ٣٧٨)

رشيد رضا: أمّا لفظ «الإنجيل» فهو يونانيّ الأصل، ومعناه البشارة، قيل: والتّعليم الجديد. وهو يُطلق عند النّصارى على أربعة كتب تُعرف بالأناجيل الأربعة، وعلى مايسمّونه العهد الجديد، وهو هذه الكتب الأربعة مع كتاب أعمال الرُّسل، أي الحواريّين، ورسائل بُولُس وبُطْرُس، ويُوحَنّا ويعقوب، ورُؤيا يُوحَنّا، أي على المجموع فلايطلق على شيء ممّاعدا الكتب الأربعة بالانفراد.

والأناجيل الأربعة عبارة عن كتب وجيزة في سيرة المسيح عليه السلام، وشيء من تاريخه وتعليمه؛ ولهذا سُمّيت أناجيل. وليس لهذه الكتب سند متّصل عند أهلها.

وهم مختلفون في تاريخ كتابتها على أقوال كثيرة. ففي السّنة الّتي كُتب فيها الإنجيل الأوّل تسعة أقوال، وفي كلّ واحد من الثّلاثة عدّة أقوال أيضًا، على أنّهم يقولون: إنّها كُتبت في النّصف الثّاني من القرن الأوّل للمسيح، لكن أحد الأقوال في الإنجيل الأوّل أنّه كُتب سنة (٣٧) ومنها أنّه كُتب سنة (٦٤). ومن الأقوال في الرّابع أنّه كُتب في (٩٨) للميلاد، ومنهم من أنكر أنّه من تصنيف يُوحَنّا، وإنّ خلافهم في سائر كُتب العهد الجديد لأقوى وأشدّ.

أمّا الإنجيل في عرف القرآن فهوما أوحاه الله إلى رسوله عيسى بن مريم عليه الصّلاة والسّلام من البشارة بالنّبيّ الّذي يتمّم الشّريعة والحِكَم والأحكام، وهو

مايدلّ عليه اللّفظ. وقد أخبرنا سبحانه وتعالى (في سورة المائدة: ١٤) أنّ النّصارى نسواحظًّا ممّا ذُكّروا به كاليهودوهم أجدر بذلك، فإنّ التّوراة كتبت في زَمَن نزولها، وكان الألُوف من النّاس يعملون بها ثمّ فقدت، والكثيرمن أحكامها محفوظ معروف. ولاثقة بقول بعض علماء الإفرنج إنّ الكتابة لم تكن معروفة في زَمَن موسى عليه السلام.

وأمّا كُتُب النّصارى فلم تُعرف وتشتهر إلّا في القرن الرّابع للمسيح، لأنّ أتْباع المسيح كانوا مضطهدين بين اليهود والرّومان، فلمّا أمنوا بـاعتناق المـلك قسطنطين النّصرانيّة سياسةً ظهرت كُتبهم، ومنها تواريخ المسيح المشتملة على بعض كلامه الّذي هوإنجيله، وكانت كثيرة فتحكّم فيها الرّؤساء حتّى اتّفقوا على هذه الأربعة.

فمن فهم ماقلناه في الفرق بين عُرف القرآن وعُرف القوم في مفهوم التّوراة والإنجيل يتبيّن له أنّ مـاجاء في القرآن هو المحمّص للحقيقة الّتي أضاعها القوم، وهي مايفهم من لفظ التّوراة والإنجيل، ويصحّ أن يُعدّ هـذا التّمحيص من آيات كون القرآن موحًى به من الله. ولولا ذلك لما أمكن ذلك الاُمّيّ الّذي لم يقرأ هـذه الأسفار والأناجيل المعروفة ولاتواريخ أهـلها أن يـعرف أنّهـم نسوا حظًّا ممّا اُوحي إليهم واُوتوا نصيبًا منه فقط. بل كان يجاريهم على ماهم عليه، ويقول: الأناجيل لا الإنجيل.

ثمّ إنّ من فهم هذا لا تُروّج عنده شبهات القسّيسين الّذين يوهمون عوامّ المسلمين أنّ ما في أيديهم من التّوراة والأناجيل هي الّتي شهد بصدقها القرآن.

وقال الأُستاذ الإمام في تفسير هذه الجملة: «المتبادر من كلمة (أَنْزَلَ) أنّ التّوراة نزلت على موسى مرّة واحدة وإن كانت مرتّبة في الأسفار المنسوبة إليه فإنّها مع ترتيبها مكرّرة، والقرآن لايعرف هذه الأسفار ولم يَنصّ عليها، وكذلك الإنجيل نزل مرّة واحدة وليس هو هذه الكُتُب الّتي يُسمّونها الأناجيل، لأنّه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائمًا، مع أنّها كـانت متعدّدة عند النّصارى حينئذٍ، وحاول بعض المفسّرين بيان اشتقاق التّوراة والإنجيل من أصل عربيّ وماهما بعربيّين، ومعنى التّوراة ـ وهي عبريّة ـ: الشّريعة، ومعنى الإنجيل ـ وهي يونانيّة ـ: البشارة وإنّما المسيح مبشّر بالنّبيّ الخاتم الّذي يُكمل الشّريعة للبشر، وأمّا كونها هدًى للنّاس فهو ظاهر». (٣: ١٥٨)

المَراغيّ: الإنجيل: كلمة يونانيّة، معناها التّعليم الجديد أو البشارة، وتُطلق عند النّصارىَ على أربعة كتب تُسمّى بالأناجيل الأربعة، وهي كتب مختصرة في سيرة المسيح عليه السلام، وشيءٌ من تاريخه وتعاليمه. وليس لهاسند متّصل عند أهلها، وهم مختلفون في تاريخ كتابتها على أقوال كثيرة، وكُتب العهد الجديد تُطلَق على هذه الكُتب الأربعة مع كتاب أعمال الرّسل ـ الحواريّين ـ ورسائل بُولُس وبُطرس ويُوحنّا ويعقوب وروّيا يُوحنّا.

والإنجيل في عُرف القرآن هو ما أوحاه الله إلى رسوله عيسى عليه السلام. ومنه البشارة بالنّبيّ محمّد، وأنّه هوالّذي يتمّم الشّريعة والأحكام. (٣: ٩٣)

نحوه الحجازيّ (٣: ٣٢)، ومحمّد عبدالمنعم الجمّال (١: ٣٥).

الطَّباطَبائيّ: الإنجيل: لفظ يُونانيّ، وقيل: فارسيّ الأصل، معناه البشارة.

وممّا أصرّ عليه القرآن تسمية كتاب عيسى عليه السلام بالإنجيل بصيغة الإفراد، والقول بأنّه نازل من عند الله سبحانه، مع أنّ الأناجيل كثيرة، والمعروفة منها، أعني الأناجيل الأربعة كانت موجودةً قبل نزول القرآن وفي عهده، وهي الّتي يُنسَب تأليفها إلى لوقا ومَرْقُسْ ومَتّى ويُوحَنّا.

ولا يخلوما ذكرناه من إفراد الاسم والتّوصيف بالنّزول عن دلالة على التّحريف والإسقاط، وكيف كان لايخلو ذكر التّوراة والإنجيل في هذه الآية وفي أوّل السّورة من التّعريض لليهود والنّصارى على ماسيذكره من أمرهم وقصص تولّد عيسى عليه السلام ونبوّته ورفعه. (٩:٣)

محمّد إسماعيل إبراهيم: معنى الإنجيل البشارة، والشّواهد متضافرة على أنّ الله سبحانه وتعالى أعطى رسوله عيسى بن مريم الإنجيل، وأنّه كتاب تضمّن هداية النّاس، وقد أهاب ببني إسرائيل أن يرجعوا إلى الله ويعبدوه.

ويُطلق اسم الإنجيل عُرفًا على تلك القصص الّتي كتبها تلاميذ المسيح وتلاميذهم بعد زمانه بأكثر من نصف قرن بالنّسبة إلى أوّلها وضعًا، وهي تروي أحواله وأعماله الّتي وعَظ بها، ومعجزاته وخوارق العادات الّتي أجراها الله على يده وقصّة صَلبه من وجهة النّظر المسيحيّة. وتعترف الكنيسة المسيحيّة بأربعة فقط من هذه الأناجيل، وهي إنجيل مَتّى، وإنجيل مَرْقُسْ، وإنجيل لوقا، وإنجيل يُوحَنّا.

والأناجيل على كثرتها الّتي تبلغ نَيِّفًا ومائة منقطعة السّند، ولاتوجد نسخة إنجيل واحدة من المعترف بها بخطّ تلميذ من تلاميذ المسيح. (٢٢٢:٢)

المُصْطَفَويّ: تاريخ الكليسا لميلرص (٧): وقد سُمّيت هذه الأناجيل الأربعة من أوّل الأمر بالإنجيل، وهذه الكلمة مشتقّة من لفظ يونانيّ بمعنى البشارة. ولمّا كان المسيح واحدًا فلازم أن يكون الإنجيل أيضًا منه واحدًا، والجامع بينهاهو البشارة.

قاموس تركيّ للسّاميّ: إنجيل عربيّ، وجمعه أناجيل، واليونانيّ Evarreylor (أوْإنكليُون).

إنجيل لوقا (١:١) إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصّة في الأمور المتيقّنة عندنا، كما سلّمها إلينا الّذين كانوا منذ البدء معاينين وخُدّامًا للكلمة. رأيت أنا أيضًا، إذ قد تتبّعت كلّ شيءٍ من الأوّل بتدقيق أن أكتب على التّوالي إليك:

إنجيل يوحنّا (٢١: ٢٤) هذا هو التّلميذ الّذي يشهد بهذا وكتب هذا، ونعلم أنّ شهادته حقٌّ، وأشياء كثيرة صنعها يسوعُ إن كُتِبَت واحدة واحدة، فلست أظنّ أنّ العالم نفسه يسع الكتب المكتوبة.

وفي (٣٠:٢٠) وآيات أُخر كثيرة صنع يَسوعُ قدّام تلاميذه لم تُكتب في هذا الكتاب، وأمّا هذه فقد كُتبت لتؤمنوا أنّ يَسوع هوابن الله.

إنجيل مَرْقُسْ (١٤:١٦) أخيرًا ظهر للأحد عشر، وهم متّكئون، ووبّخ عدم إيمانهم وقساوة قلوبهم، لأنّهم لم يصدّقوا الّذين نظروه قد قام.

فظهر أنّ هذه الكلمة مأخوذة من مادّة يونانيّة وهي بمعنى البشارة، باعتبار أنّ هذه الكتب مبشّرة بالنّعيم والسّعادة والجنّة والخير والحياة الطّيّبة في الدّنيا والآخرة.

ولا يخفى أنّ هذه الأناجيل الأربعة قد أُلّفت في أواخر القرن الأوّل أو أوائل الثّاني من رحلة المسيح روح الله، وليست بإنجيل نزل إلى عيسى عليه السلام من الله المتعال، فهي أقدم كُتُبٍ كُتبت في جريان أمر المسيح، وكيفيّة دعوته وحياته ورحلته.

وعلى هذا فليست منزّلة من السّماء، وليست حجّة علينا حتّى يجب علينا اتّباعه والأخذ به، مضافًا إلى الاختلافات بينها وتعدّدها. (١: ٣٨٩)

٢ ـ ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾. آل عمران: ٤٨

قَتادَة: كان عيسى يقرأ التّوراة والإنجيل. (الطّبَريّ ٣: ٢٧٤)

الطَّبَريّ: (والإنجيل) إنجيل عيسى، ولم يكن قبله. ولكنّ الله أخبر مريم قبل خلق عيسى أنّه موحيه إليه. وإنّما أخبرها بذلك فسمّاه لها، لأنّها قد كانت علمت فيما نزل من الكتب أنّ الله باعث نبيًّا يوحى إليه كتابًا اسمه الإنجيل، فأخبرها الله عزّ وجلّ أنّ ذلك النّبيّ صلى الله عليه وآله الّذي سمعت بصفته، الّذي وعد أنبياءه، من قبل أنّه مُنزّل عليه الكتاب الّذي يُسمّى إنجيلًا، هو الولد الّذي وهبه لها، وبشّرها به. (٣: ٢٧٤)

الطُّوسيّ: والإنجيل نحو الزّبور وغيره.

فإن قيل: لِمَ أفرد التّوراة والإنجيل بالذّكر مع دخولهما في الحكمة؟

قيل: إنّما أفردهما بالذّكر تنبيهًا على فضلهما مع جلالة موقعهما، كما قال: ﴿وَمَلَٰئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨. (٢: ٤٦٦)

نحوه المَيْبُديّ (٢: ١٢٢)، والطَّبْرِسيّ (١: ٤٤٥)، والكاشانيّ (١: ٣١٢)، وشُبّر (١: ٣٢٢)، والآلوسيّ (٣: ١٦٦)، والقاسميّ (٤: ٨٤٦)، والحائريّ (٢: ٢٠٠).

الفَخْر الرّازيّ: إنّما أخّر تعليم التّوراة عن تعليم الخطّ والحكمة، لأنّ التّوراة كتاب إلهيّ، وفيه أسرار عظيمة، والإنسان ما لم يتعلّم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض في البحث على أسرار الكتب الإلهيّة، ثمّ قال في المرتبة الرّابعة: (والإنجيل).

وإنّما أخّر ذكر الإنجيل عن ذكر التّوراة، لأنّ من تعلّم الخطّ، ثمّ تعلّم علوم الحقّ، ثمّ أحاط بأسرار الكتاب الّذي أنزله الله تعالى على مَن قبله من الأنبياء، فقد عظمت درجته في العلم، فإذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابًا آخر وأوقفه على أسراره، فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العُليا في العلم والفهم والإحاطة بالأسرار العقليّة والشّرعيّة، والاطّلاع على الحكم العلويّة والسّفليّة، فهذا ما عندي في ترتيب هذه الألفاظ الأربعة. (٨: ٥٧)

رشيد رضا: (والإنجيل) هو ما أوحى إليه نفسه. (٣: ٣١٠)

نحوه المَراغيّ. (٣: ١٥٣)

الطَّباطَبائيّ: عطف (التّوراة والإنجيل) على

(الكتاب والحكمة) مع كونهما كتابين مشتملين على الحكمة، من قبيل ذكر الفرد بعد الجنس، لأهمّيّة في اختصاصه بالذّكر. [إلى أن قال:]

وأمّا الإنجيل ـ ومعناه البشارة ـ فالقرآن يدلّ على أنّه كان كتابًا واحدًا نازلًا على عيسى عليه السلام، فهو الوحي المختصّ به، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ٣، ٤، وأمّا هذه الأناجيل المنسوبة إلى متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا فهي كتب مؤلّفة بعده عليه السلام.

ويدلّ أيضًا على أنّ الأحكام إنّما هي في التّوراة وأنّ الإنجيل لاتشتمل إلّا على بعض النّواسخ، كقوله في هذه الآيات: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰيةِ وَلِاُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ الآية، آل عمران: ٥٠، وقوله: ﴿وَاٰتَيْنَاهُ الْاِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰيةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ اَهْلُ الْاِنْجِيلِ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فِيهِ﴾ المائدة: ٤٦، ٤٧، ولايبعد أن يستفاد من الآية أنّ فيه بعض الأحكام الإثباتيّة.

ويدلّ أيضًا على أنّ الإنجيل مشتمل على البشارة بالنّبيّ صلى الله عليه وآله كالتّوراة، قال تعالى: ﴿اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرٰيةِ وَالْاِنْجِيلِ﴾ الأعراف: ١٥٧. (٣: ١٩٧)

٣ ـ... وَاٰتَيْنَاهُ الْاِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰيةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ.

المائدة: ٤٦

الطُّوسيّ: يعني عيسى أنزلنا عليه الإنجيل (فيه) يعني في الإنجيل (هُدًى) يعني بيانًا، وحُجّةً، (ونور) سمّاه نورًا لما فيه من الاهتداء به، كما يُهتدى بالنّور. و(هُدًى) رُفع بالابتداء، و(فيه) خبره قُدّم عليه، (ونور) عطف عليه، ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰيةِ﴾ نُصب على الحال. (٣: ٥٣٤)

الفَخْرالرّازيّ: أنّه تعالى وصف الإنجيل بصفات خمسة، فقال: ﴿فِيهِ هُدًى وَنُورٌ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰيةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾، وفيه مباحثات ثلاثة: أحدها: ما الفرق بين هذه الصّفات الخمسة؟

ثانيها: لِمَ ذكر (الهدى) مرّتين؟

ثالثها: لِمَ خصّصه بكونه (موعظةً للمتّقين)؟

والجواب عن الأوّل: إنّ الإنجيل هُدًى، بمعنى أنّه اشتمل على الدّلائل الدّالّة على التّوحيد والتّنزيه، وبراءة الله تعالى عن الصّاحبة والولد والمثل والضّدّ، وعلى النّبوّة وعلى المعاد، فهذا هو المراد بكونه (هُدًى).

وأمّا كونه (نورًا) فالمراد به كونه بيانًا للأحكام الشّرعيّة ولتفاصيل التّكاليف.

وأمّا كونه ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ فيمكن حمله على كونه مبشّرًا بمبعث محمّد صلى الله عليه وآله وبمقدمه.

وأمّا كونه (هُدًى) مرّة أُخرى فلأنّ اشتماله على البشارة بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله سبب لاهتداء النّاس إلى نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله. ولمّا كان أشدّ وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنّصارى في ذلك لاجرم أعاده الله تعالى مرّة أُخرى، تنبيهًا على أنّ الإنجيل يدلّ دلالةً ظاهرة على نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله فكان هدًى في هذه المسألة الّتي هي أشدّ المسائل احتياجًا إلى البيان والتّقرير.

وأمّا كونه موعظة فلاشتمال الإنجيل على النّصائح والمواعظ والزّواجر البليغة المتأكّدة، وإنّما خصّها بالمتّقين، لأنّهم هم الّذين ينتفعون بها، كما في قوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢. (١٢: ٩)

٤ ـ ... وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ... المائدة: ١١٠

الفَخْرالرّازيّ: ثمّ ذكر بعد الكتاب التّوراة والإنجيل، وفيه وجهان:

الأوّل: أنّهما خُصّا بالذّكر بعد ذكر (الكتاب) على سبيل التّشريف كقوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ البقرة: ٢٣٨ وقوله: ﴿وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ الأحزاب: ٧.

والثّاني: وهو الأقوى: أنّ الاطّلاع على أسرار الكتب الإلٰهيّة، لايحصل إلّا لمن صار بانيًا في أصناف العلوم الشّرعيّة والعقليّة الظّاهرة الّتي يبحث عنها العلماء، فقوله: (والتّوراة والانجيل) إشارة إلى الأسرار الّتي لايطّلع عليها أحد إلّا أكابر الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام. (١٢: ١٢٥)

٥ ـ ... اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰيةِ وَالْاِنْجِيلِ ... الأعراف: ١٥٧

رشيد رضا: إنّما ذكر (الإنجيل)، والسّياق في قوم موسى، لأنّ المخاطب به بالذّات بنو إسرائيل، وممّا هو مأثور عن المسيح عليه السلام في هذه الأناجيل: لم أُبعث إلّا إلى خراف إسرائيل الضّالّة.

ولايعارضه ماروواعنه من أمره تلاميذه أن يَكْرِزوا بالإنجيل في الخليقة كلّها؛ إذيجمع بينهما أن يراد بالخليقة ما كانوا يسمّونه (اليهوديّة). والعبارة الأُولى نصّ بصيغة الحصر لاتحتمل التّأويل. [ثمّ ذكر بشارات الإنجيل وغيره في حقّ النّبيّ، فراجع ص ٢٣٠ ـ ٣٠٠] (٩: ٢٢٦)

التّحقيق حول الإنجيل

ابن النّديم: سألت يونس القسّ ـ وكان فاضلًا ـ عن الكُتُب الّتي يفسّرونها ويعملون بها ممّا خرج إلى اللّسان العربيّ، فقال: من ذلك كتاب الصّورة، وينقسم إلى قسمين: الصّورة العتيقة، والصّورة الحديثة، وزَعَم أنّ العتيقة هي السّند القديم على مذهب اليهود، والحديثة على مذهب النّصارى.

قال: والعتيقة تستند على عدد كُتُب، أوّلها كتاب التّوراة، وهي خمسة أسفار. كتاب محتوى، ويحتوي على عِدّة كتب: منها كتاب يوشع بن نون، كتاب الأسباط وهو كتاب القضاة، كتاب شاويل وقضيّة داوُد، كتاب أخباربني إسرائيل، كتاب قضيّة رعوث، كتاب سليمان ابن داوُد في الحكم، كتاب قوهلت، كتاب سَيْرسيرين، كتاب حكمة هويسع بن سيري، كتاب الأنبياء، ويحتوي على أربعة كتب: كتاب أشعيا النّبيّ عليه السلام، كتاب أرميا النّبيّ عليه السلام، كتاب الاثني عشرنبيًّا عليهم السلام، وكتاب حزقيل.

كتاب الصّورة الحديثة، ويحتوي على الأناجيل

الأربعة: كتاب إنجيل مَتّى، كتاب إنجيل مَرقُس، كتاب إنجيل لوقا، كتاب إنجيل يُوحَنّا. كتاب الحواريّين ويُعرف بفراكسيس، كتاب بُولس السّليح أربعة وعشرون رسالة.

ولهم كُتُب في الفقه والأحكام لجماعة منهم، فمن ذلك كتاب سيهودس المغربيّ والمشرقيّ، وكلّ واحدٍ منها يحتوي على عدّة كُتبٍ في الأحكام.

ومن حُكّامهم في الشّريعة والفتاويّ ابن بهريز، واسمه عبد يسوع، وكان أوّل مطران حرّان، ثمّ صار مطران الموصل وحزّة، وله رسائل وكتب، فمن ذلك كتاب المَرقُس يعقوبيّ يعرف بيادوي، في جواب كتابين وردّامنه عليه في الإيمان، وفيها إبطال وحدانيّة القُنوم الّتي يقول بها اليعقوبيّة والملكيّة. وكان لابن بهريز حكمةٌ قريبٌ من حكمة الإسلام، وقد نقل من كتب المنطق والفلسفة شيئًا كثيرًا.

ومنهم قينون، وهو أصحّ النّاقلين نقلًا وأحسنهم عبارةً ولفظًا. وثيادُورس، ويوشع بخت، وحزقيل، وطياثاوس، ويوسع بن بد، هؤلاء نقلة ومفسّرون، ونحن نستقصي أخبارهم في مقالة العلوم القديمة.

ومن علمائهم: تاوماالرّهاويّ وله رسالة إلى أُخته فيا جرى بينه وبين المخالفين بالإسكندريّة، ولاليا مطران دمشق وله كتاب الدّعاء، وأبوعزّة وكان أُسقف الملكيّة بحرّان، وله من الكتب كتاب يطعن فيه على أسطورس الرّئيس، وقد نقضه عليه جماعة. (٣٥)

رشيد رضا: حقيقة حكم القرآن في التّوراة والإنجيل ملخّص هذا الحكم:

أنّ أهل الكتاب من اليهود والنّصارى قد أُوتوا نصيبًا منه ونسوا نصيبًا وحظًّا منه، فلم يحفظوه كلّه ولم يضيّعوه كلّه، وأنّهم حرّفوا ماأُوتوه عن مواضعه تحريفًا لفظيًّا ومعنويًّا، كما يفيده الإطلاق[1]، وأنّهم غلوا في دينهم، فزادوا فيه مالم يأذن به الله، واتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، يحلّون لهم ويحرّمون عليهم ما لم يشرعه الله، وأنّهم قصّروا في إقامته من جهة أُخرى، فعملوا بما يوافق أهواءهم منه وتركوا مايخالفها، كمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، وأنّ اليهود قالوا على مريم بهتانًا مبينًا، والنّصارى غلوا فيها غُلُوًّا عظيمًا، فقالوا: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾، وقالوا: ﴿ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾: ﴿وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾ المائدة: ٧٢، إلخ ما نطقت به الآيات الّتي يجد القارئ في تفسيرنا، هذا تفصيلها مع تفسيرها الحقّ المؤيّد بالتّاريخ الصّحيح، الّذي حقّقه علماء أوربّة وغيرهم بعد الإسلام، المصدّق للقرآن الحكيم في حكمه، الّذي كان مجهولًا بتفصيله عند جميع النّاس.

وقد قام في هذه السّنين بعض كبار رجال الدّين في بلاد الإنجليز يكتبون في الجرائد ما قرّروه في جمعيّات الكنائس، من أنّ الإنجيل لايثبت أُلوهيّة المسيح. وقد نشرنا بعض ما اطّلعنا عليه في الجرائد الإنجليزيّة من هذه التّحقيقات، وسننشر غيره في مجلّتنا الإسلاميّة «المنار».

(١) واجع تفسير الآية الثّالثة من السّورة الثّالثة في الجزء الثّالث من التّفسير (ص ١٥٩ ـ ١٦٥) وراجع تفسير الآية: ٤٤ من السّورة ٤ (ص ١٣٦ من الجزء الرّابع) والآية ٥ من السّورة ٥ (ص ٢٨٢ من الجزء ٦).

وقد ثبت عندنا أنّ مستقلّي الفكر من أهل أوربّة بين مؤمن بما جاء به القرآن من حقيقة أمر المسيح، وهو أنّه بَشر ممتاز بروح قدسيّة من الله ونبيّ له، ولكن أكثرهم لايعلمون أنّه ممّاجاء به القرآن، وبين كافر به. وأمّا عقيدة الكنيسة بربوبيّته وألوهيّته فهي محصورة في رجالها وعامّة المقلّدين لهم، وقد أخبرني قسّيس كبير من الكاثوليك ـ حرّمته الكنيسة وأخرجته من طغمة كهنتها ـ أنّ كبار علمائها موحّدين كالمسلمين، ولولا خشية ارتداد العوامّ لصرّحوا بالتّوحيد و بنفي التّثليث، كبعض قُسُوس البرُوتستنت. ولايزال الموحّدون يكثرون في أوربّة والولايات المتّحدة الأميركانيّة عامًا بعد عام، ويقربون من الإيمان بالقرآن. (١: ٢١٢)

اليهود في دينهم والعمل بكتابهم:

اليهود كسائر الملل يدّعون الإيمان بكتابهم والعمل به، والمحافظة على أحكامه والقيام بمايوجبه، ولكنّ الله تعالى علّمنا أنّ من الإيمان ـ بل ممّا يسمّى في العرف إيمانًا ـ مالا يعبأ به، فيكون وجوده كعدمه، وهو الإيمان الّذي لاسلطان له على القلب، ولا تأثير له في إصلاح العمل، كما قال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٨.

وكانت اليهود في عهد بعثته عليه الصّلاة والسّلام قد وصلوا في البُعد عن جوهر الدّين إلى هذا الحدّ، كانوا ـ ولا يزالون ـ يتلون الكتاب تلاوة يفهمون بها معاني الألفاظ، ويُجلّون أوراقه وجلده، ولكنّهم ماكانوا يتلونه حقّ تلاوته، لأنّ الّذين يتلونه حقّ تلاوته أولئك يؤمنون به، كما قال تعالى، وعلى الوجه الّذي يرضاه تعالى: يتلون ألفاظه وفيها البشارة بالنّبيّ ﷺ ويأمرون بالعمل بأحكامه وآدابه من البرّ والتّقوى.

ولكنّ الأحبار القارئين الآمرين النّاهين ماكانوا يبيّنون من الحقّ إلّا مايوافق أهواءهم وتقاليدهم، ولا يعملون بما فيه من الأحكام إلّا إذا لم يعارض حظوظهم وشهواتهم. فقد عهد الله إليهم في الكتاب أنّه يُقيم من إخوانهم نبيًّا يُقيم الحقّ، وفرض عليهم الزّكاة، ولكنّهم كانوا يحرّفون البشارة بالنّبيّ ﷺ ويؤلونها، ويحتالون لمنع الزّكاة فيمنعونها. وجُعلت لهم مواسم واحتفالات دينيّة تذكّرهم بما آتى الله أنبياءهم من الآيات ومامنحهم من النّعم، لينشطوا إلى إقامة الدّين والعمل بالكتاب. ولكنّ القلوب قست بطول الأمد، ففسقت النّفوس عن أمر ربّها. وهذه التّوراة الّتي بين أيديهم لاتزال حجّة عليهم، فلوسألتهم عمّافيها من الأمر بالبرّ والحثّ على الخير لاعترفوا وما أنكروا، ولكن أين العمل الّذي يهدي إليه الإيمان، فيكون عليه أقوى حجّة وبرهان. (١: ٢٩٥)

بيّن الله لنا أنّ النّصارى نسواحظًّا ممّا ذُكّروا به كاليهود، وسبب ذلك أنّ المسيح ﷺ لم يكتب ماذكّرهم به من المواعظ وتوحيد الله وتمجيده والإرشاد لعبادته، وكان مَن اتّبعوه من العوامّ، وأمثلهم حواريه وهم من الصّيادين. وقد اشتدّ اليهود في عداوتهم ومطاردتهم، فلم تكن لهم هيأة اجتماعيّة ذات قوّة، وعلم تدوّن ماحفظوه من إنجيل المسيح وتحفظه.

ويظهر من تاريخهم وكتبهم المقدّسة أنّ كثيرًا من النّاس كانوا يبثّون بين النّاس في عصرهم تعاليم باطلة عن المسيح، ومنهم من كتب في ذلك، حتّى أنّ الّذين

كتبوا كتبًا سمّوها الأناجيل كثيرون جدًّا، كما صرّحوا به في كتبهم المقدّسة وتواريخ الكنيسة. وما ظهرت هذه الأناجيل الأربعة المعتمدة عندهم الآن إلّا بعد ثلاثة قرون من تاريخ المسيح، عند ماصار للنّصارى دولة بدخول الملك قسطنطين في النّصرانيّة، وإدخاله إيّاها في طور جديد من الوثنيّة.

وهذه الأناجيل عبارة عن تاريخ ناقص للمسيح، وهي متعارضة متناقضة مجهولة الأصل والتّاريخ، بل وقع الخلاف بينهم في مؤلّفيها واللّغات الّتي ألّفوها بها. وقد بيّنّا في تفسير أوّل سورة آل عمران حقيقة إنجيل المسيح، وكون هذه الكتب لم تحو إلّا قليلًا منه، كما تحتوي السّيرة النّبويّة عندنا على القليل من القرآن والحديث، وهذا القليل من الإنجيل قد دخله التّناقض والتّحريف.

وقد أورد الشّيخ الهنديّ رحمه‌الله ـ في كتابه المشهور «إظهار الحقّ» ـ مائة شاهدٍ من الكتب المقدّسة عند اليهود والنّصارى، على التّحريف اللّفظيّ والمعنويّ فيها، نُقلت بعضها على سبيل النّموذج في تفسير آية النّساء: ٤٦، ومنها ما عجز مفسّروالتّوراة عن تمحّل الجواب عنه، وجزموا بأنّه ليس ممّا كتبه موسى عليه‌السلام، فراجعه في «ص ١٤٠ من جزء التّفسير الخامس».

والظّاهر أنّ التّنكير في قوله: (نصيبًا وحظًّا) النّساء: ٤٤، والمائدة: ١٣، للتّعظيم، أي أنّ مانسوه وأضاعوه منه كثير، وما أُوتوه وحفظوه كثير أيضًا، فلو كانوا يعملون به ما فسدت حالهم، ولا عظم خزيهم ونكالهم، وهذا هو المعقول في حال عدم حفظ الأصل بنصّه في الصّدور والسّطور. ونحن نجزم بأنّنا نسينا وأضعنا من حديث نبيّنا صلى‌الله‌عليه‌وآله حظًّا عظيمًا، لعدم كتابة علماء الصّحابة كلّ ماسمعوه.

ولكن ليس منه ماهو بيان للقرآن أومن أُمور الدّين، فإنّ جميع أُمور الدّين مودعة في القرآن ومبيّنة في السّنّة العمليّة، وما دُوّن من الحديث مزيد هداية وبيان. هذا وإنّ العرب كانت أُمّة حفظ، ودوّنوا الحديث في العصر الأوّل، وعنوا بحفظه وضبط متونه وأسانيده عنايةً، شاركهم فيها كلّ من دخل في الإسلام، ولم يتّفق مثل ذلك لغير المسلمين من المتقدّمين والمتأخّرين.

لسنا في حاجة إلى تفصيل القول في ضياع حظّ عظيم من كتب اليهود، وفي وقوع التّحريف اللّفظيّ والمعنويّ فيما عندهم منها، وفي إيراد الشّواهد من هذه الكتب ومن التّاريخ الدّينيّ عند أهل الكتاب على ذلك، لأنّه ليس بيننا وبين اليهود مناظرات دينيّة تقتضي ذلك. ولولا أنّ النّصارى أقاموا بناء دينهم وكتبهم الّتي يسمّونها «العهد الجديد» على أساس كتب اليهود الّتي يسمّونها «العهد العتيق» لما زدنا في الكلام عن كتب اليهود على ماثبت به ما وصفها به القرآن العزيز بالإجمال.

وإنّما الحاجة تدفعنا إلى بعض التّفصيل في إثبات نسيان النّصارى، وإضاعتهم حظًّا عظيمًا ممّا جاء به المسيح عليه‌السلام، وتحريف الكتب الّتي في أيديهم، لأنّهم أسرفوا في التّعدّي على الإسلام والطّعن فيه، فكان مثلهم كمثل من بنى بيتًا من الزّجاج على شفا جرف من الرّمل، وحاول أن ينصب فيه المدافع ليهدم حصنًا حصينًا مبنيًّا على جبل راسخ ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ

وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ التّوبة: ١٠٩.

وقد قامت مجلّتنا «المنار» بما يجب من هذا البيان، ودفع مابدأ به دُعاة النّصرانيّة من الظّلم والعُدوان، وسبق في التّفسير قليل من كثير مانشر في «المنار» ونذكر هنا بعض المسائل في ذلك بالإيجاز:

فصل في ضياع كثير من الإنجيل، وتحريف كتب النّصارى المقدّسة:

١ ـ إنّ الكتب الّتي يسمّونها الأناجيل الأربعة تاريخ مختصر للمسيح عليه السّلام، لم يُذكر فيها إلّا شيء قليل من أقواله وأفعاله في أيّام معدودة، بدليل قول يوحنّا في آخر إنجيله: «هذا هو التّلميذ الّذي يشهد بهذا وكتب هذا، ونعلم أنّ شهادته حقّ. وأشياء أُخرى كثيرة صنعها يسوع إن كُتِبَتْ واحدةً واحدةً فلستُ أظنُّ أنّ العالم نفسه يسع الكتب المكتوبة، آمين».

هذه العبارة يراد بها المبالغة في بيان أنّ الّذي كتب عن المسيح لا يبلغ عشر معشار تاريخه. ومن البديهيّ أنّ تلك الأعمال الكثيرة الّتي لم تُكتب وقعت في أزمنة كثيرة، وأنّه تكلّم ـ في تلك الأزمنة وعند تلك الأعمال ـ كثيرًا، فهذا كلّه قد ضاع ونُسي. وحسبنا هذا حجّة عليهم في إثبات قول الله تعالى: ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ المائدة: ١٤، وحُجّة على بعض علمائنا الّذين ظنّوا أنّ كُتبَهم حُفظت وتواترت. قال صاحب «ذخيرة الألباب»: «إنّ الإنجيل لايستغرق كلّ أعمال المسيح ولايتضمّن كلّ أقواله، كما شهد به القدّيس يوحنّا».

٢ ـ الإنجيل في الحقيقة واحد، وهو ماجاء به المسيح عليه السلام من الهُدى والبشارة بخاتم النّبيّين صلى الله عليه وآله وهو ماكان يدور ذكره على ألسنة كُتّاب تلك التّواريخ الأربعة وغيرهم، حكاية عن المسيح وعن ألسنتهم أنفسهم.

قال متّى حكاية عنه: «(٢٦: ١٣) الحقّ أقول لكم حيثما يُكْرَزُ[1] بهذا الإنجيل في كُلّ العالم يُخبر أيضًا بما فَعَلَتْهُ هذه تذكارًا لها» أي مافعلته المرأة الّتي سكبت قارورة الطّيب على رأسه. أوجب عليهم أن يُخبروا كلّ من يبلّغونهم الإنجيل في عالم اليهوديّة كلّها بما فعلَتْهُ تلك المرأة، فخبر تلك المرأة ليس من الإنجيل الّذي جاء في كلام المسيح، وقد ذُكر في تلك التّواريخ امتثالًا لأمره.

وسُمّيت تلك التّواريخ أناجيل، لأنّها تتكلّم عن إنجيل المسيح، وتجيء بشيء منه؛ ولذلك بدأ مرقس تاريخه بقوله: «بدء إنجيل يسوع المسيح» ثمّ قال حكاية عن المسيح: «(١: ١٥) فتوبوا وآمنوا بالإنجيل». فالإنجيل الّذي أمر النّاس أن يؤمنوا به ليس هو أحد هذه التّواريخ الأربعة ولامجموعها، وهوالّذي سمّاه بولس ـ في رسالته الأُولى إلى أهل تسالونيكي ـ الإنجيل المطلق (٢: ٤)، وإنجيل الله (٢: ٨ و ٩)، وإنجيل المسيح (٣: ٢). والكتاب الإلهيّ يضاف إلى الله بمعنى أنّه أوحاه، وإلى النّبيّ بمعنى أنّه أُوحي إليه أوجاء به، كما يقال: توراة موسى.

٣ ـ كانت الأناجيل في القرون الأُولى للمسيح كثيرة جدًّا حتّى قيل: إنّها بلغت زهاء سبعين إنجيلًا. وقال بعض مؤرّخي الكنيسة: إنّ الأناجيل الكاذبة كانت (٣٥)

---

(١) يُبشَّر.

إنجيلًا. وقد ردّ صاحب كتاب «ذخيرة الألباب» المارونيّ القول بكثرتها، وقال: إنّ سبب ذلك تسمية الواحد بعدّة أسماء، وقال: إنّ الخمسة والثلاثين لاتكاد تبلغ العشرين، وعدّها كلّها، وذكر أنّ بعضها مكرّر الاسم، وذكر منها إنجيل القدّيس برنابا.

وذكر أنّ جاحدي الوحي طعنوا في الأناجيل ثلاثة[1] مطاعن: أنّ الآباء الّذين سبقوا القدّيس يوستينوس الشّهيد لم يذكروا إلّا أناجيل كاذبة ومدخولة. (٢) لاسبيل إلى إظهار أسفار العهد الجديد الّتي خطّها مؤلّفوها. (٣) قد فات الجميع معرفة الموضع والعهد اللّذين كتبت فيهما. (٤) أنّ كورنثس وكربوكراتوس قد نبذا ظهريًّا منذ أوائل الكنيسة إنجيل القدّيس لوقا، والألوغيّين إنجيل القدّيس يوحنّا. ولم يستطع أن يردّ هذه الاعتراضات ردًّا مقبولًا عند مستقلّي الفكر.

وقال الدّكتور بوست البروتستانيّ في «قاموس الكتاب المقدّس»: إنّ نقص الأناجيل غير القانونيّة ظاهر، لأنّها مضادّة لروح المخلّص وحياته.

ونحن نقول: إنّنا قد اطّلعنا على واحد منها وهو إنجيل برنابا، فوجدناه أكمل من مجموع الأربعة في تقديس الله وتوحيده، وفي الحثّ على الآداب والفضائل. فإذا كان هذا برهانهم على ردّ تلك الأناجيل الكثيرة وإثبات هذه الأربعة، فهو برهان يثبت صحّة إنجيل برنابا قبل غيره، أو دون غيره.

٤ ـ بدء تحريف الإنجيل من القرن الأوّل. قال بولس في رسالته إلى أهل غلاطية: «(١: ٦) إنّي أتعجّب أنّكم تنتقلون هكذا سريعًا عن الّذي دعاكم بنعمة المسيح الى إنجيل آخر، لا ليس هو آخر غير أنّه يوجد قوم يزعجونكم ويريدون أن يحوّلوا إنجيل المسيح». فالمسيح كان له إنجيل واحد، وبيّن بولس أنّه كان في عصره، من القرن الأوّل أُناس يدعون المسيحيّين إلى إنجيل غيره، بالتّحويل، أي التّحريف، كما في التّرجمة القديمة. وفي ترجمة الجزويت «يقلبوا» بدل «يحوّلوا» وهي أبلغ في التّحريف والتّبديل. وبيّن بولس أنّ النّاس كانوا ينتقلون سريعًا إلى دُعاة هذا الإنجيل المحرّف المحوّل عن أصله الّذي جاء به المسيح.

وقد بيّن بولس في رسالته الثّانية إلى أهل كورنثيوس (١١: ١٣ ـ ١٥): أنّ هؤلاء القوم الّذين يحرّفون إنجيل المسيح رسل كذبةٌ فعله ماكرون مُغيّرون شكلهم إلى رسل المسيح ... كما يُشتبهُ الشّيطانُ بالملائكة؛ إذ «يُغيّر شكله إلى ملاك نور».

وفي الفصل الخامس عشر من سفر الأعمال مايوضح هذه المسألة، وهو أنّ اليهود كانوا يبثّون بين المسيحيّين ويُعلّمونهم غير مايُعلّمهم رسل المسيح، وأنّ المشايخ والرّسل أرسلوا برنابا وبولس إلى أنطاكية ليحذّروا أهلها من هؤلاء المعلّمين الكاذبين، وأنّ بولس وبرنابا تشاجرا وافترقا هنالك، وهما ماتشاجرا وافترقا إلّا لاختلافهما في حقيقة تعليم المسيح، فبرنابا يذكر في مقدّمة إنجيله أنّ بولس كان من الّذين خالفوا المسيح في تعليمه، ولا شكّ أنّ برنابا أجدر بالتّقديم والتّصديق من بولس، لأنّه تلقّى عن المسيح مباشرة، وكان بولس عدوًّا

(١) يبدو أربعة مطاعن طبق ماجاء في المتن.

للمسيح والمسيحيّين، ولولا أن قدّمه برنابا للرُّسل لما وثقوا بدَعواه التّوبة والإيمان بالمسيح.

ولكنّ النّصارى رفضوا إنجيل برنابا المملوء بتوحيد الله وتنزيهه وبالحكمة والفضيلة، وآثروا عليه رسائل بولس وأناجيل تلاميذه لوقا ومرقس ـ وكذا يُوحنّا كما حقّقه بعض علماء أُوربّة ـ لأنّ تعاليم بولس كانت أقرب إلى عقائد الرّومانيّين الوثنيّة، فكانوا هم الّذين رجّحوها ورفضوا ماعداها، إذ كانوا هم أصحاب السّلطة الأُولى في النّصرانيّة، وهم الّذين كوّنوها بهذا الشّكل.

٥ ـ اختلف علماء الكنيسة وعلماء التّاريخ في الأناجيل الأربعة الّتي اعتمدوها في القرن الرّابع؛ من هم الّذين كتبوها؟ ومتى كتبوها؟ وبأيّ لغة كتبت؟ وكيف فقدت نسخها الأصليّة؟ كما ترى ذلك مفصّلًا في دائرة المعارف الفرنسيّة الكبرى وفي غيرها من كتب الدّين والتّاريخ، وهذه كلمات من كتب المدافعين عنها:

قال صاحب كتاب «مرشد الطّالبين إلى الكتاب المقدّس الثّمين»: «إنّ متّى بموجب اعتقاد جمهور المسيحيّين كتب إنجيله قبل مرقس ولوقا ويوحنّا، ومرقس ولوقا كتبا إنجيلهما قبل خراب أُورشليم، ولكن لايمكن الجزم في أيّة سنة كتب كلّ منهم بعد صعود المخلص، لأنّه ليس عندنا نصّ إلهيّ على ذلك».

إنجيل متّى قال صاحب «ذخيرة الألباب»: إنّ القدّيس متّى كتب إنجيله في السّنة (٤١) للمسيح... باللّغة المتعارفة يومئذ في فلسطين، وهي العبرانيّة أو السّيروكلدانيّة ـ ثمّ قال ـ ثمّ ما عتم هذا الإنجيل أن تُرجم إلى اليونانيّة، ثمّ تغلّب استعمال التّرجمة على الأصل الّذي لعبت به أيدي النّسّاخ الأبونيّين ومسخته، بحيث أضحى ذلك الأصل خاملًا بل فقيدًا، وذلك منذ القرن الحادي عشر.

أقول: ياليت شعري مَن هو الّذي ترجم إنجيل متّى باليونانيّة ومَن عارض هذه التّرجمة على الأصل، قبل أن يعبث به النّسّاخ ويمسخوه؟ الله أعلم.

ثمّ قال صاحب «الذّخيرة»: يترجّح أنّه كتبه في نفس أُورشليم. وقال: إنّما هو رواية جدليّة عن المسيح لاترجمة حياته.

وقال: إنّ البروتستانت المتأخّرين أمتروا وشكّوا في كون الفصلين الأوّلين منه لمتّى.

وقال الدّكتور بوست في «قاموس الكتاب المقدّس»: واختلف القول بخصوص لغة هذا الإنجيل، هل هي العبرانيّة أو السّريانيّة الّتي كانت لغة فلسطين في تلك الأيّام؟ وذهب آخرون إلى أنّه كُتب باليونانيّة كما هو الآن. ثمّ تكلّم في شبهة عظيمة على أصل هذا الإنجيل تكلّم فيها صاحب «الذّخيرة» أيضًا، وهي أنّ شواهده في الغالب من التّرجمة السّبعينيّة للعهد العتيق، وفي بقيّة القصّة من التّرجمات العبرانيّة. وأجاب كلّ منهما عن ذلك بما تراءى له، ثمّ رجّح «بوست» أنّه أُلّف باليونانيّة خلافًا لجمهور رؤساء الكنيسة المتقدّمين؛ فثبت بهذا وذاك أنّه لاعلم عندهم بتاريخه ولا لغته، وإن هم إلّا يظنّون.

ثمّ قال: «ولا بدّ أن يكون هذا الإنجيل قد كُتب قبل خراب أُورشليم ـ إلى أن قال ـ ويظنّ البعض إنّ إنجيلنا الحالي كُتب بين سنة ٦٠ و سنة ٦٥». وقد علمتَ أنّ

صاحب «الذّخيرة» زعم أنّه كُتب سنة (٤١)، وإن هي إلّا ظنون وأوهام يناطح بعضها بعضًا.

وأمّا علماء النّصارى الأقدمين فالمأثور عنهم أنّ متّى لم يكتب هذا الإنجيل وإنّما كتب بعض أقوال المسيح باللّغة العبرانيّة، والنّصارى يحتجّون الآن على كون هذه الأناجيل الّتي لاسند لها لفظيًّا ولا كتابيًّا كانت معروفة في العصور الأُولى بأقوالٍ لأُولئك العلماء المتقدّمين، هي حجّة عليهم لا لهم، وقد جاء في «المنار» بيان ذلك غير مرّة.

وأقدم شهادة يتناقلونها في ذلك شهادة «بابياس» أُسقف هيرا بوليس في منتصف القرن الثّاني، فقد نقل عنه «أوسابيوس» المتوفّى سنة (٣٤٠) ماترجمته «أنّ متّى كتب مجموعة من الجمل باللّغة العبرانيّة، وقد ترجمها كلٌّ بحسب طاقته».

ويمتاز إنجيل متّى بأنّ من نسب إليه من تلاميذ المسيح، وبأنّه أقرب إلى التّوحيد وأبعد عن الوثنيّة من سائر الأناجيل.

إنجيل مَرقُس ذكر صاحب «الذّخيرة» أنّ مرقس كان عبرانيًّا ملّةً، أي لانسبًا، وأنّه كان تلميذًا لبطرس وتبنّاه بطرس، وأنّه اقتبس إنجيله من إنجيل متّى ومن خُطب بطرس. وأنّ بعض المتأخّرين زعموا أنّه كان يوجد إنجيل سابق لإنجيلَيْ مَتّى ومَرقُس أخذا عنه إنجيليهما، وأنّ بعض البرتستانت شكّوا في الأعداد الاثني عشر الأخيرة من الفصل السّادس عشر من هذا الإنجيل، لأسباب منها: أنّه لا ذكر لها في النّسخ الخطّيّة القديمة.

وقال بوست: مرقس لقب يوحنّا، يهوديّ يُرجّح أنّه وُلد في أُورشليم.

قال: وتوجّه مرقس مع بولس وبرنابا خاله في رحلتهم التّبشيريّة الأُولى، غير أنّه فارقهما في «برجه» فصار علّة مشاجرة قويّة بين بولس و برنابا، وبعد ذلك تصالح مع بولس فرافقه إلى «روميّة»، وكان مع بطرس لمّا كتب رسالته الأُولى (١ بط ٥: ١٣) ثمّ مع تيموثاوس في «افسس» ولايعرف شيء حقيقيّ عن حياته بعد ذلك.

ثمّ ذكر أنّه كتب إنجيله باليونانيّة، وشرح فيه بعض الكلمات اللّاتينيّة، فاستدلّ بذلك على أنّه كتبه في «روميّة». قال: إنّما المشابهة بين إنجيلَيْ متّى ومرقس حملت بعض النّاس على أن يعتقدوا أنّ الثّاني مختصر الأوّل.

ولم يذكر هذا ولا ذاك تاريخ كتابة هذا الإنجيل. وقد روي عن ايرنياوس أنّه كتبه بعد موت بطرس وبولس، فلم يطّلعا عليه، فكيف نثق بأنّه وعَى ماسمعه من بطرس وأدّاه كما سمعه؟ هذا إذا صحّت نسبته إليه بسند متّصل، ولن تصحّ.

إنجيل لوقا قال في «الذّخيرة»: إنّ لوقا كان من أنطاكية، ومن الشُّرّاح مَن ظنّ أنّه إغريقيّ متهوّد، لأنّه لايذكر الكتاب المقدّس إلّا نقلًا عن التّرجمة السّبعينيّة. ومنهم من قال: إنّه وثنيّ هادٍ إلى الحقّ، وارتدّ إلى الدّين القويم. وقال: «لوقا كان تلميذًا ومعاونًا لبولس».

ثمّ قال مانصّه: «قد أغفل متّى ومرقس بعض حوادث وأُمور تتعلّق بسيرة المسيح، وقام بعض الكتبة واختلقوا ترجمة مموّهة ليسوع المسيح، وكثيرًا مـافاتهم

فيها الرّواية والتّدقيق، فبحث ذلك بلوقا على وضع إنجيله ضنًّا بالحقّ، فكتبه باليونانيّة، وجاء كلامه أصحّ وأفصح وأشدّ انسجامًا من كلام باقي مؤلّفي العهد الجديد. وذهب كثير من المحقّقين إلى أنّه كتب إنجيله في سنة ٥٣ للمسيح، وقيل: بل سنة ٥١».

ثمّ ذكر الخلاف في المكان الّذي كتبه فيه، وبيّن غرضه منه، فقال في آخره: «وأن يكشف النّقاب عن الأغلاط المدخولة في تراجم حياة المسيح المموّهة ـ أي الأناجيل الّتي ردّتها الكنيسة بعد ـ وينفي كلّ ركون إليها» ثمّ بيّن أنّه كان يحمل إنجيليّ متّى ومرقس، وأنّه اقتبس منهما ما وافقهما فيه. ثمّ عقد فصلًا لما اعترض به على ماحذفوه وأسقطوه من هذا الإنجيل، لأنّهم رأوه لايليق بالمسيح أولعلّة أُخرى.

وقال الدّكتور بوست في «قاموسه»: ظنّ بعضهم أنّه ـ أي لوقا ـ مولود في أنطاكية إلّا أنّ ذلك ناجم من اشتباهه بلوكيوس، قال: ومن تغيير صيغة الغائب إلى صيغة المتكلّمين في سياق القصّة يستدلّ أنّ لوقا اجتمع مع بولس في «ترواس» (أع ١٦: ١) وذهب معه إلى «فيلبي» في سفره الثّاني، ثمّ اجتمع معه ثانية في «فيلبي» بعد عدّة سنين (أع ٢٠: ٥ و ٦) وبقي معه إلى أن أُسر وأُخذ إلى روميّة (أع ٢٨: ٣٠) ولم يعلم شيء من حياته بعد ذلك.

فلينظر القارئ كيف يستنبطون تاريخه من أُسلوب عبارته الّتي لم تصل إليهم بسند متّصل، لاصحيح ولا ضعيف، كما استدلّوا على كونه إيطاليًّا لا فلسطينيًّا من كلامه عن القطرين، ذلك بأنّه ليس عندهم نقل يعرفون به شيئًا عن مؤسّسي دينهم.

ثمّ قال: وظنّ البعض أنّ لفظة «إنجيلي» الواردة في (٢: تي ٢:٨) تدلّ على أنّ بولس ألّف إنجيل لوقا وأنّ لوقا لم يكن إلّا كاتبًا.

ثمّ قال: «وقد كُتب هذا الإنجيل قبل خراب أُورشليم وقبل الأعمال، ويرجّح أنّه كُتب في قيصريّة في فلسطين مدّة أسْر بولس سنة ٥٨ ـ ٦٠ م غير أنّ البعض يظنّون أنّه كُتب قبل ذلك» ا هـ.

فأنت ترى من التّعبير لفظ التّرجيح والظّنّ، ومن الخلاف بين سنة ٥١ و ٥٣، كما في الخلاصة، و ٥٨ و ٦٠ كما أنّه لاعلم عند القوم بشيء (وإن هم إلّا يظنّون). ولعلّ الّذين قالوا: إنّ «بولس» هو الّذي كتب هذا الإنجيل هم المصيبون لمشابهة أُسلوبه لأُسلوب رسائله باعترافهم. فإن قيل: وما تفعل بتحريفه؟ قلت: هو كتحريفها، وتجد فيه مثل ماتجد فيها من ذكر وضع بعض النّاس لأناجيل كاذبة. ومَن لنا بدليل يثبت لنا صدقه هو؟ وأنّى لنا بتمييز هذه الأناجيل ومعرفة صادقها من كاذبها؟

إنجيل يوحنّا تقول النّصارى: إنّ يوحنّا هذا هو تلميذ المسيح ابن زبدي وسالومه، ويقول أحرار المؤرّخين منهم غير ذلك ـ كما في دائرة المعارف الفرنسيّة ـ ويرجّح بعضهم أنّه من تلاميذ بولس أيضًا. وذكر في «الذّخيرة» ثلاثة أقوال في تاريخ كتابته، وهي (٦٤ و ٩٤ و ٩٧) وأنّه كتبه باليونانيّة ليثبت أُلوهيّة المسيح، ويسدّ النّقص الّذي في الأناجيل الثّلاثة «إجابة لرغبة أكثر الأساقفة ونوّاب كنائس آسية، وإلحاحهم عليه أنْ يبقي من بعده ذِكرًا مخلّدًا».

ومفهوم هذا أنّه لولا هذا الإلحاح لم يكتب ماكتب، وإذاً لبقيت أناجيلهم ناقصة وخلوًّا من شبهة على عقيدتهم المعقّدة الّتي لا تعقل؛ إذ لا توجد الشّبهة عليها إلّا في هذا الإنجيل الّذي هو أكثر الأناجيل تناقضًا، وناهيك بجمعه بين الوثنيّة والتّوحيد، وقوله عن المسيح: إنّه إن كان يشهد لنفسه فشهادته حقّ، ثمّ قوله عنه في موضع آخر: إنّه وإن كان يشهد لنفسه فشهادته ليست حقًّا، إلى أمثال ذلك.

وقال الدّكتور بوست: ويظنّ أنّه كُتب في «أفسس» بين سنة (٧٠ و ٩٥) ثمّ قال في الرّدّ على علماء أوربّة الأحرار مانصّه:

«وقد أنكر بعض الكفّار قانونيّة هذا الإنجيل، لكراهتهم تعليمه الرّوحيّ ولا سيّما تصريحه الواضح بلاهوت المسيح. غير أنّ الشّهادة بصحّته كافية؛ فإنّ بطرس يشير إلى آية منه (٢ بط ١: ١٤ قابل يو ٢١: ١٨) واغناطيوس وبوليكربس يقتطفان من روحه وفحواه، وكذلك الرّسالة إلى ديوكنيتس وباسيلدس وجوستينس الشّهيد وتاتيانس. وهذه الشّواهد يرجع بنا زمانها إلى منتصف القرن الثّاني؛ وبناء على هذه الشّهادة وعلى نفس كتابته الّذي يوافق مانعلمه من سيرة يوحنّا نحكم أنّه من قلمه، وإلّا فكاتبه من المكر والغشّ على جانب عظيم. وهذا الأمر يعسر تصديقه، لأنّ الّذي يقصد أن يغشّ العالم لايكون روحيًّا ولايتّصل إلى علوّ وعمق الأفكار والصّلوات الموجودة فيه. وإذا قابلناه بمؤلّفات الآباء رأينا بينه وبينها بونًا عظيمًا، حتّى نضطرّ للحكم أنّه لم يكن منهم من كان قادرًا على تأليف كهذا، بل لم يكن بين التّلاميذ مَن يقدر عليه إلّا يوحنّا، ويوحنّا ذاته لايستطيع تأليفه بدون إلهام من ربّه» اهـ.

أقول: إنّ من عجائب البشر أن يقول مثل هذا القول أو ينقله معتمدًا له عالمٌ طبيب كالدّكتور بوست! فإنّه كلام لا يخفى بطلانه وتهافته على الصّبيان، ولا أعقل له تعليلًا إلّا أن يكون تصنّعًا وغشًّا لإرضاء عامّة النّصارى، لا لإرضاء اعتقاده ووجدانه. أو يكون التّقليد الدّينيّ من الصّغر قد ران على قلب الكاتب فسلبه عقله واستقلاله وفهمه في كلّ مايتعلّق بأمر دينه. وإليك البيان بالإيجاز:

إنّ الدّكتور بوست من أعلم الأُوربّيّين الّذين خدموا دينهم في سوريّة وأوسعهم اطّلاعًا، وهو يلخّص في قاموسه هذا أقوى مابسطه علماء اللّاهوت في إثبات دينهم وكتبهم وردّ اعتراضات العلماء عليها. فإذا كان هذا منتهى شوطهم في إثبات إنجيل يوحنّا الّذي هو عُمدتهم في عقيدة تألّيه المسيح، فما هو الظّنّ بكلام المؤرّخين الأحرار والعلماء المستقلّين في إبطال هذا الإنجيل؟

ابتدأ ردّه على منكري هذا الإنجيل بأنّ بطرس أشار إلى آية منه في رسالته الثّانية؛ فهذا أقوى برهان عندهم على كون هذا الإنجيل كُتب في العصر الأوّل.

فأوّل مانقوله في ردّ هذا الدّليل الوهميّ: إنّ رسالة بطرس الثّانية كُتبت في بابل سنة (٦٤ و ٦٨) كما قاله صاحب كتاب «مرشد الطّالبين إلى الكتاب المقدّس الثّمين»، وإنجيل يوحنّا كُتب سنة (٩٥ أو ٩٨) على ما اعتمده بوست، وصاحب هذا الكتاب وسائر علماء طائفتهم «البروتستانت» فهو قد أُلّف بعد كتابة رسالة

بطرس بثلاثين سنة أو أكثر على رأيهم. فإذا وافقها في شيء فأوّل مايخطر في بال العاقل أنّه نقله عنها وإن ألّف بعدها بعدّة قرون، فكيف يكون ذاك دليلًا على صحّته؟ ولو لم يكن في ردّ هذه الشبهة الواهية إلّا احتمال نقل المتأخّر وهو مؤلّف إنجيل يوحنّا، عن المتقدّم وهو بطرس لكفى، وهم جازمون بتقدّمه عليه وإن لم يكن عندهم تاريخ صحيح لأحد منهما، بل تاريخ ولادة إلهم وربّهم الّذي يؤرّخون به كلّ شيء فيه خطأ، كما حقّقه يعقوب باشا أرتين وغيره.

ونقول ثانيًا: إنّا قابلنا بين (٢ بط ١: ١٤) وبين (يو ٢١: ١٨) فلم نجد في كلام بطرس في ذلك العدد إشارة واضحة إلى ما ذكره يوحنّا، فعبارة بطرس الّتي سمّوها شهادة له هي قوله: «عالمًا أنّ خلع سكني قريب كما أعلن لي ربّنا يسوع المسيح أيضًا»، وعبارة يوحنّا المشهود لها هي أنّ المسيح قال لبطرس: «الحقّ الحقّ أقول لك: لمّا كنت أكثر حداثة كنت تمنطق ذاتك وتمشي حيث تشاء، ولكن متى شخت فإنّك تمدّ يديك وآخر يمنطقك ويحملك حيث لاتشاء».

فمعنى عبارة بطرس: أنّه يستبدل مسكنه باختياره ويرحل عن القوم الّذين يكلّمهم». ومعنى عبارة المسيح: «أنّه إذا شاخ وهرم يقوده من يخدمه ويشدّ له منطقته» فإن فرضنا أنّ بطرس كتب هذا بعد يوحنّا لم يكن فيه أدنى شبهة على تصديق يوحنّا في عبارته هذه، فضلًا عن تصديقه في كلّ إنجيله؛ فما أوهى دينًا هذه أسسه ودعائمه!!

ذكّرني هذا الاستدلال نادرةٌ رويت لي عن رجل هرم من صيّادي السّمك ـ ولا أذكر هذا الوصف تعريضًا بتلاميذ المسيح عليه السلام وعليهم الرّضوان ـ قال: إنّ رجلًا غريبًا من الدّراويش علّمه سورة لا يعرفها أحدٌ من خلق الله سواهما، إلّا أنّ خطيب البلد يحفظ منها كلمتين يدلّان على أصلها. وأوّل هذه السّخافة الّتي سمّاها سورة: الحمد لله الّذين المددا، عند النّبيّ أشهدا، نبيّنا محمّدا، في الجنان مخلّدا، إجت فاطمة الزّهراء، بنت خديجة الكبرى، آلت لو[1]: ياباتي ياباتي علّمني كلمتين إلخ. والكلمتان اللّتان يحفظهما الخطيب منها هما «فاطمة الزّهراء وخديجة الكبرى»(عليهما السلام) لأنّه كان يقول في دعاء الخطبة الثّانية بعد التّرضّي عن الحسن والحسين: «وارض اللّهمّ عن أُمّهما فاطمة الزّهراء، وعن جدّتهما خديجة الكبرى».

ولا يخفى على القارئ أنّ الاتّفاق بين هذه الأسجاع العامّيّة وخطبة خطيب البلد في تينك الكلمتين أظهرُ من الاتّفاق بين رسالة بطرس وإنجيل يوحنّا، بل ليس بين هذا الإنجيل وهذه الرّسالة اتّفاق ما فيما زعموه تكلّفًا وتحريفًا للعبارة عن معناها.

وأمّا استدلاله باقتطاف اغناطيوس وبوليكربس من روح هذا الإنجيل فهو مثل استدلاله بشهادة بطرس له بل أضعف؛ إذ معنى هذا الاقتطاف: أنّه روي عن هذين الرّجلين شيء يتّفق مع بعض معاني هذا الإنجيل، فإذا سلّمنا أنّ هذا صحيح فهو لايدلّ على أنّ هذا الإنجيل كان معروفًا في زمنهما في القرن الثّاني للمسيح، لأنّهما لم يذكراه ولم يعزوا إليه شيئًا. ويجوز أن يكون ما اتّفقا

(١) قالت له.

فيه من المعنى - إن صحّ ذلك ولم يكن كالاتّفاق الّذي ذكروه بينه وبين بطرس - مقتبسًا من كتاب آخر كان متداولاً في ذلك الزّمان، كما يجوز أن يكون مأخوذاً من التّقاليد الموروثة عند بعض شعوبه.

مثال ذلك أنّ يوحنّا انفرد باستعمال لفظ «الكلمة» والقول بألوهيّة «الكلمة» ولم يُؤثر هذا عن غيره من مؤلّفي الكتب المقدّسة عندهم، ولا عن أحد من تلاميذ المسيح. وقد بيّنّا في تفسير ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ النّساء: ١٧١. إنّ هذه العقيدة وهذا اللّفظ ممّا أُثر عن اليونان والبراهمة والبوذيّين وقدماء المصريّين، وبحث فيها أيضًا «فيلو» الفيلسوف اليهوديّ المعاصر للمسيح.

فإذا فرضنا أنّ «أغناطيوس» استعمل هذا اللّفظ وذكر هذه العقيدة في القرن الثّاني، لايكون هذا دليلاً على نقلها عن يوحنّا، وعلى أنّ إنجيل يوحنّا ورسالته ورؤياه كانت معروفة في القرن الثّاني، لاحتمال أن يكون نقل ذلك عن الأُمم الوثنيّة الّتي كانت تدين بهذه العقيدة قبل يوحنّا وقبل المسيح عليه السلام. وإذا كان الاتّفاق بينهما في المعنى الّذي انفرد به يوحنّا عن غيره لايدلّ على ما ذكر، فكيف يدلّ عليه الاتّفاق في المعاني الأُخرى الّتي لم ينفرد بها يوحنّا؟!

فتبيّن من هذا النّقد الوجيز أنّ ما ذكره بوست وسمّاه كغيره شهادة لإنجيل يوحنّا ليس شهادة، وإن سمّيناه شهادة فلامندوحة لنا عن القول بأنّها شهادة زور.

وأمّا زعمهم: أنّ كتابة هذا الإنجيل توافق سيرة يوحنّا ولا يقدر عليه غيره، فهو تمويه نقضوه بقولهم: إنّه هو لا يقدر عليه أيضًا إلّا بالإلهام، إذ كلّ مُلْهَم يقدر بإقدار الله الّذي أَلْهَمَه، وليس ليوحنّا عندهم سيرة تثبت أوتنفي.

بقي استدلاله الأخير على صحّة هذا الإنجيل: بأنّه لو لم يكن من قلم يوحنّا لكان الكاتب له على جانب عظيم من المكر والغشّ. قال: «وهذا الأمر يعسر تصديقه، لأنّ الّذي يقصد أن يغشّ العالم لايكون روحيًّا» إلخ.

فنقول: إنّ هذا الاستدلال يُنبئ بسذاجة من اخترعه و نقله و غرارتهم، وإن شئت قلت بغباوتهم أو قصدهم مخادعة النّاس، وبطلانه بديهيّ، فإنّ الكاتب للمعاني الرّوحيّة لايجب أن يكون روحيًّا، والكاتب في الفضائل لايقتضي العقل أن يكون فاضلًا. وقد كان في مصر كاتب من أبلغ كتّاب العربيّة في الأخلاق والفضائل، ومع هذا وصفه بعض عارفيه بقوله: «إنّ حروف الفضيلة تتألّم من لَوْكها بفمه، ووخزها بسنّ قلمه». وأنّ الرّوحانيّة الّتي نجدها في إنجيل برنابا وما فيه من تقديس الله وتنزيهه، ومن الأفكار والصّلوات، هو أعلى وأشدّ تأثيرًا في النّفس من إنجيل يوحنّا، ويزعمون مع هذا كلّه أنّه قصد به غشّ النّاس وتحويلهم عن التّثليث، والشّرك إلى التّوحيد والتّنزيه.

إنّ هذا المسلك الأخير الّذي سلكه بوست في الاستدلال على صحّة نسبة إنجيل يوحنّا إليه يقبله المقلّدون لعلماء اللّاهوت عندهم بغير بحثٍ ولا نظر، والنّاظر المستقلّ يراه يؤدّي إلى بطلان نسبته إليه لأسبابٍ، أهمّها ثلاثة:

١ - أنّه جاء بعقيدة وثنيّة نقضت عقيدة التّوحيد الخالص المقرّرة في التّوراة، وجميع كتب أنبياء بني إسرائيل، وقد صرّح المسيح بأنّه ماجاء لينقض

النّاموس بل ليتمّمه. وأصل النّاموس وأساسه الوصايا العشر، وأوّلها وأولاها بالبقاء ودوام البناء وصيّةُ التّوحيد.

٢ ـ مخالفته في عقيدته وأُسلوبه لكلّ ماهو مأثور عن جماعته وقومه قبل المسيح وبعده.

٣ ـ مخالفته للأناجيل الّتي كُتبت قبله في أُمور كثيرة، أهمّها تعاميه ماذكر فيها من الأعراض البشريّة المنسوبة إلى المسيح ممّا ينافي الأُلوهيّة، كتجربة الشّيطان له وخوفه من فتك اليهوديّة، وتضرّعه إلى الله خائفًا متألّمًا، ليصرف عنه كيدهم وينقذه منهم، وصراخه وقت الصّلب من شدّة الألم، إلى غير ذلك.

ومن تأمّل أساليب الأناجيل وفحواها يرى أنّ إنجيل يوحنّا غريب عنها، ويجزم بأنّ كاتبه متأخّر، سرت إليه عقائد الوثنيّين، فأحبّ أن يُلقّح بها المسيحيّين.

ونقول ثالثًا: إذا فرضنا أنّ موافقة بعض أهل القرن الثّاني لهذا الإنجيل في روح معناه يعدّ شهادة له بأنّه كان موجودًا في منتصف القرن الثّاني، فأين الشّهادة الّتي تثبت أنّه كان موجودًا في القرن الأوّل والصّدر الأوّل ممّا بعده؟ ثمّ تبيّن لنا من تلقّاه عنه حتّى وصل إلى أُولئك الّذين اقتطفوا من روحه.

بعد كتابة ماتقدّم راجعت «إظهار الحقّ» فرأيته استدلّ على أنّ إنجيل يوحنّا ليس من تصنيف يوحنّا الّذي هو أحد تلاميذ المسيح، بعدّة أُمور:

منها: أُسلوبه الّذي يدلّ على أنّ الكاتب لم يكتب ماشاهده وعاينه بل ينقل عن غيره.

ومنها: آخر فقرة منه وهي ما أوردناه في الاستدلال على أنّه لم يكتب عن أحوال المسيح وأقواله إلّا القليل، فإنّه ذكر فيها يوحنّا بضمير الغائب وأنّه كتب وشهد بذلك. فالّذي ينقل هذا عنه لابدّ أن يكون غيره، وقُصاراه أنّه ظفر بشيء ممّا كتبه فحكاه عنه، ونقله في ضمن إنجيله. ولكن أين الأصل الّذي ادّعى أنّ يوحنّا كتبه وشهد به؟ وكيف نثق بنقله عنه ونحن لانعرفه، ورواية المجهول عند محدّثي المسلمين وجميع العقلاء لايعتدّ بها ألبتّة.

ومنها: أنّهم نقلوا أنّ النّاس أنكروا كون هذا الإنجيل ليوحنّا في القرن الثّاني على عهد «أرينيوس» تلميذ «بوليكارب» الّذي هو تلميذ يوحنّا. ولم يردّ عليهم أرينيوس بأنّه سمع من بوليكارب أنّ أُستاذه يوحنّا هو الكاتب له.

ومنها: نقله عن بعض كتبهم مانصّه: كتب «أُستادلن» في كتابه: «أنّ كافّة إنجيل يوحنّا تصنيف طالب من طلبة مدرسة الإسكندريّة بلاريب».

ومنها: أنّ المحقّق «برطشنيدر» قال: «إنّ هذا الإنجيل كلّه وكذا رسائل يوحنّا ليست من تصنيفه بل صنّفها أحد (كذا) في ابتداء القرن الثّاني».

ومنها: أنّ المحقّق «كروتيس» قال: إنّ هذا الإنجيل كان عشرين بابًا فألحقت كنيسة افساس الباب الحادي والعشرين بعد موت يوحنّا».

ومنها: أنّ جمهور علمائهم ردّوا إحدى عشرة آية من أوّل الفصل الثّامن إلخ.

٦ ـ علمنا ممّا تقدّم أنّ النّصارى ليس عندهم

أسانيد متّصلة ولا منقطعة لكتبهم المقدّسة، وإنّما بحثوا ونقّبوا في كتب الأوّلين والآخرين وفلّوها فليًا لعلّهم يجدون فيها شبهة دليل، على أنّ لها أصلًا كان معروفًا في القرون الثّلاثة الأُولى للمسيح، ولكنّهم لم يجدوا شيئًا صريحًا يثبت شيئًا منها. وإنّما وجدوا كلمات مجملة أومبهمة فسّروها كما شاءت أهواؤهم وسمّوها شهادات، ونظّموها في سلك الحُجج والبيّنات، ـ وإن كانت هي أيضًا غير منقولة عن الثّقات ـ ثمّ استنبطوا من فحواها ومضامينها مسائل متشابهة، زعموا أنّ كلًّا منها يؤيّد الآخر ويشهد له، وقد أشرنا إلى ضعف كلّ واحدة من هاتين الطّريقتين.

فثبت بهذا البيان الوجيز صدق قول القرآن المجيد ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ المائدة: ١٤.

وثبت به أنّه كلام الله ووحيه؛ إذ ليس هذا ممّا يعرف بالرّأي حتّى يقال: إنّ النّبيّ ﷺ قد اهتدى إليه بعقله ونظره، كيف وقد خفي هذا عن أكثر علمائنا الأعلام عدّة قرون، لعدم اطّلاعهم على تاريخ القوم.

وأغرب من هذا أنّ بعض كبراء المصريّين الّذين ارتقوا بعلمهم واختيارهم إلى أرفع المناصب سألني مرّة: كيف نقول نحن المسلمين: إنّ للنّصارى كتابًا واحدًا يُسمّى الإنجيل، هو عبارة عمّا أوحاه الله إلى عيسى، فدعا قومه إلى الإيمان به، مع أنّ النّصارى أنفسهم لايقولون هذا ولايعرفونه، وإنّما عندهم أربعة أناجيل هي عبارة عن قصّة المسيح وسيرته؟

فأجبته: أنّ الإنجيل الّذي ننسبه إلى المسيح، ونقول: إنّه هو ما أوحاه الله إليه، هو الّذي يذكر في هذه الأناجيل عن لسان المسيح باللّفظ المفرد إلى آخر، ماعُلِم ممّا تقدّم.

[إلى أن قال:]

﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَمَا اُولٰـئِكَ بِـالْـمُـؤْمِنِينَ﴾ المائدة: ٤٣. هذا تعجيب من الله لنبيّه ببيان حال من أغرب أحوال هؤلاء القوم، وهو أنّهم أصحاب شريعة يرغبون عنها، ويتحاكمون إلى نبيّ جاء بشريعة أُخرى، وهم لم يؤمنوا به، أي وكيف يحكّمونك في قضيّة كقضيّة الزّانيين أو قضيّة الدّية، والحال أنّ عندهم التّوراة الّتي هي شريعتهم فيها حكم الله فيما يحكّمونك فيه، ثمّ يتولّون عن حكمك بعد أن رضوا به وآثروه على شريعتهم لموافقته لها؟

أي إذا فكّرت في هذا رأيته من عجيب أمرهم، وسببه أنّهم ليسوا بالمؤمنين إيمانًا صحيحًا بالتّوراة ولا بك، وإنّما هم ممّن جاء فيهم ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰيهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلٰى عِلْمٍ﴾ الجاثية: ٢٣. فإنّ المؤمن الصّادق بشرع لا يرغب عنه إلى غيره إلّا إذا آمن بأنّ ما رغب إليه شرع من الله أيضًا أيّد به الأوّل، أونسخه لحكمة اقتضت ذلك باختلاف أحوال عباده.

وهؤلاء تركوا حكم التّوراة الّتي يدّعون الإيمان بها واتّباعها، لأنّه لم يوافق هواهم. وجاؤوك يطلبون حكمك رجاء أن يوافق هواهم، ثمّ يتولّون ويعرضون عنه إذا لم يوافق هواهم. فما هم بالمؤمنين بالتّوراة ولا بك، ولا بمن أنزلَ على موسى التّوراة وأنزل عليك القرآن.

وقد يقولون: إنّهم مؤمنون، وقد يظنّون أيضًا أنّهم مؤمنون، غافلين عن كون الإيمان يقينًا في القلب، يتبعه

الإذعان بالفعل، ويترجم عنه اللّسان بالقول. ولكنّ اللّسان قد يكذب عن علم وعن جهل، فمن أيقن أذعن، ومن أذعن عمل، لأنّ الإيمان الإذعانيّ هو صاحب السّلطان الأعلى على الإرادة، والإرادة هي المصرّفة للجوارح في الأعمال.

أمّا حكم الرّجم في التّوراة الّتي بين أيدينا اليوم فهو خاصّ ببعض الزّناة. قال في الفصل ٢٢ سفر التّثنية بعد بيان: أنّ من تزوّج عذراء فوجدها ثيّبًا تُرجَم عند باب بيت أبيها: «٢٢ إذا وجد رجل مضطجعًا مع امرأة زوجة بعل يُقتل الاثنان، الرّجل المضطجع مع المرأة والمرأة، فتنزع الشّرّ من إسرائيل، ٢٣ إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة فاضطجع معها، فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حتّى يموتا، الفتاة من أجل أنّها لم تصرخ في المدينة، والرّجل من أجل أنّه أذلّ امرأة صاحبه، فتنزع الشّرّ من وسطك» ثمّ ذكر أحكامًا أُخرى في الزّنى، منها قتل أحد الزّانيين، ومنها دفع غرامة والتّزوّج بالمزنيّ بها.

وممّا يجب التّنبيه له هنا أنّ دُعاة النّصرانيّة يحتجّون بهذه الآية وما في معناها، على كون التّوراة الّتي في أيديهم وأيدي اليهود هي ما أنزله الله تعالى على موسى لم يعرض لها تغيير ولا تحريف؛ وذلك أنّهم كأُولئك اليهود الّذين يأخذون من القرآن ما يُوافق أهواءهم ويردّون مايخالفها جدلًا. والمؤمنون يؤمنون بالكتاب كلّه، فالكتاب بيّن لنا أنّ عندهم التّوراة، أي الشّريعة، وأنّ فيها حكم الله في القضيّة الّتي تحاكموا فيها إلى النّبيّ ﷺ وقد صدق الله تعالى وهو أصدق القائلين. وبيّن لنا أيضًا أنّهم حرّفوا الكلم عن مواضعه ومن بعد مواضعه، وأنّهم نسوا حظًّا ممّا ذكّروا به، وإنّما أُوتوا نصيبًا من الكتاب إذنسوا نصيبًا آخر وأضاعوه، وقد صدق الله تعالى في ذلك أيضًا.

ولمّا خرجت أُمّة القرآن بالقرآن من الأُمّيّة وعرفوا تاريخ أهل الكتاب وغيرهم كالبابليّين، ظهرلهم أنّ إخبار القرآن بذلك كان من معجزاته الدّالّة على أنّه من عندالله؛ إذ ظهر لهم أنّ اليهود قد فقدوا التّوراة الّتي كتبها موسى ثمّ لم يجدوها، وإنّما كتب لهم بعض علمائهم ماحفظوه منها ممزوجًا بما ليس منها، والتّوراة الّتي في أيديهم تثبت ذلك، كما بيّنّاه في غير هذا الموضع، ومنه تفسير أوّل سورة آل عمران، وتفسير الآية (١٤ و ١٥) من هذه السّورة. (٦: ٢٨٨ ـ ٣٩٥)

﴿قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ حَتّٰى تُقِيمُوا التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ المائدة: ٦٨. أي (قُلْ) لأهل الكتاب من اليهود والنّصارى فيما تُبلّغهم عن الله تعالى ﴿لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ﴾ يعتدّ به من أمر الدّين، ولا ينفعكم الانتساب إلى موسى وعيسى والنّبيّين ﴿حَتّٰى تُقِيمُوا التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ﴾ فيما دعيا إليه من التّوحيد الخالص، والعمل الصّالح، وفيما بشّر به من بعثة النّبيّ الّذي يجيء من وُلد إسماعيل الّذي عبّر عنه المسيح بروح الحقّ وبالبارقليط ﴿وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ على لسانه وهو القرآن المجيد، فإنّه هو الّذي أكمل به دين الأنبياء والمرسلين، على حسب سنّته في النّشوء والارتقاء بالتّدريج.

وقيل: إنّ المراد بما أُنزل إليهم من ربّهم: ما أُنزل على

سائر أنبيائهم، كما قيل مثله في آية: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَيةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ المائدة: ٦٦. وتقدّم توجيهه، ولم يبعد العهد به فنعيده. إلّا أنّ ذاك حكاية ماضية، وهذا بيان للحال الحاضرة، والحجّة عليهم في الزّمنين قائمة. فهم لم يكونوا مقيمين لتلك الكتب قبل هذا الخطاب، ولا في وقته، ولا كان في استطاعتهم أن يقيموها في عهده، كما أنّهم لا يستطيعون أن يقيموها الآن. فهذا تعجيز لهم، وتفنيد لدعواهم الاستغناء عن اتّباع خاتم النّبيّين، باتّباعهم لأنبيائهم السّابقين، ولا يتضمّن الشّهادة بسلامة تلك الكتب من التّحريف.

ومثله أن نقول الآن لدعاة النّصرانيّة من الأمريكان والألمان والإنجليز: يا أيّها الدّاعون لنا إلى اتّباع التّوراة والإنجيل، نحن لا نعتدّ بكم، ولا نرى أنّكم على إيمان وثقة بدينكم، وصدق وإخلاص في دعوتكم، حتّى تُقيموا أنتم وأهل ملّتكم التّوراة والإنجيل اللّذين في أيديكم، فتُحبّوا أعداءكم، وتباركوا لاعنيكم، وتعطوا ما لقيصر لقيصر، وتخضعوا لكلّ سلطة، لأنّها من الله، وإذا اعتدى عليكم أحد فلا تعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، بل أديروا له الخدّ الأيسر، إذا ضربكم على الخدّ الأيمن، واتركوا التّنافس في إعداد آلات الفتك الجهنّميّة، ليكون للنّاس السّلام في الأرض، واخرجوا من هذه الأموال الكثيرة والثّروة الواسعة، لأنّ الغنيّ لا يدخل ملكوت السّماوات ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠. ولا تهتمّوا برزق الغد، إلخ.

ونحن نراكم على نقيض كلّ ما جاء في هذه الكتب، فأنتم لا تخضعون لكلّ حاكم بل ميّزتم أنفسكم، واستعليتم على الشّرائع والحكّام من غيركم، وإذا اعتُدي على أحد منكم في بقعة من بقاع الأرض، تجرّدون سيوف دولتكم وتُصوّبون مدافعها على بلاد المعتدي ودولته، لا عليه وحده، حتّى تنتقموا لأنفسكم بأضعاف ما اعتُدي به عليكم. ولا همّ لأُممكم ودولكم إلّا امتلاك ثروة العالم وزينته ونعيمه، وتسخير غيركم من الأُمم لخدمتكم بالقوّة القاهرة، والاستعداد لسحق من ينافسكم في مجد هذا العالم الفاني، لعدم اهتمامكم بمجد الملكوت الباقي، فنحن لا نصدّق بأنّكم تدينون الله بهذه الكتب الّتي تدعوننا إليها، حتّى تقيموها على وجهها.

فهل يعدّ دعاة النّصرانيّة مثل هذا الخطاب لهم اعترافًا منّا بسلامة كتبهم من التّحريف والزّيادة والنّقصان؟ أم يفهمون أنّه حجّة مبنيّة على التّسليم الجدليّ لأجل الإلزام؟ نعم يفهمون هذا ولكنّهم يقولون لعوامّ المسلمين: إنّ هذه الآية شهادة للتّوراة والإنجيل بالسّلامة من التّحريف!! (٦: ٤٧٤)

في هيمنة القرآن على التّوراة والإنجيل وشهادته لهما وعليهما.

إن قيل: إنّ ما ذكرت يبطل الثّقة بالكتب الّتي بها سمّى الله اليهودَ والنّصارى أهل الكتاب حتّى التّوراة والإنجيل، وقد شهد القرآن المجيد لليهود بأنّ عندهم التّوراة، فيها حكم الله، وأمرهم بأن يحكموا بما أنزل الله فيها على سبيل الاحتجاج عليهم، كما أمر أهل الإنجيل بمثل ذلك، وقال في نبيّه ﷺ ووصف النّاجين منهم بقوله:

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الأعراف: ١٥٧، وهم يحتجّون على المسلمين بهذه الآيات، ومن دعاة النّصارى «المبشّرين» من ألّف كتابًا في ذلك سمّاه «شهادة القرآن لكتب أنبياء الرّحمان» فبطلان الثّقة بما عندهم من التّوراة والإنجيل يستلزم بطلان الثّقة بالقرآن، ويكون حجّة لملاحدة التّعطيل على بطلان جميع الأديان، فما جوابك عن هذا؟

قلت: قد سبق الجواب عن هذه الشّبهة في هذا التّفسير وفي «المنار»، ونعيده الآن بأسلوب آخر لزيادة البيان.

فأمّا أهل الكتاب فحجّتهم علينا بما قالوا إلزاميّة لا حقيقيّة، لأنّهم لايؤمنون بالقرآن فلا تنفعهم فيما ذكر من الطّعن في ثبوت كتبهم، وهم يكتفون من إغواء المسلمين بتشكيكهم في دينهم، ظنًّا منهم أنّهم إذا كفروا بدينهم يسهل إدخالهم في النّصرانيّة ولو نفاقًا كالكثير من أهلها، لأنّها أدنى إلى استباحة جميع شهوات الدّنيا ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ النّساء: ٨٩. ولكن هذا الإلزام لايتمّ لهم علينا إلّا إذا أُخِذَت شهادة القرآن على هذه الكتب مع شهادته لها وقبول حُكمه فيها، لأنّه نصّ على أنّه مهيمن رقيب له السّيطرة عليها؛ إذ قال بعد ذكر التّوراة والإنجيل من سورة المائدة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ المائدة: ٤٨. وممّا حكم به على اليهود والنّصارى جميعًا أنّهم نسوا حظًّا عظيمًا ممّا ذُكّروا به فيما أنزله الله عليهم، وأنّهم أُوتوا نصيبًا من الكتاب لاالكتاب المنزل كلّه، وأنّهم مع هذا حرّفوه وبدّلوه، وقد بيّنّا هذا كلّه في مواضعه من تفسير الآيات النّاطقة به،[1] وفي الرّدّ على المبشّرين، ومواضع أُخرى من «المنار».[2]

وأمّا الملاحدة الّذين استدلّوا بنصوص التّواريخ مع دلائل العقل على فقد تلك الكُتب، وعدم الثّقة بشيء من الموجود منها، فجوابنا لهم:

أنّ حكم الله ورسوله ﷺ قريب من حكمهم عليها من ناحية فقد الثّقة بها، ولكن في جملتها، لافي كلّ جملة منها، فحكمه أدقّ وأصحّ في نظر العقل، مع صرف النّظر عن كونه لايعقل أن يكون إلّا بوحي الله عزّوجلّ؛ ذلك بأنّ قوله في اليهود: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ المائدة: ١٣، مع قوله: ﴿أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ﴾ النّساء: ٤٤، هو المعقول فإنّ العقل لايتصوّر أن تنسى أُمّة كبيرة جميع شريعتها بفقد نسخة الكتاب المدوّنة فيه، وقد عملت به في عدّة قرون.

وكذا قوله: إنّهم حرّفوا الكلم عن مواضعه، وذلك ثابت بالشّواهد الكثيرة من زيادة ونقصان وتغيير وتبديل، كمابيّنه «الشّيخ» رحمه الله في كتابه «إظهار الحقّ» وغيره. واليهود يعترفون بأنّ عُزيرًا «عزرا» كتب ماكتب من الشّريعة بعد فقدها باللّغة الكَلدانيّة لابلغة

---

(١) راجع ص ١٥٥ ـ ١٦٠ و ٢٦٥ ج ٣، و ١٣٦ ج ٥ و ٩٣ و ٢٨٥ و ٢٨٧ ـ ٣٠٣ و ٣٨٩ ـ ٤٠٢ و ٤١٠ ـ ٤١٢ ج ٦ و ٢٥١ ـ ٢٩٩ ج ٩.

(٢) راجع فهارس مجلّدات المنار ولا سيّما ص ١٠٦ من المجلّد السّادس وهو أهمّها.

موسى عليه السلام، وكان يضع خطوطًا على مايشكّ فيه. فالمعقول أنّه كتب ماذكره وتذكّره هو ومَن معه دون مانسوه، وكان منه الصّحيح قطعًا، ومنه المشكوك فيه، ومنه الغلط، ومن ثمّ وُجِد التّحريف، ولا محلّ هنا للإتيان بالشّواهد على هذا.

وبناء على هذا قال النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «لاتصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا: آمنّا بالله وما أُنزل إلينا...» رواه البخاريّ في صحيحه، وسببه أنّ عمر كان قد نسخ شيئًا من التّوراة بالعربيّة، وجاء به إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فأنكره صلى الله عليه وآله وسلم عليه كما رواه أحمد والبزّار من حديث جابر، وقال: «لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنّهم لن يهدوكم وقد ضلّوا، وإنّكم إمّا أن تكذّبوا بحقّ أوتصدّقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ماحلّ له إلّا اتّباعي». فعلم من ذلك أنّ فيما عندهم ماهو حقّ وهو ما أُوتوه، وماهو باطل وهو ماحرّفوه، ودع ما فقدوهو مانسوه.

ومن ثمّ كان التّحقيق عندنا ـ معشر المسلمين ـ أن نؤمن بالتّوراة والإنجيل بالإجمال، وبأنّ ماورد النّصّ عندنا بأنّه من حكم الله تعالى كحكم رجم الزّاني الّذي ورد فيه ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ المائدة: ٤٣، نجزم بأنّه ممّا أوحاه الله إلى موسى عليه السلام، ومادلّ النّصّ على كذبهم فيه ككون هارون عليه السلام هو الّذي صنع لهم العجل الذّهبيّ الّذي عبدوه، وكون سليمان قد ارتدّ وعبد الأوثان، وكون لوط زنى بابنته، فإنّنا نجزم بكذبه.

وأمّا ما احتمل الصّدق والكذب فإنّنا لانصدّقهم ولانكذّبهم فيه، واليهود والنّصارى في هذا سواء عندنا.

وتقدّم بيان حالهم في نسيان حظّ عظيم من إنجيل عيسى عليه السلام. (١٠: ٣٤٢)

الطّنطاويّ: تفصيل الكلام على الأناجيل وعددها، لأُقدّم لك مقدّمة في الأناجيل لتقف على الحقيقة التّاريخيّة لها، ثمّ أخصّ إنجيل برنابا[1] بالنّقل، لأنّه يوافق القرآن، فأقول:

اعلم أنّ المسيح اختار أتباعه من ضعاف النّاس وهم الصّيّادون في بحيرة طَبَرِيّة، كأنّه يقول: أيّها النّاس إنّ تعاليمي لايعوزها ذكاء خارق للعادة. وبعد موته أخذ الرّسل يبشّرون بتوحيد الله وبالمحبّة، ويرمزون إلى طهارة النّفس من الذّنوب بماء المعموديّة الّتي أُخذت عن الأسونيين. فانتصب إذ ذاك بُولس[2] وهو فرنسيّ يَعرف اللّغة اليونانيّة، ولم يرالمسيح قطّ، فادّعى أنّه أخذ الدّين عنه وصاريخاصم بُطرس ويوبّخه؛ فانقسم النّصارى فريقين: فريق يتّبع الرّسل وفريق يتّبع بُولس. وذلك بعد المسيح بعشرسنين. ثمّ تمرّد اليهود على نيرون الرّومانيّ؛ فأرسل لهم تباسيانوس الرّومانيّ، ثمّ ابنه طيطس[3] يقود الجيوش، وانتهى الأمر بافتتاح أُورشليم سنة (٧٠) ب. م، وخرّب الهيكل وتفرّق اليهود مشتّتين، ومات الرّسل ما عدايوحنّا وفيلبس، وانحلّت الرّابطة وتفرّقوا شذَر مَذَر، واختلطت تعاليم المسيح بالفلسفة اليونانيّة المنتشرة إذ ذاك لاسيّما بالإسكندريّة، ولمّا كان تلاميذ المسيح لاقدرة لهم على المجادلة تغلّبت الفلسفة

(١) Barnaba.

(٢) Pavlos.

(٣) Titus.

اليونانيّة على تعاليمهم.

وفي أثناء هذا الاختلاط والمشاغبة نشأت الأناجيل في أواخر القرن الأوّل. وما الأناجيل إلّا مجموع روايات منقولة، في الأصل عن الرّسل.

وقد كانت هناك أناجيل كثيرة في القرن الأوّل والثّاني، واختير أربعة ورُفِض الباقي، وقد أحصى من المنبوذ فابرسيوس «٣٥ إنجيلًا» مثل: إنجيل ماريطرس وإنجيل المصريّين وإنجيل حياة[١] يسوع وإنجيل مارتوما وإنجيل ماراندراوس وإنجيل ماريرتلماوس وإنجيل قرشيه وإنجيل فالنتينوس وإنجيل السّيمونيّين[٢] وإنجيل يهوذا وإنجيل برنابا وإنجيل السّريان وإنجيل العبرانيّين وإنجيل النّصارى وإنجيل نيقود يموس، ولم يبق من هذه الأناجيل إلّا أسماؤها ماعدا إنجيل بَرْنابا الّذي ظهر في هذه الأيّام ويرجّح العارفون أنّ اختيار الأناجيل الأربعة المنسوبة إلى مَتّى ومَرْقُس ولُوقا ويُوحنّا الذّائعة بين النّصارى تمّت في منتصف القرن الثّاني المسيحيّ.

وقد قال المعلّم ساباتيه رئيس الدّروس العُليا في مدرسة السّربون[٣]: لمّا تعذّر على الكنيسة معرفة المؤلّفين الحقيقيّين للأناجيل اضطرّت إلى القول: الإنجيل حسب مَتّى أوحسب مَرْقُس، وهكذا.

ولقد لام شيلسوس ـ الفيلسوف في القرن الثّاني ـ النّصارى في كتابه المدعوّ «الخطاب الحقيق» على تلاعبهم بالأناجيل، وعوهم في القدما أدرجوه بالأمس.

وفي سنة (٣٨٤ م) أمر البابا داماسيوس[٤] أن تحرّر ترجمةٌ لاتينيّة جديدة من العهدين القديم والحديث تعتبر قانونيّة في الكنائس، وكان تيودوسيس[٥] الملك قد ضجر من المخاصمات الجدليّة بين الأساقفة، وتمّت تلك التّرجمة الّتي تُسمّى (فولكاتا) وكان ذلك خاصًّا بالأناجيل الأربعة: مَتّى، ومَرْقُس، ولوقا، ويوحنّا. وقد قال مُرتِّب تلك الأناجيل: بعد أن قابلنا عددًا من النّسخ اليونانيّة القديمة رتّبناها، بمعنى أنّنا نقّحنا ما كان فيها مغايرًا للمعنى وأبقينا الباقي على ماكان عليه.

ثمّ إنّ هذه التّرجمة قد تبنّها المجمع التّريدنتيني سنة (١٥٤٦م) أي ما بعدها بأحد عشر قرنًا، ثمّ خطّأها سيستوس الخامس سنة (١٥٩٠م) وأمر بطبع نسخ جديدة، ثمّ خطّأ كليمنضوس الثّامن هذه النّسخة الثّانية أيضًا، وأمر بطبعة جديدة منقّحة هي الدّارجة اليوم عند الكاثوليكيّين. [إلى أن قال:]

فالمدار على تغيرما بالأنفس لا تغيير الكتاب المقدّس. كان المسيحيّون قبل ظهور بولس موحّدين صادقين يدعون للمحبّة، فلمّا جاء بُولس كثر الخلاف، وبعد ذلك طرد اليهود نيرون من أرضهم فتفرّقوا شَذَرَمَذَرَ وغُيِّر الإنجيل.

فأمّانحن ـ معاشر المسلمين ـ فإنّ ديننا سهل، وكان القرآن في العصور الأُولى يحثّ على التّعقّل، ثمّ انحصرت العقول وأُسدِل عليها حُجُبٌ من الجهالة والتّعصّب والعمَى؛ فداستنا الأُمم وانتقدتناها كارهين؛ ذلك لتغيير طُرق الفكر لالتغيير الكتاب. وسيكون هذا التّفسير و

(١) Jesus Christ.

(٢) Simone.

(٣) Soryan.

(٤) Damascius.

(٥) Theodosius.

تعاليم أُخرى تظهر على يد فضلاء من المعاصرين لنافي الإسلام، سببًا في انتشال الأُمّة مِن وَهْدَتها، ورجوع وحدتها ﴿وَاللّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ البقرة: ٢١٣. (٢: ١٢٠)

عِزّة دروَزة: وممّا يصحّ أن يقال في هذا المقام: إنّ ما في أيدي اليهود والنّصارى اليوم من أسفار لايمكن أن يجزم بأنّه هو نفس ماكان في أيديهم في عهد النّبيّ ﷺ بدون نقصٍ أوزيادة، أوجميع ماكان في أيديهم، وأنّ جملة ﴿الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الواردة في سورة الأعراف: ١٥٧، لايمكن أن تكون جزافًا وهي تُتلى على مسمعٍ من اليهود والنّصارى. ونُشير خاصّة إلى الإنجيل المعروف باسم «برنابا»[١] أحد الحواريّين الّذي فيه نصوص متّفقة مع نصوص القرآن، عن عيسى وحياته ورسالة النّبيّ وصفاته. ومهمايكن من المآخذ الّتي توجّه إلى هذا الإنجيل، فإنّ نصوص القرآن ـ الّذي لايشكّ أحد في أنّه يرجع تاريخيًّا إلى ألف وثلاثمائة سنة ونيّف ـ دليل قاطع على أنّ فيما كان متداولًا في أيدي اليهود والنّصارى من أسفار إشارات إلى صفة النّبيّ ﷺ ورسالته. [إلى أن قال:]

وبمناسبة ورود كلمتَي «التّوراة والإنجيل» لأوّل مرّة في هذه السّورة نقول: إنّ كلمة «التّوراة» عبرانيّة وتعني الشّريعة أوشريعة موسى على ماورد في سفر عزرا، أمّا كلمة «الإنجيل» فهي يونانيّة، معناها البشارة والتّبشير.

وفحوى الآية الّتي وردت فيها الكلمتان يفيد أنّهما تعنيان التّوراة والإنجيل اللّذين كانا في أيدي اليهود والنّصارى في زمن النّبيّ ﷺ. وهذا يجرّ إلى التّساؤل عمّا عنى القرآن بالتّوراة والإنجيل في هذا المقام.

فالقرآن صريح في أنّ الله أنزل التّوراة والإنجيل على موسى وعيسى عليهما السلام وآتاهما إيّاهما، كماجاء في آية البقرة (٥٣)، وفي آية آل عمران (٣)، وفي آيات سورة المائدة (٤٣ ـ ٤٧). وهذه الآيات صريحة في أنّ المقصود بالتّوراة والإنجيل الكتابان اللّذان أُنزلا على موسى وعيسى عليهما السلام، واحتويا التّعاليم والتّشريعات الرّبّانيّة.

هذا في حين أنّ المتداول اليوم في أيدي النّصارى ليس إنجيلًا واحدًا بل أربعة أناجيل يجمعها مجلّد فيه بالإضافة إليها رسائل وأسفار قصيرة متنوّعة عن نشاط تلاميذ المسيح بعد وفاته.

والأناجيل صريحة العبارة في أنّها كُتِبت بعد وفاة عيسى عليه السلام من قبل كاتبيها، كترجمة لحياته تضمّنت فيما تضمّنته أقواله وتعليماته الّتي يتّسم بعضها بسمة وحي الله وأوامره. وبين هذه الأناجيل اختلاف غير يسير في النّصوص والأحداث.

وهناك إنجيل خامس غير معترف به من قبل النّصارى يعرف بإنجيل «برنابا»[٢] أحد حواريّي المسيح. وفي مقدّمة إنجيل «لوقا» كلمة تفيد أنّ كثيرين كتبوا حياة السّيّد المسيح، وبعبارة ثانية تفيد أنّ هناك أناجيل عديدة أُخرى ضاعت أو أُبيدت.

ويتداول اليهود والنّصارى اليوم معًا ما يُسمّى العهد القديم، وما يسمّيه المسلمون قديمًا وحديثًا أحيانًا توراة أيضًا، وهو مجموعة ضخمة من الأسفار يبلغ عددها عند

(١) Barnaba.
(٢) Barnaba.

الكاثوليك ستّة وأربعين، وعند البروتستانت تسعة وثلاثين.

ومن هذه الأسفار أربعة احتوت نشأة موسى عليه السلام ونبوّته، وقصّة بني إسرائيل في مصر، والمصاولة بين موسى وفرعون، وخروج بني إسرائيل من مصر إلى دخولهم إلى شرق الأردن. ومنها ماهو تاريخيّ بحت، ومنها ما عليه سِمَة الوحي، ومنها مااختلطت فيه هذه السّمة بسيرة بني إسرائيل، ومنها سفراحتوى قصّة بدء الخلق والأنبياء الأوّلين، ثمّ إبراهيم وإسحاق وإسماعيل ويعقوب والأسباط ولوط، وسمته الغالبة تاريخيّة وإن كان فيه بعض مقاطع أو فصول عليها سِمَة الوحي.

وليس في سفر التّكوين أيّ إشارة إلى موسى عليه السلام به روايةً أوتدوينًا أوإملاءً.

وفي الأسفار الأربعة العائدة إلى عهد موسى عليه السلام مايدلّ على أنّها لم تُكتب بإملاء موسى عليه السلام ولافي حياته، وإنّما كتبت بعده بأقلام كُتّاب عديدين، وفي أزمنة مختلفة.

وهذا يقال أيضًا بالنّسبة لمعظم الأسفار الّتي احتوت أحداث بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام وأخبار أنبيائهم؛ حيث انطوى فيها قرائن عديدة تفيد أنّها كتبت بعد الأحداث الّتي احتوتها بمدّة طويلة، ومن قبل كُتّاب عديدين و في أزمنة مختلفة.

ومع أنّ في هذه الأسفارما يفيد أنّه كان أسفارٌ عديدة ليست متداولة اليوم، فليس في ذلك مايفيد أنّ الأسفار المتداولة منقولة عن الأسفار المفقودة وإن كان ذلك محتملًا.

وفي معظم الأسفار سواء منها العائدة إلى حياة موسى أم بعده وفي سفر التّكوين كذلك، مبالغات ومفارقات كثيرة، كما أنّ في الأسفار الخمسة الأُولى أشياء كثيرة نسبت إلى الله عزّ وجلّ تتنافى مع عظيم رحمته وشمول ربوبيّته، أوردنا أمثلة منها في سياق تفسير سورة الأعلى؛ حيث يسوغ هذا القول أنّ كلام الله قدحُرِّف وبُدِّل، وأنّ غير كلام الله قد اختلط بالخيال والغرض وهو ما نبّهت إليه آيات قرآنيّة عديدة أيضًا، أوردنا نصوصها في سياق تفسير السّورة المذكورة آنفًا.

وليس هناك مايساعد بجزم على معرفة ماكان في أيدي اليهود في زمن النّبيّ صلّى الله عليه وآله من أسفاركان يُطلق عليها اسم التّوراة، وإن كان في القرآن قرائن تدلّ على أنّ الأسفار الخمسة الأُولى وبعض الأسفار العائدة إلى تاريخ بني إسرائيل وأنبيائهم بعد موسى عليه السلام كانت من جملة ما في أيديهم، كما أنّه ليس هناك مايساعد بجزم على القول إنّ ماكان في أيديهم من أسفارهي مطابقة أومباينة لمايتداوله اليهود والنّصارى اليوم من أسفار العهد القديم، وإن كان ذلك كلّه محتملًا.

وبالإضافة إلى هذا نحن نكاد نعتقد أنّه كان في أيديهم أسفار وقراطيس ضاعت، استدلالًا ممّاورد في القرآن من تفصيلات كثيرة عن أنبياء بني إسرائيل وأحوالهم، لم ترد في الأسفار المتداولة اليوم. وليس هناك مايساعد بجزم كذلك على معرفة ما إذا كان ما في أيدي النّصارى اليوم ممّا كان يطلق عليه اسم الإنجيل هوهذه الأناجيل المتداولة نفسها وملحقاتها أوبعضها أوغيرها، وإن كان في القرآن بعض القرائن الّتي تدلّ على أنّ بعضها

ممّا كان في أيديهم، مع التّنبيه إلى أنّ في القرآن قرائن تدلّ على أنّه كان في أيديهم أسفار وقراطيس لم تصل إلى عهدنا. فليس في الأناجيل المتداولة اليوم أنّ عيسى عليه السلام تكلّم في المهد، وليس فيها قصّة طلب الحواريّين من عيسى عليه السلام استنزال مائدة من السّماء مثلًا. وهذا وذاك ممّا ذكره القرآن.
(٢: ١٦٨)

أبوزُهرة: الكتاب المقدّس لدى النّصارى يشمل التّوراة والأناجيل ورسائل الرّسل. وتُسمّى التّوراة ـ أسفارها الموسويّة وغيرها ـ كتب العهد القديم، وتُسمّى الأناجيل، ورسائل الرّسل كتب العهد الجديد [إلى أن قال:]

فهي الّتي تُعنينا في هذا البحث، ويهمّنا أن نجلّي أمرها، ونعرف حقيقتها، وأوّلها الأناجيل.

والأناجيل المعتبرة عندهم أربعة: إنجيل مَتّى، وإنجيل مَرقُس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنّا.

ومكان الأناجيل في النّصرانيّة مكان القطب والعماد. [إلى أن قال:]

وهذه الأناجيل الأربعة هي الّتي تعترف بها الكنائس، وتُقرُّها الفِرَق المسيحيّة وتأخذبها، ولكنّ التّاريخ يروي لنا أنّه كانت في العصور الغابرة أناجيل أُخرى قد أخذت بها فِرَق قديمة وراجت عندها، ولم تعتنق كلّ فرقة إلّا إنجيلها، فعند كلّ من أصحاب مرقيون وأصحاب ديصان إنجيل يخالف بعضه هذه الأناجيل، ولأصحاب ماني إنجيل يخالف هذه الأربعة وهو الصّحيح في زعمهم، وهُناك إنجيل يقال له: إنجيل السّبعين، ينسب إلى تلامس ـ والنّصارى ينكرونه ـ وهناك إنجيل اشتهر باسم التّذكرة، وإنجيل سرن تهس، ولقد كثرت الأناجيل كثرةً عظيمةً، وأجمع على ذلك مُؤرّخو النّصرانيّة، ثمّ أرادت الكنيسة في آخر القرن الثّاني الميلاديّ، أو أوائل القرن الرّابع أن تحافظ على الأناجيل الصّادقة في اعتقادها، فاختارت هذه الأناجيل الأربعة من الأناجيل الرّائجة إبّان ذلك.

ولقد يذكر بعضُ المؤرّخين أنّه لم توجد عبارة تشير إلى وجود أناجيل مَتّى ومَرقُس ولُوقا ويوحنّا قبل آخر القرن الثّالث. وأوّل من ذكر هذه الأناجيل الأربعة أرينيوس[1] في سنة (٢٠٩) ثمّ جاء من بعده كليمنس[2] إسكندر يانونس في سنة (٢١٦) وأظهر أنّ هذه الأناجيل الأربعة واجبة التّسليم. ولم تكتف الكنيسة باختيار هذه الأناجيل الأربعة، بل أرادت النّاس على قبولها لاعتقادها صحّتها، ورفض غيرها، وتمّ لها ماأرادت؛ فصارت هذه الأناجيل هي المعتبرة دون سواها.

[و الاطّلاع على غيرها من الأناجيل الّتي ضنّت الكنيسة بها فلم يبق شيءٌ منها كان] يمكننان معرفة اعتقاد النّاس في المسيح، وكيف كان، خصوصًا بين أُولئك الّذين قاربوا عصره، وأدركوازمانه، ولقوا تلاميذه، ونهلُوا من مناهلهم، وإذا ضنّ التّاريخ بحفظ نسخ منها فقد كنّا نودّ أن تُطلعنا الكنيسة على ما اشتملت عليه ممّا يخالفها، وكان سبب رفضها. [إلى أن قال:]

وهذه الأناجيل الأربعة لم يُملها المسيح، ولم تنزل عليه هوبوحي أوحى إليه، ولكنّها كتبت من بعده، كما

(١) Orosius.

(٢) Clement.

رأيت. [إلى أن قال:]

ولنتكلّم على كلّ إنجيل من هذه الأناجيل بكلمة تبيّن تاريخ تدوينه وتعرّف بمؤلّفه ومكانته من المسيح.

إنجيل مَتّي: وقد كتبه متّى، وهو أحد تلاميذ المسيح الاثني عشر [وجاء اسمه في أخبار الرّسل] ويسمّيهم المسيحيّون رُسُلًا. [إلى أن قال:]

وقد اتّفق جمهورهم على أنّه كتَب إنجيله بالعبريّة أوالسّريانيّة، كما اتّفقوا على أنّ أقدم نسخةٍ عُرفتْ شائعةً رائجةً كانت باليونانيّة. ولكن موضع الخلاف في تاريخ تدوينه، ومَن الّذي ترجمه إلى اليونانيّة؟

فمن المتّفق عليه عند أكثرهم أنّ متّى كتب إنجيله بالعبرانيّة، وذلك لأنّه كتبه لليهود يبشّر بالمسيحيّة بينهم، وليقرأه مؤمنوهم بها. قال جيروم[1]: «إنّ متّى كتب الإنجيل باللّسان العبريّ في أرض يهوديّة للمؤمنين من اليهود». وقال غيره: «إنّ متّى كتب الإنجيل باللّسان العبريّ، وهو الّذي انفرد باستعمال هذا في تحرير العهد الجديد».

وإذا انتقلنا إلى تاريخ تدوين هذا الإنجيل وترجمته نرى ميدان الخلاف فسيحًا، فنجد ابن البطريق يذكر أنّه دُوّن في عهد قلوديوس[2] قيصرالرّومان من غير أن يعيّن السّنة الّتي كُتب فيها. ويذكر أنّ الّذي ترجمه يوحنّا، فيقول في ذلك: «في عصر قلوديوس كتب متاوس (متّى) إنجيله بالعبرانيّة في بيت المقدّس، وفسّره من العبرانيّة إلى اليونانيّة يُوحنّا صاحب الإنجيل».

وهنا نجده لم يُعيّن السّنة الّتي كُتب فيها الإنجيل، بل عيّن الملِك الّذي كُتب في عهده، وهذا الملِك لم يكن هو الّذي عاصر المسيح، ولا الّذي يليه، بل الّذي عاصر المسيح وصُلب ـ على زعمهم ـ في عهده طيباريوس، ووليَ من بعده غاييوس، وملك أربع سنين وثلاثة أشهر، ثمّ جاء من بعده قلوديوس وملك أربع عشرة سنة، فيحتمل تدوين هذا الإنجيل أن يكون في آخر العشرة الرّابعة من ميلاد المسيح، ويحتمل أن يكون في أوّل أوآخر العشرة الخامسة أوائل السّادسة. فكلام ابن البطريق يحتمل كلّ هذا.

وقال جرجس زوين اللّبنانيّ فيما ترجمه عن الفرنسيّة: «إنّ متّى كتب بشارته في أورشليم في سنة (٣٩) للمسيح على ما ذهب إليه القدّيس أيرنيموس، والسّبب في ذلك ـ على ما ذَهَب إليه القدّيس أيفانيوس ـ أنّه كتبه إمّا إجابةً لليهود الّذين آمنوا بالمسيح، أوإجابةً لأمر الرُّسل، ولم يكتب إنجيله باليونانيّة بل بالعبرانيّة على زعم أوسيبيدس في تاريخه، وقد وافق اسيبيوس القدّيس أيرنيموس؛ إذ أنّ بانتيوس قدذهب ليكرّز بالإيمان المسيحيّ في الهند، فوجد إنجيلًا لمتّى الرّسول مكتوبًا بالعبرانيّة، فجاء به إلى الإسكندريّة وبقي محفوظًا في مكتبة قيصريّة إلى أيّامه، لكنّ هذه النّسخة العبرانيّة قد فُقدت، وبعد فقدها ظهرت ترجمتها في اليونانيّة» اه. وفي هذا يعيّن الكاتب تاريخ السّنة الّذي دوّن فيها الإنجيل، ولكن لايعيّن المترجم، بل يذكر أنّه غير معروف، بينما نرى ابن البطريق يُعيّن أنّه يوحنّا صاحب الإنجيل المسمّى باسمه.

---

(١) Jerome

(٢) Claudius.

ويقول بالنّسبة لتاريخ التّدوين صاحب كتاب «مرشد الطّالبين إلى الكتاب المقدّس الثّمين»: «إنّ متّى بموجب اعتقاد جمهور المسيحيّين كتب إنجيله قبل مَرْقُس ولُوقا ويُوحنّا، ومَرْقُس ولوقا كتبا إنجيلهما قبل خراب أُورشليم. ولكن لايمكن الجزم في أيّة سنة كَتَب كلّ منهم بعد صعود المخلص، لأنّه ليس عندنا نصّ إلهيّ على ذلك».

وقال صاحب «ذخيرة الألباب»: «إنّ القِدّيس متّى كتب إنجيله في السّنة (٤١) للمسيح باللّغة المتعارفة يومئذٍ في فلسطين، وهي العبرانيّة أوالسّيروكلدانيّة، ثمّ ماعتم هذا الإنجيل أن ترجم إلى اليونانيّة، ثمّ تغلّب استعمال التّرجمة على الأصل الّذي لعبت به أيدي النُّسّاخ الأبونيّين ومسخته، بحيث أضحى ذلك الأصل خاملًا بل فقيدًا، وذلك منذ القرن الحادي عشر».

وقال الدّكتور بوست في «قاموس الكتاب المقدّس» مخالفًا جمهور المتقدّمين في أنّه كُتِب بالعبرانيّة أو السّريانيّة: «إنّ هناك من يقول إنّه كُتب باليونانيّة» ثمّ يرجّح أنّه أُلّف باليونانيّة مُخالفًا بذلك إجماع مؤرّخيهم.

ثمّ يقول بالنّسبة لتاريخ تدوينه: «ولا بدّ أن يكون هذا الإنجيل قد كتب قبل خراب أُورشليم». ويظنّ البعض أنّ الإنجيل الحالي كتب مابين سنة (٦٠) وسنة (٦٥).

والحقّ أنّ باب الاختلاف في شأن التّاريخ لايمكن سدّه، ولايمكن ترجيح رواية، ولاجعل تاريخ أولى من تاريخ بالاتّباع، ولذلك يقول هورن: «أُلّف الإنجيل الأوّل سنة (٣٧) أوسنة (٣٨) أوسنة (٤٣) أوسنة (٤٨) أوسنة (٦١) أوسنة (٦٣) أوسنة (٦٤) من الميلاد».

ونقول نحن: يجوز غير ذلك، والجمهور على أنّه كتب بغير اليونانيّة، ولكن لم يعرف غيرها، ولم يعرف جمهرة المؤرّخين من يكون المترجم، وفي أيّ عصر تُرجم، وقد علمت أنّ ابن البطريق يذكر أنّ يوحنّا هو الّذي ترجمه إلى اليونانيّة، ولكن لانجد أحدًا من المؤرّخين أيّده، بل إنّ الكثيرين منهم يقولون: «إنّه لم يُعرَف المُترجِم»...

إنجيل مَرْقُس: يقول المؤرّخون: إنّ اسمه يوحنّا ويُلقّب ـ بـ«مَرقُس»، ولم يكن من الحواريّين الاثني‌عشر الّذين تتلمذوا للمسيح [إلى أن قال:]

وجاء في سفر الأعمال: «إنّ الرّسل بعد صعود السّيّد المسيح كانوا يجتمعون في بيته».

ولقد لازم مَرْقُس خاله برنابا[1] (وهومن الرُّسُل) وبُولس الرّسول في رحلتهما إلى أنطاكية. [إلى أن قال:]

وقد كتب هذا الإنجيل باللّغة اليونانيّة، ولم نر أحدًا من كتّاب المسيحيّين ناقض ذلك. وقد ذكر الدّكتور بوست في كتابه «قاموس الكتاب المقدّس» أنّه كتب الإنجيل باليونانيّة، وشرح فيه بعض الكلمات اللّاتينيّة، وأخذ من ذلك أنّه كتب في رومة. ويجيء مثله في تاريخ ابن البطريق، ففيه: «وفي عصر نارون قيصر كتب بطرس رئيس الحواريّين إنجيل مَرْقُس عن مَرْقُس في مدينة روميّة، ونسبه إلى مرقس. [إلى أن قال:]

ولقد ذكر هذا الأمر صاحب «مرشد الطّالبين»: «قد زعم أنّ إنجيل مَرْقُس كُتِب بتدبير بُطْرس سنة (٦١) لنفع الأُمم الّذين كان ينصرهم بخدمته. وقد ذكر الأمر بلفظ

(١) Barnabas.

الزّعم، كأنّه لايصدّقه، وأنّه لايراه مقبولاً كمانراه غريبًا، ولكن هكذا يذكر الرُّواة.

وبجوار هؤلاء الّذين يقولون أويزعمون أنّ إنجيل مَرْقُسْ كُتِب بتدبير من بطرس، آخرون يقولون: إنّ مَرْقُس ماكتب إنجيله إلّا بعد وفاة بطرس وبولس فقد قرّرالكاتب القديم أرينيوس: «إنّ مَرْقُس كتب إنجيله بعد موت بطرس وبولس».

وفي الحقّ أنّ ذلك الاختلاف، وإن كان زمنيًّا في ظاهره، هو في معناه ولُبّه، اختلاف في شخص المحرّر لهذا الإنجيل، فابن البطريق وهومن المؤرّخين المسيحيّين الشّرقيّين يقرّرأنّ الّذي كتبه هوبطرس عن مَرْقُس ونسبه إليه، وأرينيوس[1] يقرّر أنّ الّذي كتبه هومرقُس من غير تدبير بطرس، لأنّه كتبه بعد موته. فَمَنِ الكاتب إذن؟ ليس بين أيدينا مانرّجّح به إحدى الرّوايتين على الأُخرى.

ولنتجاوز هذا إلى تاريخ كتابة ذلك الإنجيل، فنجدهم أيضًا قد اختلفوا في زمان تأليفه، وقد قال في ذلك هورن: «أُلّف الإنجيل الثّاني سنة (٥٦) وما بعدها إلى سنة (٦٥) والأغلب أنّه أُلّف سنة (٦٠) أوسنة (٦٣)». ويقول صاحب كتاب «مرشد الطّالبين»: إنّه كُتِب سنة (٦١).

إنجيل لوقا: يقولون: إنّ لوقا ولد في أنطاكية، ودرس الطّبّ، ونجح في ممارسته، ولم يكن من أصل يهوديّ، ولقد رافق بُولس في أسفاره وأعماله. [إلى أن قال:]

ولكنّ الدّكتور بوست يقرّر أنّه لم يكن أنطاكيًّا، بل كان رومانيًّا نشأ بإيطاليا. ويختلفون أيضًا في القوم الّذين كتب لهم أوّلًا هذا الإنجيل، فالقسّ إبراهيم سعيد يقول: «إنّه كُتب لليونان، وإنجيل مَتّى كُتب لليهود، وإنجيل مَرْقُس كُتب للرّومان، وإنجيل يُوحنّا كُتب للكنيسة العامّة».

وإنّا نجد إنجيل لوقا يبتدئ بهذه الجملة: «إذا كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصّةٍ في الأُمور المتيقّنة عندنا، كما سلّمها إلينا الّذين كانوا منذ البدء معاينين، رأيت أيضًا إذقد تتبّعتُ كلّ شيء من الأوّل بتدقيق أنْ أكتب على التّوالي إليك أيّها العزيز تاوفيلس لتعرف صحّة الكلام الّذي علمت به».

وثاوفيلس هذا يقول عنه ابن البطريق: إنّه من عظماء الرّوم، فيقول في ذلك: «وكتب لوقا إنجيله إلى رجل شريف من علماء الرّوم يقال له: ثاوفيلا، وكتب إليه أيضًا الأبركسيس الّذي هوأخبار التّلاميذ، وهي الرّسالة المسمّاة أعمال الرُّسل، وهناك من يقول: إنّ ثاوفيلس هذا كان مصريًّا لايونانيًّا، فهو قد كتب للمصريّين لالليونان على هذاالرّأي.

ويقول الدّكتور بوست في تاريخه: «قد كتب هذا الإنجيل قبل خراب أُورشليم وقبل الأعمال، ويرجّح أنّه كتب في قيصريّة في فلسطين مدّة أسربولس[2] سنة (٥٨ ـ ٦٠) من الميلاد، غير أنّ البعض يظنّون أنّه كتب قبل ذلك».

ومن هذا يفهم أنّ بوست يُرجّح أنّه ألّفه، وبولس

(١) Orosius.

(٢) Pavlos

حيّ في الأسر. ولكن يحقّق العلّامة لارون أنّه حرّر إنجيله بعد أن حرّر مَرقُس إنجيله، وذلك بعد موت بطرس، وبولس. والواقع أنّ باب الخلاف في تاريخ تدوين هذا الإنجيل أوسع من ذلك، فقد قال هورون: ألّف الإنجيل الثّالث سنة (٥٣) أو سنة (٦٣) أو سنة (٦٤).

ولانترك هذا الإنجيل من غير أن نقول: إنّ الباحثين قد اختلفوا في شخصيّة كاتبه، وفي صناعته، وفي القوم الّذين كتب لهم، وفي تاريخ تأليفه. ولم يتّفقوا إلّا على أنّه ليس من تلاميذ المسيح ولاتلاميذ تلاميذه، وإلّا على أنّه كتب باليونانيّة.

إنجيل يوحنّا: لهذا الإنجيل خطرٌ وشأنٌ أكثر من غيره، لأنّ فيه ذكرًا صريحًا لألوهيّة المسيح، ولذلك كان لابدّ من العناية به، إذ كان التّثليث هو شعارَ المسيحيّة.

يقول جمهور النّصارى: إنّ كاتبه هو يوحنّا الحواريّ الّذي كان يُحبّه المسيح، ولكن بجوار هؤلاء من المحقّقين مَن أنكر ذلك، بل كتبه يوحنّا آخر، وقد أنكر العلماء في آخر القرن الثّاني نسبته إلى يوحنّا الحواريّ، ولم يردّ عليهم ارينيوس[1] تلميذ يُوحنّا.

ولقد قال أُستادلن في العصور المتأخّرة: «إنّ كافّة إنجيل يوحنّا تصنيف طالب من طلبة مدرسة الإسكندريّة، ولقد كانت فرقة الوجين في القرن الثّاني تنكر هذا الإنجيل وجميع ما أُسند إلى يوحنّا». وفي دائرة المعارف البريطانيّة: «لاشكّ أنّه كتابٌ مزوّر أراد صاحبه مضادّة اثنين من الحواريّين بعضهما لبعض، وهما القدّيسان يوحنّا ومتّى، وقدادّعى هذا الكاتب المزوّر في متن الكتاب: أنّه هو الحواريّ الّذي يحبّه المسيح، فأخذت الكنيسة هذه الجملة على عِلّاتها، وجزمت بأنّ الكاتب هويوحنّا يقينًا. ولايخرج هذا الكتاب عن كونه مثل بعض كُتب التّوراة الّتي لارابطة بينهاوبين من نسبت إليه، وإنّا لنرأف ونشفق على الّذين يبذلون منتهى جهدهم ليربطوا، ولو بأوهى رابطة، ذلك الرّجل الفلسفيّ الّذي ألّف هذا الكتاب في الجيل الثّاني بالحواريّ يوحنّا الصّيّاد الجليل، فإنّ أعمالهم تضيع عليهم سُدًى لخبطهم على غير هدًى».

هذا قول بعض الباحثين من كُتّابهم، ومن البديهيّ أن يَعُدّ المتعصّبون ذلك القول خروجًا على المسيحيّة، ولذلك قال أحد هؤلاء المتعصّبين وهو الدّكتور بوست رادًّا على هؤلاء: «وقد أنكر بعض الكفّار قانونيّة هذا الإنجيل، لكراهتهم تعليمه الرّوحيّ ولاسيّما تصريحه الواضح بلاهوت المسيح، غير أنّ الشّهادة بصحّته كافية، فإنّ بطرس يشير إلى آية منه (٢ بط ١: ١٤ قال يو ٢١، ١٨) واغناطيوس[2] وبوليكرس[3] يقتطفان من روحه وفحواه، وكذلك الرّسالة إلى ديوكنيتس وباسيلوس[4] وجوستينس الشّهيد وتاتيانس، وهذه الشّواهد يرجع بنازمانها إلى منتصف القرن الثّاني. وبناءً على هذه الشّهادات، وعلى نفس كتابه الّذي يوافق مانعلمه من سيرة يوحنّانحكم بأنّه من قلمه، وإلّا فكاتبه من المكر والغشّ على جانب عظيم، وهذا الأمر يعسر تصديقه،

(١) Orosius.

(٢) Ignace de loyola.

(٣) Polycarpe.

(٤) Basilius.

لأنّ الّذي يقصد أن يخصّ العالم لايكون روحيًّا، ولايتّصل إلى علوّ وعُمق الأفكار والصّلات الموجودة فيه، وإذا قابلناه بمؤلّفات الآباء رأينا بينه وبينها بَونًا عظيمًا، حتّى نضطرّ للحكم بأنّه لم يكن منهم مَن كان قادرًا على تأليف كهذا، بل لم يكن بين التّلاميذ من يقدر عليه إلّا يوحنّا ويوحنّا ذاته لايستطيع تأليفه بدون إلهام من ربّه».

وإذا نظرنا إلى هذا القول نظرةً فاحصةً كاشفةً نقسّمه قسمين: قسم يعلن به الكاتب شدّة إيمانه وتعصّبه لمايشتمل عليه هذا الكتاب وتقديسه، وهو القسم الّذي ذكره في عجز قوله، وهو أنّه لايستطيع أحد من الآباء بل لايستطيعه أحد من الحواريّين، بل لايستطيعه الكاتب نفسه إلّا بإلهام من ربّه، ويلحق بهذا الجزء ماسبقه ممّا يماثله، فإنّ من الخطأ أن يعدّ ذلك برهنة واحتجاجًا، فإنّه ليس فيه أيّة محاولة لها. [إلى أن قال:]

ولقد اختلف المسيحيّون في تاريخ تدوين هذا الإنجيل اختلافًا بيّنًا، فالدّكتور بوست يرجّح أنّه كتب سنة (٩٥) أوسنة (٩٨) وقيل: سنة (٩٦).

ويقول هورن في تاريخ تدوين ذلك الإنجيل: «ألّف الإنجيل الرّابع سنة (٦٨) أوسنة (٦٩) أوسنة (٧٠) أوسنة (٨٩) أوسنة (٩٨) من الميلاد». إذن فليس هناك تاريخ محرّر لتدوين هذا الإنجيل، كما أنّه ليس هناك بيان قدخلص من الشّكّ بحقيقة كاتبه، وقد علمت ما في ذلك.

ولقد قالوا: إنّه كتب لغرض خاصّ، وهو أنّ بعض النّاس قد سادت عندهم فكرة أنّ المسيح ليس بإله، وأنّ كثيرين من فِرَق الشّرق كانت تُقرّرتلك الحقيقة، فطلب إلى يوحنّا أن يكتب إنجيلًا يتضمّن بيان هذه الأُلوهيّة، فكتب هذا الإنجيل وقد قال جرجس زوين اللّبنانيّ فيما ترجمه: «إنّ شيرينطوس وابيسون وجماعتهما لـمّا كانوا يعلّمون المسيحيّة بأنّ المسيح ليس إلّا إنسانًا، وأنّه لم يكن قبل أُمّه مريم؛ فلذلك في سنة (٩٦) اجتمع عموم أساقفة آسيا وغيرهم عند يوحنّا والتمسوامنه أن يكتب عن المسيح، وينادي بإنجيل ممّالم يكتبه الإنجيليّون الآخرون، وأن يكتب بنوع خصوصيّ لاهوت المسيح».

وقال يوسف الدّبس الخوريّ في مقدّمة تفسيره من «تحفة الجيل»: «إنّ يوحنّا صنّف إنجيله في آخر حياته بطلب من أساقفة كنائس آسيا وغيرها، والسّبب أنّه كانت هناك طوائف تنكر لاهوت المسيح، فطلبوامنه إثباته وذكرما أهمله مَتّى ومَرقُس ولوقا في أناجيلهم».

وقال صاحب «مرشد الطّالبين»: «إنّه لايوجد اتّفاق بين العلماء بضبط السّنة الّتي فيها كتب يوحنّا إنجيله، فإنّ بعضهم يزعم أنّه كتبه في سنة (٦٥) قبل خراب أورشليم، وآخرون ممّن يوجد فيهم بعض الأقدمين يروون بكتابته في سنة (٩٨) وذلك بعد رجوعه من النّفي». [إلى أن قال:]

وهنا لايسع القارئ لتلك النّقول إلّا أن يستنبط أمرين:

أحدهما: صريح وهو أنّ الأناجيل الثّلاثة الأُولى ليس فيها مايدلّ على أُلوهيّة المسيح. [إلى أن قال:]

ثانيهما: أنّ الأساقفة اعتنقوا أُلوهيّة المسيح قبل وجود الإنجيل الّذي يدلّ عليها. ويصرّح بهما، حيث اتّجهوا إلى يوحنّا فكتب لهم إنجيله دعمًا لاعتقادهم في

المسيح، وأنّ هذا الإنجيل كتب لإثبات أُلوهيّة المسيح وإن كان في رسائل الرّسل الّتي كتبت ـ في قولهم قبل هذا الإنجيل ـ ما ينبئ عن أُلوهيّة المسيح.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الأناجيل ليست نازلةً على عيسى حتّى في نظر النّصارى، ولكنّها منسوبة لبعض تلاميذه ومن ينتمي إليهم. [ثمّ بحث عن إنجيل بَرْنابا[1] فلاحظ، انتهى ملخّصًا بتصرّف]

(محاضرات في النّصرانيّة ٤٣ ـ ٦١)

هاكس: الإنجيل: لفظ يونانيّ بمعنى البشارة، لو ٢: ١١٠ ـ اع، ١٣: ٣٢ روم ١٠: ١٥، والفرض من هذه البشارة بفداء المسيح وموته وقيامه لأجلنا نحن العُصاة وفائدتنا، وهذه البشارة في مت ٢٦: ١٣، إنجيل، وفي مت ٩: ٣٥ بشارة ملكوت، وفي مر ١:١، إنجيل عيسى مسيح، وفي روم ١٠: ١٥ بشارة سلامة، وفي اف ١: ١٣ إنجيل الخلاص، وفي أوّل تسلو ٢: ٩ إنجيل الله، وفي اع، ٢٠: ٢٤، ويُدعى بالبشارة ونعمة الله.

أمّا معجزاته عليه السلام ووفاته وقيامه وصعوده وتعليمه فتُسمّى بالأناجيل، تحتوي على أفضل البشارات للإنسان. والمشروعة منها أربعة، يعني «متّى، مَرْقُس، لُوقا، ويوحنّا». وقد قبلتها الكنيسة بسرعة، كما أنّها محطّ رجوع المحبّين والأعداء، ولم يَقُل أحدٌ من المصنّفين المحقّقين والخبراء بشريعة المسيح بوجود إنجيل آخر غيرها. ومن يقرأها يعلم بوضوح أنّ إنجيل يوحنّا ليس كغيره من الأناجيل، لأنّ إنجيل «متّى، مرقس، لوقا» كلّها تشرح حياته وتعليماته وقيامه باختصار.

أمّا إنجيل يوحنّا فينقل باختصار الأُمور الّتي وقعت في زمانه وترتبط بحياته ويتعرّض لتعاليمه الرّوحيّة وأوامره، الّتي لم يتطرّق لها غيره من الأناجيل. وتطرّق إنجيل يوحنّا أيضًا إلى أُلوهيّته قبل غيره، وكذا إلى معارضة فريسيين له، يو: ٥: ١٦، في آخر أُسبوع قبل صلبه «يو، باب ١٣ـ١٧» ويذكر مفصّلًا قضيّة إحياء «ايلعاذر» يو ١١، ولكن هذا الإنجيل ترك بعض الأُمور، كحكاية ميلاد المسيح وصعوده إلى السّماء، والعشاء الرّبّانيّ، وسائر العجائب والأمثال الّتي ذكرتها بقيّة الأناجيل.

ومن دقّق النّظر في إنجيل يوحنّا يعلم بوضوح أنّ الوقائع الّتي نقلت في الأناجيل الثّلاثة كان قُرّاؤها قد اطّلعوا عليها من قبل، فعلم أنّ هذا الإنجيل قد كتب بعدها.

واعلم أنّ العلماء قد وجدوا منذ زمنٍ قديم أنّ الأناجيل الثّلاثة أكثر موضوعاتها ومحتوياتها متشابهة حتّى سياق العبارات، وسنخها تكاد تكون واحدة. والظّاهر أنّ كُتّابها أخذوا الحقائق من الرّسل والتّلاميذ وسائر النّاس الّذين كانوا في عصره، ولذا كانت عناوينها وموضوعاتها متّفقة. ولاشكّ أنّ بعض هذه الوقائع حُرّرت وكُتبت قبل كتابة الأناجيل، لوقا ١: ١.

وأمّا أيّها كُتب أوّلًا؟ فباعتقادي أنّ إنجيل مَرْقُس كُتِب قبل الأناجيل كلّها. ويُظَنّ ظنًّا قويًّا أنّ اعتمادَه كان في مانقله على بطرس الرّسول، كُتب بعده إنجيل متّى وإنجيل لوقا. ومتّى في تحرير إنجيله يستند على إنجيل مَرقُس، وعلى النّسخة الّتي حرّرها متّى نفسه من قبل،

(١) Barnaba.

ولوقا أيضًا جعل مرجعه ووثيقته إنجيل مَرقُس والنّسخة الّتي كانت تضمّ تعاليم المسيح. ولعلّه هوالّذي دوّنها، وقد كتبها سابقًا باللّغة الآراميّة لوقا ١: ٤١. وأمّا منكروالمسيح القدماء فإنّهم يقولون: إنّ الأناجيل ليست بصحيحة معتبرة، لأنّها كُتِبت بعد صعود عيسى عليه السلام بثلاثين عامًا أوأكثر، ولكنّا نعلم كثيرًا من محتوياتها حُرِّرت قبل هذه الأناجيل بمدّة قصيرة بعد نهضة عيسى عليه السلام، ولذا فالبحث والجدل حوله لم يكن له قيمة، والدّليل واضح على وجودها ورواجها في القرن الثّاني، ويوستينس الشّهيد كان يستعملها في سنة (١٤٠).

ومن الأناجيل المزوّرة مايُسمّى بأبي كريفا، يعني المزوّر أو الموضوع وهو باقٍ إلى الآن، وتحتوي هذه الأناجيل الموضوعة صنوفًا من الأوهام والأساطير.

ومن جملة الأدلّة على صحّة الأناجيل:

أوّلًا: شهادات كُتّاب القرن الثّاني ومَن بعدهم.

وثانيًا: اقتباسات أجداد القدماء عنها.

وثالثًا: التّراجم القديمة كالإيطاليّة والبشتويّة المنسوبة إلى القرن الثّاني والّتي تطابق تمامًا مع هذه الأناجيل الرّائجة اليوم في أيدي النّصارى. ومنها إنجيل يعقوب، وإنجيل نيقوديموس[1] وغيرهما، والّتي تحتوي على حياة والدَيه وماعُرف عنه في طفولته من العجائب وماشاهده في جهنّم، وكأنّها حُرِّرت هذه الأناجيل ليستأنس لأجل السّفهاء بأساطيرها وأصحاب العقول السّاذجة. والخللُ في هذه الأناجيل واضحٌ جدًّا لمخالفتها مرامي مُخلصنا السّيّد المسيح. نعم الفائدة الّتي تترتّب عليها أنّها كالنّقود المزيّفة تُعرف بها النّقود الخالصة والرّائجة. (١١١)

إنجيل لوقا: قيل: إنّ لوقا كتبه بإشرافٍ أوتوجيه بُولُس[2]، وكان صاحبه في أسفاره غالبًا. ولوقا من الحواريّين العظام يذكر المسيح في إنجيله بأنّه كان مُخلصًا وعطوفًا على العاصين غاية العطف، وكتبه لثيوفلس، وهو من أعاظم اليونانيّين أو الرّوم في سنة ثلاث وستّين بعد الميلاد. (٧٧٢)

إنجيل مَتّى: تاريخ كتابته غير معلوم، ولكن اتّفق القدماء على وجوده وانتشاره قبل سائر الأناجيل، وزعم بعضهم بأنّه كُتب في سنة ثمانٍ وثلاثين. وذهب بعضهم إلى أنّه صُنّف ما بين سنتَي خمسين وستّين، وأمّا أنّ أصله باللّغة اليونانيّة أوالعبريّة ففيه خلاف بينهم، والقدماء يذهبون إلى أنّه كان في الأصل عبريًّا لكون المسيحيّين في الأرض المقدّسة يتكلّمون العبريّة فكتب هذا الإنجيل لهم، وفيه أنّه لم يذكر في التّاريخ ترجمته باليونانيّة على أنّ عدّة من الدّلائل الّتي في النّسخة اليونانيّة توجد وتدلّ على أنّه كان متداولًا بينهم، والمحقّقون يذهبون إلى صحّة كلا القولين، وبعضهم يذهب إلى أنّ كتابته كانت بالعبريّة، ثمّ ترجمه وكتبه نفسه إلى اليونانيّة. (٧٨٢)

إنجيل مَرقُس: اتّفق القدماء على أنّ مَرقُس لم يكن من الحواريّين، ولكن كتَب إنجيله بأمر بطرس في بلاد الرّوم، ونشره بعد وفاة بطرس وبُولُس. ولكنّ هذا المعنى غير معتبر، ويعلم من وضع شرحه وتفسيره في

(١) Nicodemus.

(٢) Pavlos.

خصوص تقاليد اليهود وعاداتهم أنّه كتب إنجيله للقبائل، ويذكر المسيح عليه السلام بأنّه رسول الله وكان مقتدرًا بأعماله وأقواله. (٧٩٢)

إنجيل يوحنّا: زعم الكُتّاب القُدماء أنّ إنجيل يوحنّا هو آخر الأناجيل الّتي كُتبت بأيدي الحواريّين. وأتباع الكنيسة في القرن الأوّل كانوا يعتقدون بأنّ كاتبه هو يوحنّا الرّسول، ولم يُذكر اسم المؤلّف فيه، كما لم يُذكر في غيره من الأناجيل أسماء مؤلّفيها، وايرينيوس تلميذ پليكارب وهو تلميذ يوحنّا يصرّح بأنّ يوحنّا كتبه بعد صدور سائر الأناجيل في إفسس. وأكثر المحقّقين يذهبون إلى أنّ تأليفه كان في آخر القرن الأوّل، كما أنّ بعضهم يعتقدون بكونه مؤلّفًا في أوائل القرن الثّاني وهؤلاء يقولون أيضًا: بأنّ مؤلّفه لم يكن يوحنّا الرّسول بل هو يوحنّا الشّيخ. وهذا القول فيه أخطاء وشكوك. (٩٦٦)

هو تسما: «إنجيل» أو أنجيل[١] تحريف للكلمة اليونانيّة EvQvveyicr. ويبدو لنا من القرآن ومن مصنّفات كثير من الكُتّاب المسلمين أنّ المسلمين كانوا على شيء من العلم بالإنجيل. ومن اليسير أن نبيّن مدى علمهم هذا بإيراد بعض الشّواهد، على أنّه من العسير أن نحدّد بشكل قاطع ـ لاعن طريق الاستنباط ـ كيفيّة وقوفهم على تلك المعلومات.

وليس من شكّ في أنّ بعض ما وقفوا عليه وصل إليهم شفاهًا في المناظرات أو المحادثات الوديّة الّتي كانت تجري بين المسلمين والنّصارى، ولم يُسجّل التّاريخ إلّا القليل عن نقل المعلومات إلى المسلمين بهذه الطّريقة. وهناك وسيلة أُخرى لمعرفة المسلمين بالإنجيل، فإنّ النّصارى الّذين أسلموا أدخلوا في الإسلام بعض الآراء النّصرانيّة الّتي ظلّت عالقة في أذهانهم، ونلمس للنّصرانيّة تأثيرًا آخر ظهر في التّصوّف عند نشأته الأُولى، ففي تعاليمه المبكّرة آثار منها (انظر D'Ohsson الغزاليّ، طبعة باريس، ١٩٠٢). وقد يصحّ لنا أن نقول: إنّه كان بين مسلمي العرب مَن كانوا ينشدون المعرفة للمعرفة، وأنّهم ـ جريًا وراء هذه المعرفة ـ قرأوا ترجمات عربيّة للإنجيل قام بها النّصارى.

وسنذكر في إيجاز ما عرفناه عن هذه التّرجمات، ثمّ نتبع هذا بما ورد من الإنجيل في القرآن أو في مصنّفات المؤلّفين:

ترجم نصارى العرب الإنجيل عن اليونانيّة والسّريانيّة والقبطيّة. والتّرجمة الّتي عملت عن اليونانيّة تمّت في عهد متقدّم جدًّا، كما يدلّ على هذا قِدَم المخطوطات الخاصّة بها (مكتبة الفاتيكان؛Borgiano Arab,١٣ Propaganda)، والّتي يرجع عهدها إلى القرن الثّامن الميلاديّ. ويذكر ابن العِبريّ أنّ هناك ترجمة أقدم من هذه التّرجمات قام بها البطريق يوحنّا وهو من القائلين بالطّبيعة الواحدة، وكان ذلك بأمر الأمير العربيّ عمرو بن سعد، بين سنتي ٦٣١ و ٦٤٠.[٢]

وكتب جرجس، أُسقف القبائل العربيّة في بابل، وكان معاصرًا وصديقًا ليعقوب الرّهاويّ تعليقات على الكتب المقدّسة. ويرى شبرنجر «Sprenger» أنّ في كتاب محمّد بن إسحاق (طبعة وستنفلد، ص ١٤٩ وما بعدها)

فقرة مأخوذة من ترجمة للإنجيل تمّت قبل الإسلام (انظر Das Leben des Mohammed، ج ١، ص ١٣١ ـ ١٣٢).

وهذه الفقرة تتضمّن الفقرات ٢٣ ـ ٢٧ من الإصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنّا.

وكلمة «المنْحَمَنّا» الّتي وردت فيها ـ ويقابلها في اليونانيّة كلمة ـ ليست عربيّة ولا سريانيّة، وإنّما هي من اللّغة الفلسطينيّة القديمة.(٣)

على أنّنا إذا كنّا لا نستطيع أن نقول: إنّ هذه التّرجمات ترجع إلى مثل هذا العهد القديم، فإنّانرى أنّ التّرجمات الأُولى الّتي نُقلت عن اليونانيّة ترجع على الأقلّ إلى ما بعد الفتح الإسلاميّ وما تلاه من انتشار اللّغة العربيّة.

وهناك ترجمة أُخرى للإنجيل قديمة جدًّا نقلت عن السّريانيّة، ويوجد مخطوط لها محفوظ في ليبسك. ويذهب جلد ميستر Gildemeister إلى أنّها عُملت بين سنتي ٧٥٠ و ٨٥٠ م (انظر: Des Evangeliis، ص ٣٥).

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إنّ المسلمين عرفوا منذ عهد متقدّم أهمّ كتب العهد الجديد من ترجمات عربيّة لها.

وفي اللّغة العربيّة، إلى جانب الأناجيل الصّحيحة كُتب منحولة، وهي: إنجيل الصّبوة، وإنجيل القدّيس يعقوب، ورؤيا القدّيس بُولُس، وعظة القدّيس بطرس، وأُخرى لسيمون، ورسالة في استشهاد القدّيسَين يعقوب وسيمون. هذا إلى رسائل أُخرى صغيرة، يظهر أنّ المسلمين لم يكونوا على علم بها. ويقول R.Duval في كتابه المسمّى La Litterature Syriaque، طبعة باريس سنة ١٨٩٩، ص ٩٦: إنّ رؤيا القدّيس بطرس وضعت بالّلغة العربيّة في القرن الثّالث عشر الميلاديّ.

وكان محمّد أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصّحيحة، ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحيّة خالصة، وإنّما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النّصرانيّة، ويستدلّ على هذا بنوع القصص الّذي ورد في القرآن، وقد تكيّف بقصص أُولئك الّذين سمّاهم محمّد «الحنيفيّين»، وقيل: إنّهم كانوا على دين إبراهيم. وهذا الموضوع ليس إلّا مسألة فرعيّة من المسألة العامّة الخاصّة بأصل الإسلام ومصادره.

وكان الشّعر أيضًا وسيلة من الوسائل الّتي انتقلت بها آراء النّصارى إلى المسلمين. فعند ظهور الإسلام كان الشّعراء يتردّدون على الحيرة، وكانت تربطهم بنصارى العرب خير الصّلات، فنقلوا إلى بلاد العرب ماسمعوه من القصص في حانات الحيرة، نذكر من هؤلاء: زيد بن عمرو بن نفيل، وأُميّة بن أبي الصّلت الّذي كان واسع العلم بالقصص اليهوديّ أيضًا(٤). وظلّ الشّعر أمدًا طويلًا همزة الوصل بين المسلمين والنّصارى. ولسنا نجهل الحفاوة الّتي قوبل بها الأخطل الشّاعر النّصرانيّ في بلاط الأُمويّين.

وكان الطّبّ وأعمال الحكومة من الوسائل الّتي وثّقت الصّلات بين المسلمين والنّصارى. وحسبنا أن نذكرهنا اسم سرجيوس منصور الّذي كان كاتبًا لأربعة من الخلفاء، وهو أبو يوحنّا الدّمشقيّ، وكذلك كُتّاب النّصارى الّذين استخدمهم حكّام المسلمين، وظلّوا كذلك إلى أن منعهم الوليد بن عبدالملك من الكتابة باليونانيّة. ولنعد الآن إلى ما كنّا بسبيله من الكلام عن

القرآن.

يرد كثيرًا في القرآن ذكر عيسى و مريم والإنجيل. ومحمّد يعرف الفرق الجوهريّ بين الإنجيل والقرآن في مسائل الأخلاق، وبخاصّة في الرّأفة والرّحمة (انظر سورة الحديد، آية: ٢٧)، وعنده فكرة مّا عن التّشبيه الخاصّ بالزّارع الّذي يبذر البذور[٥] (سورة الفتح، آية: ٢٩)، وعمّا جاء فيه من الوعد بإرسال رسول آخر (انظر سورة الأعراف، آية: ١٥٧، وإنجيل يوحنّا، الإصحاح السّادس عشر، فقرة ٧)، وأنّ الإنجيل جاء مُصدِّقًا للتّوراة (انظر سورة المائدة، آية: ٤٦)، وذكر من معجزات عيسى إبراءه للأعمى والأبرص وبعثه للموتى.

والأخبار الإنجيليّة الّتي يظهر أنّها كانت أكثر شيوعًا في البيئة الّتي شبّ فيها النّبيّ هي الرّوايات الخاصّة بالبشارة.[٦] وجاء في القرآن أنّ الملائكة قالت: ﴿يَامَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (انظر سورة آل‌عمران، آية: ٤٢، وانظر أيضًا إنجيل لوقا الإصحاح الأوّل: فقرة ٢٨)؛ وجاء فيه أيضًا تصديق بأنّ المسيح ولد من أمّ عذراء (انظر سورة الأنبياء، آية ٩١)، والقرآن في إنكاره لصلب المسيح يقول قول الطّائفة النّصرانيّة الّتي تُسمّى الدّوسيتيّة. (انظر في ذلك سورة النّساء، آية: ١٥٧؛ سورة آل‌عمران، آية ٥٥)، والقصّة الموجزة الّتي وردت في القرآن عن رفع المسيح، تجعل حياته منتهية في اللّحظة الّتي تجعلها الأناجيل بدءً لآلامه (انظر الزّمخشريّ، طبعة ليز، ج ١، ص ١٦٩، وطبعة مصطفى محمّد ج ١ ص ١٩٢).

وقد ذكر القرآن دعوة الحواريّين في سورة آل‌عمران (آية: ٥٢ ـ ٥٣). ولهذه الدّعوة صلة بالرّهبانيّة (انظر سورة الحديد، آية: ٢٧) الّتي نجد شبهًا لها في رسائل إخوان الصّفاء (انظر هذه المادّة). وذكر القرآن عجيبة من العجائب الّتي جرت على أيدي الحواريّين عند ما أنزل المسيح لهم مائدة مغطّاة من السّماء ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ سورة المائدة: ١١٤، وانظر كذلك، أعمال الرّسل، الإصحاح العاشر، الفقرة التّاسعة ومابعدها. وذكر القرآن كذلك قصّة خلق المسيح لطير من الطّين (سورة آل‌عمران، آية: ٤٩ وسورة المائدة، آية: ١١٠) وهذه القصّة مأخوذة من إنجيل صبوة المسيح. أمّا تسمية المسيح بآدم الثّاني فنجد في القرآن مايقرب منها وذلك في سورة آل‌عمران، آية: ٥٩[٧]، وعبارة: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ الّتي وردت في سورة البقرة، آية: ٨٧، لم يفهمها محمّد لأنّه خلط بين روح القدس وبين جبريل.[٨]

وفوق هذا فإنّ المفسّرين قد أفاضوا في الكلام على القصص الّذي ورد في القرآن متّصلًا بالعهد الجديد وبخاصّة ما كان منه متّصلًا بطفولة مريم. وصوّر القرآن العذراءَ في صورةٍ جذّابة لا تكاد تختلف كثيرًا عن تصوير النّصارى لها. أمّا كلامه عن المسيح فعلى عكس هذا لم يكن قاطعًا كلّ القطع، وقد جعله في صورة أقلّ من الصّورة الّتي نجدها له في الإنجيل، فهو في القرآن لا يعدو أن يكون نبيًّا صالحًا، على أنّ محمّدًا لم يجرّده من اسم «المسيح» (سورة النّساء، آية: ١٧١ ـ ١٧٢)، ولكن

يظهر أنّه لم يقصد بهذه التّسمية معنًى دينيًّا معيّنًا. ولم يرد في القرآن ذكر للشّخصيّات الأُخرى الّتي جاءت في العهد الجديد، اللّهمّ إلّا يحيى (يوحنّا المعمدان) وزكريّا.

وللعهد الجديد أثر عظيم في الحديث، فكثير من الأعاجيب والأمثال والآراء المنسوبة إلى محمّد أوصحابته نجد أُصولها في الإنجيل. وقد ذهب جولد سيهر إلى أنّ القصص الّتي تقول إنّ محمّدًا زاد في كمّيّة الطّعام أو الشّراب لصحابته ترجع إلى قصّة «عرس قانا» الواردة في الإنجيل، ولكنّا نرى أنّها تردّ إلى قصّة الأرغفة والسّمكات الّتي جاءت فيه. والأحاديث العديدة الّتي تجعل للفقراء مكانة عند ربّهم وتتحدّث عن المصاعب الّتي يلقاها الأغنياء في دخول الجنّة يظهر فيها أثر تعاليم الإنجيل، وهي تتعارض و آراء العرب الجاهليّين[٩]، بل إنّ أبا داود وهو من رجال الحديث نسب إلى النّبيّ كما يقول جولد سيهر حديثًا منقولًا عن صلوات «الرّبّ»[١٠].

وقد لفتني الأب لامنس Lammens إلى أنّ الحديث الّذي يروي أنّ أبابكر استعبر عند ما سمع عظة النّبيّ يرجع كذلك إلى أصل مسيحيّ، فإنّ هبة الدّموع «Gitt of tears» المعروفة في التّصوّف المسيحيّ لاتتّفق كثيرًا وخُلُق العرب الفاتحين.[١١]

وكان لما ورد عند المسيحيّين عن الرّؤيا أثر كبير في الأساطير الخاصّة بالمهديّ وبما يقوله المسلمون عن العالم الآخر.

ونجد كثيرًا من مؤرّخي المسلمين كانوا على علم واسع بالأناجيل. فقد ذكر اليعقوبيّ شيخ مؤرّخي العرب فقرات من الأناجيل في كتابه. ولم يخف المسعوديّ الّذي كان شغوفًا بالبحث والتّنقيب صلته بالنّصارى، وهو يروي لنا أنّه زار في النّاصرة كنيسة يقدّسها النّصارى، حيث أخذ عنهم كثيرًا من القصص الوارد في الإنجيل.

وكان المسعوديّ يعرف شيئًا عن ميلاد المسيح في بيت لحم، وطفولته في النّاصرة، وما جاء في إنجيل متّى (الإصحاح الثّالث، فقرة ١٧) من أنّ صوتًا من السّماوات كان يقول: «هذا هو ابني الحبيب». وقد ذكر هذه الرّواية في شيء من الاختلاف. وسمع كذلك قصّة زيارة المجوس للمسيح عندما كان طفلًا كما وردت في الإنجيل وغيره من المصادر. وأورد قصّة دعوة الحواريّين كما هي، وذكر أسماء أصحاب الأناجيل الأربعة، وتحدّث عن هذه الأناجيل كأنّه رآها، وذكر خلاصةً دقيقةً لها.

ومع هذا فإنّ المسعوديّ يشكّ بعض الشّكّ في هذه الأناجيل، بينما يتحدّث عنها القرآن في احترام عميق. وكان المسعوديّ كذلك محيطًا كلّ الإحاطة بسيرة الحواريّين، وذكر مرّتين استشهاد القدّيس بطرس والقدّيس بولس، ولكنّه ذكر أنّ بُولُس استشهد على نحو لم يستشهد عليه إلّا بطرس وحده، ويقول المسعوديّ: إنّ القدّيس توما كان الحواريّ الّذي ذهب إلى الهند. ويظهر أنّ المسلمين كانوا يعرفون توما أكثر من غيره من الحواريّين ما عدا بطرس، وعلمهم بالقدّيس بُولُس نفسه أقلّ من علمهم بسيرة بطرس.[١٢]

أمّا البيرونيّ فكان أكثر معرفة من المسعوديّ، وقد أخذ عن النّساطرة عند ما صنّف كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية». وكان يعرف كثيرًا من نصوص

الأنــاجيل، وكـذلك تـفسير الإنجـيل لداذيشـوع[١٣] Dadjesu (ورد هذا الاسم Jesudad انظر Litt :Duvat Syriaque، الطّبعة الثّانية، ص ٨٤)، وهو يتحدّث عـن هذه النّصوص في شيء من النّقد.

ويرى البيرونيّ أنّ الأناجيل الأربعة عبارة عن أربع نسخ، وهو يوازن بينها وبين نسخة التّوراة عـند اليهود ونسـختها عـند النّـصارى، ونسـختها عـند السّـامرة، ويلاحظ أنّ هناك خـلافًا كـبيرًا بـين هـذه الأنـاجيل الأربعة. ويورد البيرونيّ نسب يوسف بالتّفصيل كما ورد في إنجيل متّى وفي إنجيل لوقا، ويبيّن في عبارة شائقة كيف يعلّل النّصارى الاختلاف بين الرّوايتين، ويـذكر بـعد ذلك أنّ أصــحاب مَـرقيوْن وأصـحاب ابـن ديـصان وأصحاب مانيّ كانت عندهم أناجيل أخرى.

ويرى أنّ أناجيل أصحاب مَرْقيون وأصحاب ابن ديَصان تخالف في بعض أجزائها أناجيل النّصارى، أمّـا إنجيل أصحاب مانيّ فيشتمل عـلى خـلاف مـا عـليه النّـصارى مـن أوّله إلى آخـره. وإزاء هـذه الخـلافات الكثيرة يقول البيرونيّ: إنّه «لا يوجد من الأناجيل إذن من كُتب الأنبياء ما يُعتمَد عليه».[١]

وتحتوي التّرجمة الفارسيّة لتـاريخ الطّـبَريّ عـلى قصص من العهد الجديد مذكورة في توسّع أكثر من نصّها العربيّ، وهي تشابه ماجاء عـنها في قـصص الأنـبياء، وفيها بعض تفصيلات عن الآلام، مثل قـصّة سيمون وخيانة واحد من الحواريّين لم يذكر اسمه، ووقوف مريم تحت الصّليب.[١٤] ويحتفظ المؤلّف في بقيّـة روايته برأي المسلمين الّذي يذهب إلى أنّ شخصًا آخر صلب مكان المسيح، واسمـه يهـوذا Josua وأورد في كـلامه عـن الحواريّين الرّواية الّتي تقول: إنّ يوحنّا ذهب إلى الرّها.

ونجد في كتب التّصوّف إشارات عِدّة إلى الإنجيل، بل نجد فيها أيضًا أنّ أصحاب هذه الكتب كانوا على عـلم بتفسير آباء الكنيسة لبعض أجزاء الإنجيل. على أنّ مـا يذكره متصوّفة المسلمين من أقوال المسيح لا يطابق ما جاء في الإنجيل.

نضرب لذلك مثلًا بما ذكره الغزاليّ مـن الأقـوال المنسوبة إلى المسيح فإنّها غير صـحيحة، بـينما نجـد أنّ السّهرورديّ قد أورد نصًّا كـاملًا دقـيقًا عـن التّـشبيه الخاصّ بالزّارع الّذي يبذر البذور.

وقد اشتملت رسائل إخوان الصّفاء عـلى فـقرات ممتعة عن صَلب المسيح يفترضون صحّتها، وكذلك عن البعث واجتماع الرّسل في العشاء الأخير و انتشارهم في الأرض. وذكروا صراحة أفعال الرُّسـل بـاسم أفـعال الحواريّين.[١٥]

والمؤلّفات الفلسفيّة تحتوي كذلك على طائفة كبيرة من المناظرات الّتي جرت بـين المسـلمين والنّـصارى. وحسبنا أن نذكر هنا أبا عليّ عيسى بـن زرعـة الّـذي صنّف في سنة (٣٨٧ هـ) ردًّا على أبي القاسم عبدالله بن أحمد البلخيّ، وكذلك يحيى بن عَديّ وهو مـن عـلماء النّصارى وكان من تلاميذ الفارابيّ، فإنّه كتب دفاعًا عن المسيحيّـة أهداه إلى الشّيخ أبي عيسى محمّد بن الورّاق، كما ردّ على اعتراض الكنديّ على القول بالتّثليث (انظر مادّة عيسى ومادّة المهديّ).

(١) البيرونيّ، الآثار الباقية (ص ٢٣).

والمسلمون على وجه عامّ يحترمون الأناجيل ويبجّلون عيسى و مريم. ويقول التّرك عن الأناجيل: «الإنجيل الشّريف». ويروي عدد من الكتّاب الّذين عاشوا في تركية أنّ كثيرًا من التّرك يؤثرون الإنجيل على القرآن دون أن يجهروا بهذا الرّأي، ويذكرون على وجه خاصّ حادث قابظ أفنديّ الّذي جاهر إبّان حكم سليمان الأوّل بأنّه يفضّل الإنجيل على القرآن، فكان جزاؤه الإعدام (انظر Tableau: D'Ohsson general de L'Empire Ottoman جـ ١: ص ١٥٣).

المصادر

يمكن الرّجوع إلى المصادر التّالية فيما يختصّ بالتّرجمات العربيّة النّصرانيّة: Versions arabes des Evangiles, Guidi(١) في 'Atti de l'Acad. dei Lincei المجموعة Sciences morales et philosophiques الرّابعة ، جـ ٤، سنة ١٨٨٨.

(٢) Die christlich arabiche Liter - : G. Graf 'atur bis zur frankischen Zeit Beitr. :H. فريبورج ١٩٠٥. (٣) Goussen zur christl.- arab Literaturgesch., جـ ٤ Die chrisl - arab. Litt. der Mozora - Die: S. Buringer (٤) ١٩٠٩ ليبسك ber, uberlieferung der arab. Ubers des ١٧ جـ ، Diatessarons, Biblische Studien الكتاب الثّاني برلين ١٩١٢. (٥) : K. Vollers et E. von Dobschutz Ein spanisch - arab. Evangelienfrag. Zeitschrift der Deutsch. Morgeul في Gesellsch ٦٢٣ جـ ٥٦، ص

ومابعدها ؛ وانظر كذلك مادّة «ابن العسّال».

(٦) De Evangelis in arabi. : Gilldemeister cum et Simplici Syriaca translatis commentatio بسون academica ١٨٦٥.

ويمكن الرّجوع إلى المصادر التّالية فيما يختصّ بالمناقشات حول الإنجيل:

Disputatio : van den Ham(١)pro religione Mohammedanorum adver - Gold - (٢) ١٨٩٠ ليدن sus Christianos Uber Muhammedanische Polemik: ziher Zeitschr. d. في gegen Ahl al- Kitab Deutsch. Norgenl. Gesells, ج ٣٢، ص ٣٤١.

ويمكن الرّجوع إلى المصادر التّالية عن أثر العهد الجديد في الحديث:

(١) Goldziher: Hadith muhammedanische ج ٢، ص ٣٨٢ وما بعدها، Studien المؤلّف نفسه (٢) und Neues Testament Neutestamentl. Elemente in der Tradi-Oriens Christianus في tionslitt. des Islam ١٩٠٢، ص ٣٩٠ وما بعدها

ويرجع إلى المصادر التّالية عن الأناجيل المكذوبة:

(١) انجيل الصّبوة، Evang. Infantiae طبعة سيك ، اترخت ١٦٩٧ (٢) Thilo: Codex apocr . nov Test: H.Sike.

(٣) ١٨٦٣ باريس، الطّبعة الثّانية apocryphes Les Evangiles: G.Brunet الطّبعة الثّانية، Litt syriaque: R. Duval (٤) ١٧٦٣ La Revue de l'Orient Chretien في P.Dib.

(٥) باريس ١٩٠٠ وهو يستشهد ص ٤١٨ - ٤٢٣، ١٩٠٥ بالتّرجمات العربيّة المنقولة عن القبطيّة والسّريانيّة.

ويرجع إلى المصادر التّالية عن الشّعراء:

(١) Poetes arabes Chretiens: P. L. Gheilkho، بيروت ١٨٩٠ - ١٨٩١.

(٢) Lammens :Le chantre des Omiades. في Journ. Asiat الجموعة التّاسعة جـ ٤، عام ١٨٩٤

(٣) Clement: Une nouvelle source du Qoran Umaiya ibn Abi-S. Salt .

(٤) Journ. Asiat الجموعة العاشرة، عام ١٩٠٤ Power في Melanges de la taculte Orientale جـ ١، ص ١٩٧ وما بعدها، بيروت ١٩٠٦.

المصادر المذكورة في صلب المقال: -

(١) اليعقوبيّ طبعة هوتسما، جـ ١، ص ٧٤ - ٨٩ (٢) Der : Klamroth Auszug aus den Evangelien bei dem arab Historiker, Yakubi, Festschrz. Einweihung des Wilhelm-Gymnasium

هبورج ١٨٨٥.

(٣) bij den Bijbel enlegende: G. Smit Arabischen schrijver Yakubi ليدن ١٩٠٧ (٤) المسعوديّ، ترجمة وطبعة Pavet de Barbier de Courteille و Meynard (٥) البيرونيّ: الآثار الباقية عن القرون الخالية Chronology ترجمة Sachau (٦) تاريخ الطّبريّ، ترجمة Zotenberg ١٨٦٧ - ١٨٧٤ (٧) السّهرورديّ: عوارف المعارف على هامش إحياء علوم الدّين للغزاليّ، القاهرة ١٣١٢ (٨) Die Abhandlunhen der Ichwan es - Safa برلين طبعة Dieteric ١٨٨٦، ص ٥٩٤ ومابعدها

[كاراده فو B. Carra De Vaux]

تعليق على مقال إنجيل

ممّا لا ريب فيه أنّ القرآن حاجَّ اليهود والنّصارى حجاجًا دينيًّا قويًّا في مواضع كثيرة، وصحّح لهم كثيرًا من عقائدهم وسلوكهم الّتي كانوا يظنّونها دينًا، وأبان لهم عن وجه الحقّ فيها.

وإنّ هذا الموقف الدّينيّ الّذي وقفه القرآن لايستطيعه إلّا أحد رجلين، إمّا رجل عكف طيلة حياته على درس الشّؤون الدّينيّة والكتب السّماويّة، ورأى أقوال أساطين الدّين والشّرّاح، وسائر العقيدة وتطوّرها في عصورها المختلفة، وما دخل عليها من التّشويه والتّحريف، وكان له مع ذلك بصر نافذ، يُبطل الباطل، ويحقّ الحقّ، وهذا أيضًا رُبّما لا يقارب ما وصل إليه القرآن، لأنّ هذا الحقّ الّذي أظهره في الدّينَين اليهوديّ والمسيحيّ قد غشيته سحب كثيرة من الأباطيل، وطال عليه الأمد، فظنّ دينًا، وقد حالت هذه الغواشي بين النّاظر وبين الوصول إلى هذا الحقّ.

وإمّا رجل ينطق عن الله العالم بكلّ شيء، الّذي رأى شرعه قد تلاعبت به ظلمات البشر، وغشيه سحاب مركوم، فنطق على لسان مَن أيّده بإرجاع الحقّ إلى نصابه.

والنّظريّة الإسلاميّة تعتقد الثّاني، والمخالفون يعتقدون الأوّل، وقد حاول المخالفون أن يرجعوا ما جاء

في القرآن إلى تعليم، وما في هذا الفصل بعض هذه المحاولات.

ونحن نلاحظُ أنّه لمّا أعجز الكاتبين أن يثبتوا أنّ محمّدًا قد درّس الإنجيل جمعوا بينه وبين المسلمين، وأخذوا يثبتون أنّهم كانوا على علم بالإنجيل.

وكلّ ما أتوا به من أدلّة لا يثبت أنّ محمّدًا كان يعلم الإنجيل، وإنّما يثبت أنّ بعض المسلمين في عصور متأخّرة كانوا يعلمونه، لأنّ أقدم ترجمة عربيّة باعترافهم ـ وهي أقدم من تلك التّرجمة الّتي تمّت في عهد متقدّم جدًّا ـ كانت كما نقلوا عن ابن العبريّ بين سنة ٦٣١ وسنة ٦٤١، ومحمّد ولد في يوم ٢٠ إبريل سنة ٥٧١ م، وتوفّي يوم ٨ يونيو سنة ٦٣٢ م، فالتّرجمة الّتي ذكروها لم تتمّ في عهده ولم ينتفع بها في الجدال الّذي احتدم بينه وبين أهل الأديان المخالفة طول عمره.

وكلّ ماشكّكوا به ليصلوا إلى أنّ محمّدًا كان يعلم الإنجيل تدفعه سيرته وحياته الّتي عرفت بالتّفصيل لا بالجملة، فقد نشأ أمّيًّا بين أمّيّين لا علم يدرسونه، ولا كتب يقرأونها، ولا أساتذة تثقّفهم، ولا فلاسفة تعلّمهم، ثمّ قال لهؤلاء الدّارسين الكاتبين أهل الذّكر والعلم: إليّ إليّ أصحّح لكم عقائدكم، وأنقّح لكم تاريخكم، وأهذّب لكم علومكم، وأضعكم على الجادّة الّتي كنتم عليها يوم نزل دينكم. وقد وفى بما قال وكان عند ما وعد، وما ذاك إلّا أنّه من عند من علّم بالقلم، علّم الانسان ما لم يعلم.

﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ العنكبوت: ٤٨.

تعليقات على مقال «إنجيل»

١ ـ أي بفتح الهمزة وبكسرها، أمّا الكسر فإنّه اللّغة المعروفة والقراءة المشهورة في القرآن، وأمّا الفتح فإنّه رُوي عن الحسن أنّه قرأ (وليحكم أهل الأنجيل) المائدة: ٤٧.

قال الزّمخشريّ في «الكشّاف» (١: ٣٤٢) طبعة مصطفى محمّد: «فإن صحّ عنه فلأنّه أعجميّ، خرج لعجمته عن زنات العربيّة». وقال صاحب «اللّسان»: «وليس هذا المثال في كلام العرب». قال الزّجّاج: «ولقائل أن يقول: هو اسم أعجميّ، فلا ينكر أن يقع بفتح الهمزة، لأنّ كثيرًا من الأمثلة العجميّة يخالف الأمثلة العربيّة».

وهذه القراءة المنسوبة للحسن في «الكشّاف واللّسان» لم أجد لها إسنادًا يؤيّد صحّة روايتها، وليست فيما حكي من القراءات الشّاذّة الّتي اطّلعنا عليها، فهي لغة ضعيفة وقراءة غير جائزة. والعرب إذا عرّبت الأعلام اجتهدت في صوغها على أوزان كلماتها، أو تصرّفت في كثير من حروفها حتّى تدمجها في لغتها، إنقاءً للعربيّة من لُكْنة اللّغات الأعجميّة، وحرصًا على ألسنة العرب أن تشيع فيها الرّطانة الأعجميّة. خلافًا للقاعدة الّتي وضعها مجمع اللّغة العربيّة الملكيّ (انظر مجلّة الرّسالة في السّنة الرّابعة ص ٥٥٨)، وهي قاعدة ظاهرة الغلط، ولعلّنا نوفّق إلى تفصيل ذلك في مقام آخر إن شاء الله. فهذه الكلمة بكسر الهمزة ليست تحريفًا للكلمة اليونانيّة كما زعم الكاتب، وإنّما هي نقل عنها على ما اعتاده العرب في نقل الأعلام.

٢ ـ لم نجد فيما بين أيدينا من كتب التّاريخ أميرًا يُسمّى «عمرو بن سعد» ونقل ابن العبريّ: لا يكفي في إثبات مثل هذا إذا لم يوجد ما يؤيّده من المصادر الأُخرى الموثوق بها.

٣ ـ يريد الكاتب بكتاب ابن إسحاق: سيرة ابن هشام الّتي روى فيها كتاب ابن إسحاق، والعبارة الّتي أشار إليها لا يمكن أن يفهم منها أنّها منقولة من ترجمة تمّت قبل الإسلام، بل الرّاجح من فهمها أنّها قطعة ترجمها بعض النّاس ولم ينقلها من كتاب مكتوب مترجَم، لأنّه يقول بالحرف الواحد: «وقد كان فيما بلغني عمّا كان وَضَعَ عيسى بنُ مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله ﷺ ممّا أثبتَ يُحنّس الحواريُّ لهم حين نَسخَ لهم الإنجيل من عهد عيسى بن مريم في رسول الله ﷺ إليهم أنّه قال». إلخ.

فهذا التّعبير عند من يفهم العربيّة ويعرف طرق المتقدّمين في الرّواية والنّقل يُعلم من أنّ بعض النّاس نقل من الإنجيل البشارة بمحمّد ﷺ إلى العربيّة في عصر ابن إسحاق، وبلغ ذلك ابن إسحاق، إمّا من المترجم وإمّا من غيره نقلًا عنه. ولذلك لم يسمّ الّذي أبلغه؛ إذ كانوا لا يحتجّون في كتبهم ورواياتهم إلّا بأهل العدالة والثّقة من المسلمين، فهؤلاء الّذين يذكرون من شيوخهم في الرّواية بأسمائهم. ولو كانت كما يزعم شبرنجر منقولة من ترجمة للإنجيل قبل الإسلام لما تحرّج ابنُ إسحاق من ذكر ذلك صريحًا؛ إذ يراه برهانًا أقوى وتأييدًا كاملًا للبشارة الصّحيحة بالنّبيّ عليه السّلام. وكلمة «المُنْحَمَنَّا» ضبطت في طبعة «ويستنفلد» بضمّ الميم الأُولى وبفتحها مع إسكان النّون وفتح الحاء المهملة وفتح الميم الثّانية وتشديد النّون. ولسنانجزم بصحّة هذا الضّبط أوخطئه.

٤ ـ دعوى الكاتب أنّ زيد بن عمرو بن نفيل كان يسمع من القصص في حانات الحيرة دعوًى لم نجد ما يؤيّدها، ولم نر نقل ذلك فيما بين أيدينا من المصادر، فلا ندري من أين جاءبها، ولعلّها من إلقاء القول على عواهنه. وانظر ترجمته في «الإصابة» (٣: ٣١ ـ ٣٢) و «الأغاني» (٣: ١٢٣ ـ ١٢٨ طبعة دار الكتب المصريّة).

٥ ـ هذه هي التّرجمة الحرفيّة لكلام الكاتب، ولسنا نعرف ماذا يريد بهذا الكلام ولا إلامَ يشير من مواضع الأسفار الّتي يسمّونها الأناجيل. وأمّا الآية الّتي أشار إليها فنصّها: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح: ٢٩، والشّطء، ـ بفتح الشّين وإسكان الطّاء، وبفتح الطّاء أيضًا مع المدّ، وبدون المدّ ـ: هو فراخ السّنبلة أو النّخلة الّتي تنبت حول الأصل.

٦ ـ هذا كلام مبهم وغير محدود المعنى إنّما هو ادّعاء أنّ هناك أشياء من الإنجيل كانت شائعة في العصر الّذي نشأ فيه النّبيّ ﷺ ولن يستطيع الكاتب ولا غيره أن يقيم أيّ برهان تاريخيّ يؤيّد هذا الّذي يدّعيه.

ثمّ ماذا يريد بالأخبار الخاصّة بالبشارة؟ أيريد بها

بشارة المسيح عليه السلام بمحمّد صلى الله عليه وآله؟! أم يريد شيئًا آخر عجز عن الإفصاح عنه؟! اللّهمّ غفرًا.

٧ـ ليس في القرآن تسمية المسيح عليه السلام بآدم الثاني، ولاما يقرب من هذا المعنى. ويظهر أنّ الكاتب لم يفهم معنى الآية الّتي يشير إليها، ونصّها: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل‌عمران: ٥٩، فهذا تشبيه عيسى بآدم في بدء خلق كلّ منهما، إذ خلق آدم من غير أب ولا أمّ، وخلق عيسى من غير أب وإن كان له أمّ. فعيسى يشبه آدم من وجه دون وجه في هذا المعنى، ولا يكون ذلك إشارة إلى تسميته «آدم الثّاني» ولا مسوّغًا لها.

وإنّما الآية جاءت في الرّدّ على النّصارى الّذين غلوا في عيسى وادّعوا أنّه ابن الله، وجعلوا له شيئًا من صفات الألوهيّة، وغلوا في دينهم، كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَاتَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَاتَقُولُوا ثَلَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ النساء: ١٧١، فأقام الله عليهم الحجّة وردّ عليهم حين غلوا في شأنه، إذ ولد من غير فحل، بأنّ آدم ـ وهم يؤمنون به وببدء خلقه ـ شأنه أغرب، لأنّه خلق من غير فحل ومن غير وعاء.

٨ـ لاندري ماذا يريد الكاتب بهذه العبارة الخارجة عن حدود البحث العلميّ؛ فإنّ «جبريل» علَم على ملك كريم، آمن المسلمون بوجوده عن إخبار الله لهم في كتابه، وعن إخبار رسوله محمّد صلى الله عليه وآله وهو من الغيب الّذي أمروا بالإيمان به، وكذلك آمن به أهل الأديان السّماويّة الأخرى، والقرآن نزل بلغة العرب، والرّسول خاطَبَ النّاس بها، وفي لغة العرب كلمة «روح» وكلمة «قدس» وهما معروفتا المعنى عندهم، وتأتي كلمة «القدس» وصفًا لغيرها، وقد يُضاف الموصوف إلى صفته في لغة العرب، وبذلك كان معنى «روح القدس»: الرّوح المقدّسة الطّاهرة أونحو ذلك. قال الزّمخشريّ في «الكشّاف» (١: ٨٠ طبعة مصطفى محمّد): ﴿بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ البقرة: ٨٧، بالرّوح المقدّسة، كما تقول: حاتم الجود، ورجلُ صدقٍ، ووصفها بالقدس، كما قال: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ فوصفه بالإختصاص والتّقريب للكرامة.

فإطلاق هذا التّعبير على جبريل لايزيد على أنّه وصف له بأنّه روح مقدّسة مطهّرة، بمقتضى وضع العرب الألفاظ للمعاني، وليس في هذا الإطلاق أيّ تداخل بين المعاني حتّى يسيغ الكاتب لنفسه أن يعبّر عن الرّسول الكريم هذا التّعبير السّيّء المنكر، وكأنّه يزعم لنفسه ـ وهو الأجنبيّ عن لغة العرب ـ أنّه أعلم بها من أهلها، وليس بنافعه ذلك شيئًا إلّا أن يدلّ القارئين على مقدار علمه بما يكتب، كما فعل أخ له من قبل، رددنا عليه فيما مضى في مادّة «أُمّة».

وأمّا الاصطلاح المسيحيّ في إطلاق كلمة «روح القدس» فإنّه استعمال خاطئ، لايكون حجّة على القرآن، ولا على لغة العرب؛ وذلك أنّ النّصارى يزعمون: أنّ إلههم ثلاثة أقانيم ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ ولهذه الأقانيم في لغاتهم ـ العبريّة أو السّريانيّة أو اللّاتينيّة أو اليونانيّة أو ماشئت من لغات ـ ألفاظ تدلّ على هذه المعانيّ الّتي يريدونها، فجاء الّذين ترجموا

أقوالهم وكتبهم وعلومهم منهم وترجموا هذه المعاني المدلول عليها بألفاظ أعجميّة، فأطلقوا عليها ألفاظًا عربيّة لمعانٍ أخرى في لغة العرب، فسمّوا هذه «الأقانيم»: الأب والابن وروح القدس، وكانت هذه التّرجمة، وكان هذا الإطلاق بعد ظهور الإسلام وانتشاره، وكان ذلك من أناس ليسوا من العرب الخُلّص، وليسوا حجّةً في اللّغة العربيّة. فلايكون عملهم أكثر من أنه خطأ صرف، ولا يكون حجّةً على لغة العرب، ولا على الاستعمال العربيّ للألفاظ، فضلًا عن أن يكون حجّةً على القرآن الكريم، وعلى سيّد العرب وأفصحهم محمّدﷺ وهذا واضح بديهيّ لايحتاج إلى شرح وتفصيل: لغة أُطلق فيها ألفاظ على معانٍ، ثمّ يأتي ناس من غير أهلها ويطلقون بعض ألفاظها على معانٍ أُخرى غير مادلّت عليه في تلك اللّغة؛ أيكون ذلك دليلًا على خطأ اللّغة الأصليّة؟ أم يكون دليلًا على جهل النّاقل وخطئه فقط؟!

وأكثر من هذا: إذا فرضنا صحّة مايحاول الكاتب وأمثاله إدّعاءه. من نقل كتبهم وأقوالهم إلى لغة العرب قبل الإسلام؛ هل يكون تعبير النّاقلين من اللّغات الأعجميّة وإطلاقهم الألفاظ على المعاني حجّةً على الاستعمال العربيّ الصّحيح؟ الجواب بالقول الصّريح: كلّا. لأنّ النّاقل إلى لغة العرب إن كان أعجميّ الأصل فإنّه لايُحتجّ بكلامه عند العرب، وإن كان عربيّ الأصل كان غير حجّة أيضًا، لاختلاط لغته بغيرها من اللّغات، فإنّ علماء العربيّة لايحتجّون بغير العربيّ الخالص الّذي لم تخالط لغته لُكنةٌ أعجميّة، سواء ذلك في المفردات أم في التّركيب، أعني في إثبات اللّفظ العربيّ أم في قواعد النّحو والصّرف والبلاغة وغيرها، ولذلك رفضوا الاحتجاج بالشّعر والنّثر من أقوام نشأوا في الحواضر بعد اتّصال الأعجام بالمسلمين، ثمّ رفضوا الاحتجاج بكلام المولّدين مطلقًا.

٩ ـ هذا كلام ليست له قيمة علميّة، فإنّه طعن بمجرّد في صحّة الأحاديث المتواترة الّتي لاشكّ في صحّتها وثبوتها بمعجزات للنّبيّﷺ ومرجع هذا إلى الخطّة الّتي سار عليها هؤلاء الكتّاب في التّشكيك في الأحاديث النّبويّة ورمي علماء المسلمين واتّهامهم بأنّهم افتروا هذه السّنّة كلّها على نبيّهمﷺ وقد رددنا عليهم قولهم، ونافحنا عن السُّنّة النّبويّة، فيما مضى من الدّائرة (ص ٥٨٨ ـ ٥٩١ من المجلّد الثّاني). ومشابهة بعض هذه المعجزات الثّابتة عن النّبيّﷺ لبعض مايُحكى عن الأنبياء السّابقين لاينفي صحّتها، ولا يدلّ على أنّها مفتراة موضوعة، ولا على أنّها منقولة من نسخ الأناجيل الموجودة.

١٠ ـ هو حديث ضعيف، رواه أبوداود« ٤: ١٧ ـ ١٨» شرح عون المعبود» ورواه أيضًا النّسائيّ، فلم ينفرد به أبو داود كما يريد الكاتب أن يوهم القارئ، أنّه هو الّذي اخترعه. وفي إسناد الحديث راوٍ اسمه «زياد بن محمّد الأنصاريّ» وهو ضعيف لا يوثق به، قال البخاريّ والنّسائيّ في شأنه: «منكر الحديث»، وقال ابن حبّان: «منكر الحديث جدًّا». ومثل هذا الإسناد لا يكون حجّةً عند علماء المسلمين، فلايكون حجّةً عليهم أيضًا.

١١ ـ هذا أغرب مارأينامن ألوان البحث والنّقد. فإنّ

الكاتب ومعه الأب لامنس يريدان أن يزعما أنّ العرب الفاتحين ـ وقد فتحوا بعض بلاد النّصارى ـ لا يمكن عقلًا أن يكون منهم رجل واحد رقيق القلب يخشى الله ويبكي عند الموعظة!! فهل سمع أحد بمثل هذا؟! أو يرى هؤلاء الآباء أنّ الرّقّة والرّحمة لا تكونان إلّا في القلوب المسيحيّة؟ اللّهمّ غفرًا.

١٢ ـ أمّا أنّ اليعقوبيّ والمسعوديّ وغيرهما من علماء المسلمين كانوا على علم بهذه المؤلّفات الّتي تُسمّى «الأناجيل» فهذا شيء معروف مشهور نسلّم به، ونزيد عليه أنّهم كانوا يعرفون كلّ المعرفة كيف أُلّفت هذه الكتب، ويعرفون قيمتها التّاريخيّة، كما سنذكر قريبًا إن شاء الله. ولكن تعبير الكاتب عن المسعوديّ قد يوهم بعض القرّاء أنّ له صلة حقيقيّة بالنّصارى والكنائس من الوجهة الدّينيّة، وهذا ما لا أصل له ولا شبهة.

وانظر نصّ كلام المسعوديّ في تاريخه بعد ذكر مولد المسيح عليه السلام، قال (١: ٢٩ ـ ٣٠ طبعة بولاق): وكان من أمره ما ذكره الله عزّ وجلّ في كتابه، واتّضح على لسان نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله وقد زعمت النّصارى أنّ أيشوع النّاصريّ ـ يريد المسيح ـ أقام على دين مَن سلف من قومه يقرأ التّوراة والكُتب السّالفة في مدينة طبريّة من بلاد الأُردن في كنيسة يقال لها: المدراس، ثلاثين سنة، وقيل: تسعًا وعشرين سنة، وأنّه في بعض الأيّام كان يقرأ في سفر أشعياء، إذ نظر في السّفر إلى كتاب من نور فيه: أنت نبيّي وخالصتي، اصطفيتك لنفسي. فأطبق السّفر ودفعه إلى خادم الكنيسة، وخرج وهو يقول: الآن تمّت المشيئة لله في ابن البشر. وقد قيل: إنّ المسيح عليه السلام كان بقرية يقال لها ناصرة من بلاد اللّجون من أعمال الأُردن، وبذلك سمّيت النّصرانيّة. ورأيت في هذا القرن ـ كذا في الأصل، ولعلّه في هذه القرية ـ كنيسة تعظّمها النّصارى، وفيها توابيت من حجارة فيها عظام الموتى، يسيل منها زيت ثخين كالرُّبّ، تتبرّك به النّصارى. وأنّ المسيح مرّ بُحيرة طبريّة وعليها أُناس والصّيّادين من القصّارين. وقد ذكر أنّ ميروحنّا وشمعون وبولس ولوقاهم الحواريّون الأربعة الّذين تلقّوا الإنجيل، فألّفوا خبر عيسى عليه السلام وما كان من امره وخبر مولده، وكيف عمده يحيى بن زكريّا، وهو يحيى المعمدانيّ، في بُحيرة طبريّة، وقيل: في بحر الأردن الّذي يخرج من بُحيرة طبريّة ويجري إلى البُحيرة المنتنة، وما فعل من الأعاجيب، وأتى من المعجزات، وما قالت اليهود إلى أن رفعه الله عزّ وجلّ إليه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة. وفي الإنجيل خطب طويل في أمر المسيح ومريم عليه السلام ويوسف النّجّار، أعرضنا عن ذلك، لأنّ الله عزّ وجلّ لم يخبر بشيء من ذلك في كتابه، ولا أخبر به محمّد نبيّه صلى الله عليه وآله. هذا نصّ كلام المسعوديّ الّذي يكاد الكاتب يصوّره بصورة مريبة في نظر المسلمين، وهو من ذلك بريء.

وانظر إلى مقدار الثّقة بنقل هذا الكاتب، إذ ينسب إلى المسعوديّ أنّه نقل عن الإنجيل أنّ صوتًا من السّماء كان يقول: «هذا هو ابني الحبيب» في حين أنّ الّذي نقله المسعوديّ عن بعض نصارى عصره أنّ عيسى رأى وهو يقرأ في السّفر كتابًا من نور فيه «أنت نبيّي وخالصتي» إلخ، ثمّ لا يتحرّج أن يُسمّي هذا التّناقض البيّن بين الرّوايتين «شيئًا من الاختلاف» فأين إذن كلّ

الاختلاف؟! والّذي نقلناه عن المسعوديّ هو كلّ ما ذكره في «مروج الذّهب» عن الأناجيل، وهو الّذي سمّاه الكاتب «خلاصة دقيقة لها»!!!

١٣ ـ لم يفهم الكاتب كلام البيرونيّ لوقوع خطأ فيه من النّاسخ أو المصحّح، فإنّه قال في (ص ٢٩٩ س ١) مانصّه: «وذكره داذ يشوع في ترجمته للإنجيل شعيا. والله أعلم». وهذا كلام غير واضح ولا مفهوم، ولا متّصل بالسّياق الّذي قبله ولا بالّذي بعده، فإنّ أصل الباب إنّما هو في المواسم أو الأعياد الّتي يستعملها «النّصارى الملكائيّة في الشّهور السّريانيّة» (ص ٢٨٨)، فأخذ يسرد كلّ شهر من هذه الشّهور، ويذكر في كلّ منها أيّام المواسم بأسماء أصحابها عندهم. ويُسمّي هذه المواسم «الأعياد والذّكارين» (ص ٢٨٨ س ١٧)، ويُسمّي كلّ واحد منها باسم «ذِكرَان» فيقول مثلًا: «ذِكران حنين الأُسقف الشّهيد تلميذ بولس، ومن رسومهم في هذه الذّكارين أنّهم يذكرون صاحبه ويدعون له ويثنون عليه، ويتضرّعون إلى الله باسمه، ويسمّون كلّ مولود يولد فيه وبعده إلى الذّكران الآخر باسمه، وربّما قسّم الذّكارين بعضُهم على بعض، فيقولون: فلان صاحب ذِكران فلان، فإذا كان الذّكرانُ اجتمعوا عنده فأضافهم وأطعمهم» (ص ٢٨٨ س ١٩ ـ ٢٣). ففي هذا الموضوع الّذي نقل منه الكاتب فلم يفهم ما نقل؛ تجد البيرونيّ يذكر شهر «أيار» (ص ٢٩٦)، ويذكر أيّامه إلى أن يقول (ص ٢٩٨ س ٢٢): «وفي اليوم التّاسع ذِكرانُ أشعيا النّبيّ، ثمّ يذكر في أوّل (ص ٢٩٩) العبارة الّتي أوهم فيها الكاتب، ثمّ يقول: «وفي العاشر ذِكرانُ ديونسيوس الأُسقف». فهذا السّياق كلّه يدلّ على أنّ كلمة «وذكره داذ يشوع» محرّفة عن «وذِكرانُ يشوع»، وأنّ كلمة «في ترجمته للإنجيل شعيا» محرّفة أيضًا، ولعلّ صوابها «في ترجمة الإنجيل لشعيا» أو نحو ذلك. وعلى كلّ حال فإنّ هذا ينفي قطعًا وجود ترجمة أو تفسير للإنجيل لشخص اسمه «داذ يشوع» وأنّ البيرونيّ اطّلع عليه. وإنّما أُوتي الكاتب من تحريف النّسخة المطبوعة، ومن عدم تحقّقه بما يكتب، أو تفهّمه لما يقرأ.

ثمّ إنّ الكاتب ادّعى أنّ البيرونيّ أخذ عن النّساطرة عندما صنّف كتابه «الآثار الباقية» وأنا آسف إذ أقول: إنّ هذا غير صدق.

١٤ ـ ليس لهذا شيء من الأهمّيّة، وهو لا يدلّ إلّا على أنّ المترجم إلى الفارسيّة لا ثقة به، وأنّه لم يكن أمينًا في ترجمته.

١٥ ـ ممّا يؤسف له أنّ الكاتب صدق هذه المرّة في نقله عن «رسائل إخوان الصّفا» فإنّهم ذكروا أُكذوبة صَلب المسيح عليه السلام في الرّسائل (ج ٤ ص ٩٧ طبعة مصطفى محمّد) فخرجوا بذلك من عداد المسلمين، لأنّهم نقلوا على سبيل الجزم شيئًا نفاه الله سبحانه في القرآن، وكذّب قول من ادّعاه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النّساء: ١٥٧، ١٥٨.

تعليق ونقد على مقال «إنجيل»

بعد نقد أغلاطه تفصيلًا في مواضعها لم أقرأ فيما قرأت من مقالات «دائرة المعارف الإسلاميّة» مقالًا مُضطربًا

كهذا المقال.

فإنّ كاتبه خلط فيه خلطًا غريبًا، فشرّق وغرّب، وأسهب وأوجز، وأشار وصرّح، وهو يدور في حلقة مُفرغة لايدري أين طرفاها، ولا يعرف كيف يخرج منها، وقد وضع نصب عينيه غايةً يرجو الوصول إليها، ثمّ يعجز عن إدراكها؛ إذ كانت خيالاً يضطرب في ذهنه، ليس لها وجود في حقائق التّاريخ، فهو يحاول أن يثبت أنّ الدّين الإسلاميّ مُقتبَس من الكتب الّتي يسمّونها عندهم «أناجيل»، وأنّ النّبيّ ﷺ كان على علم بها أو بشيء منها، فجاءت في القرآن أشياء من الإنجيل كما يزعم، وأنّ المسلمين عرفوا هذه الكتب فذهبوا ينقلون عنها علومهم ودينهم، ويفترون الأحاديث بمعاني ما عرفوا منها على نبيّهم، ويزعم أنّ النّبيّ ﷺ كان أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصّحيحة، ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحيّة خالصة، وإنّما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النّصرانيّة، وأنّ الشّعراء عند ظهور الإسلام كانوا يتردّدون على الحيرة، فنقلوا إلى بلاد العرب ماسمعوه من القصص في حاناتها، إلى آخر ماتهافت فيه ليرجعه إلى شيء واحد سمّاه «المسألة العامّة، الخاصّة بأصل الإسلام ومصادره».

ثمّ ذهب يضطرب به القول، فتارة يشير إلى بعض آيات من القرآن فيها ذكر مريم وعيسى وغير ذلك ممّا يظنّ أنّه يتّفق والمرويّ عندهم أو يخالفه، وتارة يذكر «الطّبّ وأعمال الحكومة» وأنّها من الوسائل الّتي وثّقت الصّلات بين المسلمين والنّصارى، وتارة يذكر بعض معجزات النّبيّ ﷺ الثّابتة بالأحاديث الصّحيحة ليحاول أن ينسبها إلى أُصول عندهم، حتّى يتهيّأ له أن يُشكّك القارئ ثمّ يوهمه أنّ المسلمين أخذوها عن النّصارى ونسبوها إلى نبيّهم على أنّها معجزات له، ثمّ يزداد اضطرابًا، فيذكر بعض مؤرّخي المسلمين ويصفهم بأنّهم كانوا على علم واسع بالإنجيل، ويُحرّف في تلخيص كلامهم حتّى يوقع في نفس القارئ أنّهم كانوا يحتجّون بهذه الأسفار، ويعتبرونها مصادر صحيحة لبعض التّاريخ، ثمّ يناقض نفسه فينقل عن البيرونيّ أنّه قال: «لا يوجد من الأناجيل إذن من كُتب الأنبياء ما يعتمد عليه». ويغلبه ما يجد في نفسه من الحرص على رأيه حتّى يغفل عن خطأ من النّاسخين في نسخة البيرونيّ فينسب إليه أنّه كان يعرف تفسير الإنجيل لرجل اسمه «داذيشوع»، وهو شخص لم يوجد قطّ، وإنّما أتى من خطأ النّسخة، ولو حرص على التّحقيق العلميّ ما وقع في هذه الغلطة الشّنيعة.

ولكنّه نسي بجوار هذا أن يذكر كثيرًا من علماء المسلمين الّذين اطّلعوا على هذه الأناجيل وأبانوا ما فيها من اختلاف وأخطاء، وألّفوا في ذلك كُتبًا وافيةً، كابن حزم وابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة والقرافيّ، وغيرهم ممّن قبلهم، وممّن بعدهم.

وأخيرًا يدّعي أنّ المسلمين على وجه عامّ يحترمون الأناجيل، وأنّ التّرك يسمّونها «الإنجيل الشّريف» وأنّ كثيرًا منهم «يؤثرون الإنجيل على القرآن دون أن يجهروا بهذا الرّأي» ويحتجّ لذلك برجل تركيّ ارتدّ عن الإسلام في عهد سليمان الأوّل فحكم بقتله جزاء ردّته.

وهي كما ترى أقوال متهاترة، لا يأخذ بعضها بناصية

بعض، ولا يدلّ بمجموعها على شيء له قيمة علميّة.

وهذه مسائل شائكة، الخوضُ فيها قد يثير النّفوس، ويوغر الصّدور، ولو شاء القائل منّا أن يقول، لوجد مجال القول ذاسعة، ولكنّا لسنا من دعاة الفتنة، ولا ممّن يحرصون على الجدال. وقد دأب أمثال هذا الكاتب على مهاجمة الإسلام والعدوان عليه في عقائده، ومحاولة إثارة الشّكوك في الحقائق التّاريخيّة الثّابتة الّتي تتعلّق بالإسلام. وليس علينا من بأس أن نقف موقف الدّفاع بالقول الرّقيق المؤدّب، لإقرار الحقّ في نصابه، وخدمةً خالصة للعلم الصّحيح.

إنّ الاتّصال العقليّ والفكريّ بين المسلمين وبين أهل الكتاب ـ من اليهود والنّصارى ـ لا يستطيع أحد أن ينكره، وقد كان اليهود بجوار المسلمين في المدينة حتّى أجلاهم عنها عمر، وكان المسلمون قد فتحوا مصر و الشّام وغيرها من الأقطار الّتي كان يدين أهلها بالنّصرانيّة، وكان أهلُ الكتاب أهل ذمّة للمسلمين وفي حمايتهم، يرفرف عليهم عدل الإسلام ونَصَفَتُه وكانوا يدخلون في دين الله أفواجًا راضين مختارين، ممّا رأوا من كرم المسلمين، بعد أن ذاقوا ألوان الظّلم والعذاب من زعمائهم ورؤسائهم. ولكنّه كان في أوّل أمره اتّصالاً في الشّؤون العامّة الدّنيويّة، ولم يوجد اتّصال علميّ بالمعنى المفهوم إلّا في أواخر القرن الثّاني للهجرة تقريبًا عند البدء في نقل كتب الأوائل إلى اللّغة العربيّة، وكان ذلك مقصورًا على الفلسفة وفروعها والطّبّ وما أشبه هذا، ولم تُترجم إلى اللّغة العربيّة الكتب الدّينيّة ولا القصص «الرّوايات»، ولعلّه قد تُرجم شيء من التّوراة والأناجيل تراجم نادرة محصورة بين اليهود والنّصارى الّذين نشأوا في الدّولة العربيّة، ليسهل عليهم معرفة دينهم إذا عسر عليهم قراءتها باللّغات الّتي كانت بها، وأمّا أن تكون هذه التّراجم معروفة لعلماء المسلمين ودهمائهم ـ كما يريد الكاتب وأمثاله أن يرجفوا به ـ فذاك شيء غير ثابت ولا معروف في التّاريخ الإسلاميّ. ولذلك لم يجد كاتب هذا المقال سندًا يؤيّد به وجود تراجم للإنجيل إلّا التّرجمة الّتي قال عنها: إنّها نقلت عن السّريانيّة، ونقل عن «جلد مستر» أنّه يرى أنّها ترجمت بين سنتي (٧٥٠ و ٨٥٠ م)، أي بين سنتي (١٣٢ و ٢٣٥ هجريّة). ويظهر من هذا أنّها غير ثابتة التّاريخ، وأنّ هذا التّاريخ الّذي نسبت إليه ظنّ فقط، ونحن لم نر هذه النّسخة المترجمة، فلا نستطيع الجزم بشيء في صحّة هذا النّقل وهذا التّاريخ أو عدم صحّتها.

وأمّا التّرجمة الّتي يدّعي ابن العبريّ أنّه قام بها البطريق يوحنّا بأمر الأمير عمرو بن سعد بين سنتي (٦٣١ و ٦٤٠ م) ـ أي ما يوافق السّنة الّتي قبل الهجرة إلى السّنة ١٨ هـ ـ فهذا شيء لا سند له ولا قيمة، وأبو الفرج بن العبريّ ليس حجّة في مثل هذا النّقل، ولا يوثق بشيء ينقله عن عصر بينه وبينه أكثر من (٦٠٠) سنة، ولم يسنده إلى نقل يقارب العصر المنقول عنه، فإنّه عاش بين سنتي (٦٢٣ و ٦٨٥ هـ) ثمّ هذا ابن العبريّ رجل متعصّب معروف بالتّحامل على العرب وعلى المسلمين، وهو صاحب الحكاية الباطلة الّتي نقلها عن حرق عمرو بن العاص مكتبة الإسكندريّة، حتّى إنّ الدّكتور (بتْلَر) صرّح بأنّه ليس من دليل على أنّ أصل

هذه الرّواية أقدم من أيّام أبي الفرج (انظر فتح العرب لمصر تعريب الأُستاذ فريد أبو حديد ص ٣٥٠ طبعة سنة ١٩٣٣)، فمثل هذا الرّجل غير ثقة ولا مأمون على النّقل، حتّى لو نقل شيئًا عن عصره أو ما يقاربه، فضلًا عن تفرّده بنقل يستند إلى ما قبل عصره بمئات السّنين.

وأمّا كلّ ما أُرجف به الكاتب ليصل إلى مايدّعيه من معرفة النّبيّ ﷺ بما يسمّونه «الأناجيل» حتّى يمكنه الإعلان بأنّ النّبيّ ﷺ كان أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصّحيحة وبأنّ هذا الموضوع ليس إلّا مسألة فرعيّة من المسألة العامّة الخاصّة بأصل الإسلام ومصادره، فإنّه شيء لايثبت أمام النّقد، ولا تؤيّده أيّة حقيقة من حقائق التّاريخ. وقد كان النّصارى من قبل الاسلام بمئات السّنين مختلفين في صحّة الكتب الّتي يطلقون عليها اسم «الأناجيل» وهي أكثر من سبعين كتابًا، حتّى تحكّم فيهم الرّعماء والرّؤساء في مجمع «نيقيّة» في القرن الرّابع الميلاديّ، فاعتبر المجمع أنّ هذه الكتب الأربعة المعروفة الآن هي الأناجيل الصّحيحة؛ وبذلك صارت الكتب الرّسميّة للدّين المسيحيّ، واعتبَر ماعداها منحولًا أوغير صحيح، وهذه الكتب الّتي اعتبرت منحولة غير مشتهرة وغير معروفة تفصيلًا إلّا قليلًا. فن أين يعرفها العرب قبل الإسلام وعند بدء ظهوره؟

وكان النّبيّ ﷺ رجلًا أُمّيًّا لايقرأ ولا يكتب، كما ثبت بالتّواتر الصّحيح في التّاريخ، وكما نصّ الله عليه في القرآن الكريم، وقد أقمنا الحجّة على ذلك فيما مضى من الدّائرة في التّعليق على مادّة «أُمّي» (ص ٦٤٧ من المجلّد الثّاني). ثمّ أنعم الله عليه بالنّبوّة والرّسالة، وبعثه إلى النّاس كافّة بهذا القرآن الكريم، وجعله مُصَدِّقًا لما بين يديه من التّوراة والإنجيل وكتب الأنبياء السّابقين، إجمالًا لها من غير تفصيل، وجعل كتابه «مُهَيْمِنًا» على هذه الكتب، أي رقيبًا عليها كلّها، كما قال تعالى: ﴿وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَابَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ المائدة: ٤٨، وهذا الرّجل الأُمّيّ لم يقرأ شيئاً من كتبهم، ولم يبلغه من الكتب الّتي في أيدي النّصارى ـ مع ما فيها من الاختلاف ـ قليل ولا كثير، و مع ذلك فإنّه لا يذكر إنجيل عيسى ﷺ في القرآن إلّا باللّفظ المفرد «إنجيل» فلو كان هذا القرآن من عند غير الله، وكان النّبيّ ﷺ عرف هذه الرّوايات لجاء التّعبير عنها في القرآن ولو مرّة واحدة بلفظ الجمع «أناجيل»، وهي الّتي كانت ولا تزال معروفة عند النّصارى، من صحيح في زعمهم ومنحول.

ثمّ انظر في شأن هذا الرّجل الأُمّيّ ﷺ لو كان يعرف هذه العشرات من الكتب الّتي تُسمّى «أناجيل» وأراد أن يُحقّق أمرها، ويَعرف الزّيفَ منها من الصّحيح، ويحكم فيها حكمًا قاطعًا صحيحًا، ويأتي بكتاب ثبت مهيمن عليها رقيب فإلى أيّ أنواع من الثّقافة والعلوم الدّينيّة والتّاريخيّة والأثريّة يحتاج؟ وهل كانت هذه العلوم كلّها موجودة في كتب مؤلّفة قبل بدء الإسلام؟ سواء باللّغة العربيّة أم بغيرها من اللّغات؟ وكم يستغرق تعلّم ذلك ومعرفته فقط من السّنين؟ وأين كان أعداؤه من المشركين وأهل الكتاب، إذا كان قد تعلّم كلّ هذه العلوم، ودرسها الدّراسة الكاملة الّتي تمكّنه من الحكم بتحريف كتبهم ونسيانهم «حظًّا ممّا ذُكّروابه»؟

نعم إنّ بعض المشركين زعم أنّه تعلّم بعض الشيء من غيره، وقد حكى الله ذلك في القرآن عنهم، ثمّ ردّ عليهم قولهم بأقوى ردّ، فخرست ألسنتهم وألسنة غيرهم، فلم يدّع ذلك أحد منهم ولا من أهل الكتاب بعد ذلك، مع كفرهم به وعداوتهم له، وتربّصهم به وبالمسلمين أن يجدوا حجّة تنصرهم عليهم؛ إذا علموا أنّهم لو عادوا إلى هذه الدّعوى، لكانت حجّتهم داحضةً، ودعواهم كاذبة، فإنّه نشأ بينهم وعرفوا تاريخ حياته وأحواله تفصيلًا وإجمالًا، ولم يجدوا مَن يُصدّقهم من أهل عصرهم المشاهدين الحاضرين في أنّه تعلّم كلّ هذه العلوم والشّرائع من بعض القارئين والكاتبين في مكّة.

وقد اتّصل المسلمون بالنّصارى واليهود بعد الفتح العربيّ للبلاد اتّصالًا وثيقًا، وقامت في بعض الأوقات حرب الجدال الدّينيّ بين الفريقين واحتدمت، ومع ذلك فإنّه لم يزعم أحد ـ فيما نعلم ـ من أعداء المسلمين أنّ القرآن مُقتبَس كلّه أو بعضه من التّوراة أو الأناجيل أو الآراء المسيحيّة، إلّا في هذه العصور المتأخّرة، حينما ضعف شأن الدّول الإسلاميّة ماديًّا، وقام المستشرقون وفي أعقابهم المبشّرون بالهجوم العلميّ على المسلمين، بعد أن وضعوا أيديهم على أكثر بلاد الإسلام، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ التّوبة: ٣٢، ٣٣.

وبعد، فإنّ الله تعالى يقول في سورة النّحل، وهي سورة مكّيّة: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ * إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

قال الفخر الرّازيّ في تفسير هذه الآيات (ج ٤ ص ١٨٥ ـ ١٨٦ الطّبعة الأُولى ببولاق): «اعلم أنّ المراد من هذه الآية حكاية شبهة أُخرى من شبهات منكري نبوّة محمّد ﷺ وذلك أنّهم كانوا يقولون: إنّ محمّدًا إنّما يذكر هذه القصص وهذه الكلمات لأنّه يستفيدها من إنسان آخر ويتعلّمها منه ـ ثمّ ذكر اختلاف الرّوايات في اسم هذا البشر، وقال: وبالجملة فلا فائدة في تعديد هذه الأسماء، والحاصل أنّ القوم اتّهموه بتعلّم هذه الكلمات من غيره، ثمّ إنّه يظهرها من نفسه ويزعم أنّه إنّما عرفها بالوحي وهو كاذب فيه، ثمّ إنّه تعالى أجاب عنه بأن قال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

ثمّ قال في تقرير أوجه الرّدّ عليهم وتكذيبهم: «الأوّل: أنّهم لا يؤمنون بآيات الله وهم كافرون، ومتى كان الأمر كذلك كانوا أعداءً للرّسول ﷺ وكلام العدوّ ضرب من الهذيان، ولا شهادة لمتّهم. الثّاني: أنّ أمر التّعليم لا يتأتّى في جلسة واحدة، ولا يتمّ في الخفية، بل التّعلّم إنّما يتمّ إذا اختلف المتعلّم إلى المعلّم أزمنة متطاولة ومددًا متباعدة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر فيما بين الخلق أنّ محمّدًا ﷺ يتعلّم العلوم من فلان وفلان. الثّالث: أنّ العلوم الموجودة في القرآن كثيرة، وتعلّمها لا يتأتّى إلّا إذا كان المعلّم في غاية الفضل والتّحقيق، فلو

حصل فيهم إنسان بلغ في التّعليم والتّحقيق إلى هذا الحدّ لكان مشارًا إليه بالأصابع في التّحقيق والتّدقيق في الدّنيا!! فكيف يمكن تحصيل هذه العلوم العالية والمباحث النّفيسة من عند فلان وفلان؟! واعلم أنّ الطّعن في نبوّة رسول الله ﷺ بأمثال هذه الكلمات الرّكيكة يدلّ على أنّ الحجّة لرسول الله ﷺ كانت ظاهرة باهرة، فإنّ الخصوم كانوا عاجزين عن الطّعن فيها، ولأجل غاية عجزهم عدلوا إلى هذا الكلمات الرّكيكة».

إنّ محمّدًا ﷺ ـ وقد ثبت لك أنّه لم يتعلّم شيئًا من كتّاب الأديان السّابقة، ولم يدرس شيئًا من العلوم والمعارف ـ يخبرنا عن الله سبحانه أنّه يقول في شأن النّصارى وكتبهم: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ المائدة: ١٤. أيمكنك أن تتصوّر أنّ هذا «الأمّيّ» يحكم الحكم القاطع الصّريح البيّن بأنّ النّصارى نسوا الكثير ممّا ذكّرهم به عيسى ﷺ من نفسه ومن عِلمه بدون وحي من الله؟!

إنّ الّذي يأتي بهذا القرآن وبما فيه من تشريع تقطّعت دونه أعناق الأمم وبما فيه من توحيد وتمجيد لله، وبما فيه من القصص والأخبار الصّادقة، وبما فيه من المواعظ والحكم، وبما فيه من مكارم الأخلاق، هذا القرآن الّذي أعجزَ الإنسَ والجنّ أن يأتوا بسورة من مثله، وهو الهدى ودينُ الحقّ. أقول: إنّ الّذي يأتي بكلّ هذا في كتاب واحد لن يعقل أن يكون تعلّمه من كتب يحكم هو عليها بأنّها محرّفة مبدّلة، أو كلمات يسمعها عَرَضًا على ألسنة بعض أهل الكتاب في جزيرة العرب، أو نقلًا عن بعض الشّعراء الّذين يتّبعهم الغاوون، وهم في كلّ واد يهيمون، وهم يقولون مالا يفعلون.

ومن المضحك، بل ممّا يؤسف له أنّ كاتب المقال لم يصن قلمه في مثل هذا البحث الّذي يزعمه بحثًا علميًّا عن ذكر الحانات. وكان الأجدر به أنّ يَفقه أنّ مايتحدّث به السّكارى في الحانات، وخاصّةً الشّعراء منهم، لا يصلح أن يكون أساسًا لدين عظيم يهدي إلى الله، ويعلّم النّاس الشّرائع والمكارم، ويدعو إلى إعلاء كلمة الله، وإلى نشر الفضيلة وحرب الرّذيلة، وإلى النّهي عن الخمر والميسر وغيرهما من المنكرات، ويصفها بأنّها رجس من عمل الشّيطان.

وقد كان الأولى به، وهو يشرح مادّة «إنجيل» أن يذكر تاريخ هذه الكتب الّتي بأيديهم أوّلًا، ثمّ يدّعي بعد ذلك ما شاء من الدّعاوي، ولكنّه ـ فيما نظنّ ـ أحجم عن ذلك لئلّا يكون نقضًا لكلّ ما يدّعيه.

وقد ذكر أُستاذنا الإمام العلّامة السّيّد محمّد رشيد رضا الكثير من تاريخها في مواضع متعدّدة من تفسيره، وكان رحمه‌الله من أعلم النّاس في هذا العصر بتاريخها وبدراستها، هو وأُستاذنا العلّامة الكبير الشّيخ عبدالوهّاب النّجّار أطال الله بقاءه. وهاك قطرة من غيث ممّا قاله السّيّد رشيد رحمه الله (ج ٦ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨) من التّفسير [المتقدّم في صفحة ٨٢ من هذا النّصّ]، ثمّ ذكر الأدلّة على ذلك تفصيلًا، ثمّ قال (ص ٣٠١ ـ ٣٠٢):

«فثبت بهذا البيان الوجيز صدق قول القرآن المجيد: ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾، وثبت به أنّه كلام الله

ووحيه، إذ ليس هذا ممّا يعرف بالرّأي حتّى يقال: إنّ النّبيّ ﷺ قد اهتدى إليه بعقله ونظره. كيف وقد خفي هذا عن أكثر علمائنا الأعلام عدّة قرون، لعدم اطّلاعهم على تاريخ القوم».

[ونقل قول رشيد رضا المتقدّم في ص ٥ إلى ٦ من هذا النّصّ ثمّ قال:]

وقال الأُستاذ العلّامة الشّيخ عبدالوهّاب النّجّار في كتاب «قصص الأنبياء» (ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦ (الطّبعة الثّانية): «أين يوجد اليوم إنجيل المسيح الّذي ذكره القرآن الكريم؟ إنّ الإنجيل الّذي أتى به المسيح وسلّمه إلى تلاميذه وأمرهم أن يُبشّروا به لا يوجد الآن، وإنّما توجد قصصٌ ألّفها التّلاميذ وغير التّلاميذ، لم تسلم من المسخ والتّحريف بالزّيادة والحذف».

وإن شئت معرفة تاريخ هذه الأسفار الأربعة الّتي تُسمّى الأناجيل ومقدار ما فيها من التّناقض والاختلاف، ومقدار الوثوق بها من الوجهة التّاريخيّة، ثمّ قيمتها العلميّة عند علماء الاسلام، فاقرأ الجزء الثّاني من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنّحل» للامام الحافظ الحجّة أبي محمّد ابن حزم المتوفّى سنة (٤٥٦) وكتاب «الجواب الصّحيح» لشيخ الإسلام ابن تيميّة المتوفّى سنة (٧٢٨) وكتاب «هداية الحيارى» للإمام المحقّق ابن قيّم الجوزيّة المتوفّى سنة (٧٥١) وكتاب «الأجوبة الفاخرة» للعلّامة الكبير شهاب الدّين القرافيّ المتوفّى سنة (٦٨٤) وكتاب «الفاروق بين المخلوق والخالق» لصاحب السّعادة الحاج عبدالرّحمان بك أفندي باجه جي زاده، وكتاب «دين الله في كتب أنبيائه» للعلّامة الدّكتور محمّد أفندي توفيق صدقي رحمه الله، وكتاب «قصص الأنبياء» لأُستاذنا الشّيخ عبدالوهّاب النّجّار، وما كتبه المرحوم الإمام السّيّد محمّد رشيد رضا في التّفسير والمنار، وأخيرًا كتاب «الإنجيل والصّليب» تأليف الأب عبد الأحد داود الآشوريّ العراقيّ، وقد ترجمه عن التّركيّة أحد الأفاضل من مسلمي العراق، وطُبع في القاهرة سنة (١٣٥١).

وإذا كانت عقيدة المسلمين من عصر النّبوّة إلى الآن أنّ هذه الكتب محرّفة مبدّلة، أو مصنوعة موضوعة، فكيف يتصوّر ذو عقل أنّهم يأخذون عنها دينهم؟! أو أن يدخل في أذهانهم وآرائهم بعض مايقرأونه أويسمعونه منها، وهم يرون رسولهم ﷺ قد جاءهم بالدّين الحقّ، وترك في أيديهم كتابًا جعله إمامًا لهم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأبان لهم في سنّته كلّ ما احتاجوا إليه في شؤون دينهم ودنياهم، وهم يسمعون حكم الله في الكتب الّتي عند أهل الكتاب أنّها محرّفة لا يوثق بها، ويسمعون قول النّبيّ ﷺ «لا تُصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا: آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إليكم». وهذا حديث صحيح رواه البخاريّ من حديث أبي هريرة (انظر فتح الباري ٨: ١٢٩، و ١٣: ٢٨٢ و ٤٣٠ طبعة بولاق)، ويقرأون حديث جابر بن عبدالله: «أنّ عمر أتى النّبيّ ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه عليه فغضب، وقال: لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة، لاتسألوهم عن شيء فيخبروكم بحقّ فتكذّبوا به أو بباطل فتصدّقوا به، والّذي نفسي بيده لو أنّ موسى كان حيًّا ما وسعه إلّا أن يتّبعني». رواه الإمام أحمد و ابن أبي شيبة والبزّار، وإسناده

صحيح (انظر الفتح ١٣: ٢٨١). وهذا المعنى متواتر عند المسلمين معلوم من الدّين بالضّرورة.

وكان المسلمون في تشريعهم وفقههم مستقلّين تمام الاستقلال بكتابهم وسُنّة نبيّهم، لم يتأثّروا في شيء من ذلك بكتب النّصارى ولابقوانين الرّومان، ولا بغيرها من آراء مَن سبقهم، يعرف ذلك مَن توسّع في دراسة الشّريعة الإسلاميّة وأُصولها من الكتاب والسُّنّة، وقد يخفى على من قصر دراسته ومعرفته على كتب الفروع الفقهيّة فيخدعه مايرى فيها من شبه ببعض القواعد القانونيّة عند غير المسلمين.

وبعد هذا البيان الموجز لا أراني في حاجة إلى مناقشة الكاتب تفصيلًا في المواضع الّتي زعم أنّ القرآن اتّفق مع الأناجيل فيها أو خالفها، وأنّ للعهد الجديد أثرًا في الحديث، أو في كتب الصّوفيّة أو غيرها، وقد دمّرنا الأساس الّذي بنيت عليه هذه الدّعاوي الباطلة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ المائدة: ١٥ و ١٦.

(دائرة المعارف ٣: ١٠ ـ ٣٣)

الطّباطبائيّ:

١ ـ قصّة التّوراة الحاضرة :

بنو إسرائيل هم الأسباط من آل يعقوب، كانوا يعيشون أوّلًا عيشة القبائل البدويّين ثمّ أشخصهم الفراعنة إلى مصر، وكانوا يُعامَل معهم معاملة الأُسراء المملوكين حتّى نجّاهم الله بموسى من فرعون وعمله.

وكانوا في زمن موسى يسيرون مسير الحياة بالإمام وهو موسى، وبعده يوشع عليه السلام، ثمّ كانوا برهة من الزّمان يدبّر أمرهم القضاة مثل إيهود وجدعون وغيرهما. وبعد ذلك يشرع فيهم عصر المَلِك، وأوّل الملوك فيهم شاؤل، وهو الّذي يسمّيه القرآن الشّريف بطالوت، ثمّ داود ثمّ سليمان.

ثمّ انقسمت المملكة وانشعبت القدرة، ومع ذلك ملَك فيهم ملوك كثيرون كرحبعام وإبيام ويربعام ويهوشافاط ويهورام وغيرهم، بضعة وثلاثون مَلِكًا.

ولم تزل تضعف القدرة بعد الانقسام حتّى تغلّبت عليهم ملوك بابل، وتصرّفوا في أُورشليم وهو بيت المقدس، وذلك في حدود سنة ستّمائة قبل المسيح، ومَلِكُ بابل يومئذ بخت نصر (بنوكد نصر) ثمّ تمرّدت اليهود عن طاعته، فأرسل إليهم عساكره فحاصروهم ثمّ فتحوا البلدة، ونهبوا خزائن المَلِك، وخزائن الهيكل (المسجد الأقصى) وجمعوا من أغنيائهم وأقويائهم وصنّاعهم مايقرب من عشرة آلاف نفس وساروا بهم إلى بابل، وما أبقوا في المحلّ إلّا الضّعفاء والصّعاليك، ونصب بخت نصر «صدقيا» ـ وهو آخر ملوك بني إسرائيل ـ ملكًا عليهم، وعليه الطّاعة لبخت نصر.

وكان الأمر على ذلك قريبًا من عشر سنين حتّى وجد «صدقيا» بعض القوّة والشّدّة، واتّصل بعض الاتّصال بواحد من فراعنة مصر، فاستكبر وتمرّد عن طاعة بخت نصر. فأغضب ذلك بخت نصر غضبًا شديدًا

فساق إليهم الجيوش وحاصر بلادهم، فتحصّنوا عنه بالحصون، وتمادى بهم التحصّن قريبًا من سنة ونصف، حتّى ظهر فيهم القحط والوباء.

وأصرّ بخت نصر على المحاصرة حتّى فتح الحصون، وذلك في سنة خمسمائة وستّ وثمانين قبل المسيح، وقتل نفوسهم، وخرّب ديارهم وخرّبوا بيت الله، وأفنوا كلّ آية وعلامة دينيّة، وبدّلوا هيكلهم تلًّا من تراب، وفقدت عند ذلك التّوراة والتّابوت الّذي كانت تجعل فيه.

وبقي الأمر على هذا الحال خمسين سنة تقريبًا وهم قاطنون ببابل، وليس من كتابهم عين ولا أثر، ولا من مسجدهم وديارهم إلّا تلال ورباع.

ثمّ لمّا جلس كورش من ملوك فارس على سرير الملك، وكان من أمره مع البابليّين ماكان، وفتح بابل ودخله؛ أطلق أُسراء بابل من بني إسرائيل. وكان «عزرا» المعروف من المقرّبين عنده فأمّره عليهم، وأجاز له أن يكتب لهم كتابهم التّوراة، ويبني لهم الهيكل، ويُعيدهم إلى سيرتهم الأُولى. وكان رجوع عزرا بهم إلى بيت المقدّس سنة أربعمائة وسبعة وخمسين قبل المسيح، وبعد ذلك جمع عزرا كتب العهد العتيق و صحّحها، وهي التّوراة الدّائرة اليوم.[١]

وأنت ترى بعد التّدبّر في القصّة أنّ سند التّوراة الدّائرة اليوم مقطوعة غير متّصلة بموسى عليه السلام إلّا بواحد وهو «عزرا» لا نعرفه أوّلًا، ولا نعرف كيفيّة اطّلاعه وتمعّقه ثانيًا، ولا نعرف مقدار أمانته ثالثًا، ولا نعرف من أين أخذ ما جمعه من أسفار التّوراة رابعًا، ولا ندري بالاستناد إلى أيّ مستند صحّح الأغلاط الواقعة أو الدّائرة خامسًا.

وقد أعقبت هذه الحادثة المشؤومة أثرًا مشؤومًا آخر وهو إنكار ـ عدّة من باحثي المؤرّخين من الغربيّين ـ وجود موسى وما يتبعه، وقولهم: إنّه شخص خياليّ كما قيل نظيره في المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، لكن ذلك لا يسع لمسلم، فإنّ القرآن الشّريف يصرّح بوجوده عليه السلام وينصّ عليه.

٢ ـ قصّة المسيح والإنجيل:

اليهود مهتمّون بتاريخ قوميّتهم، وضبط الحوادث الظّاهرة في الأعصار الّتي مرّت بهم، ومع ذلك فإنّك لو تتبّعت كتبهم ومسفوراتهم لم تعثر فيها على ذكر المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام: لا على كيفيّة ولادته، ولا على ظهوره ودعوته، ولا على سيرته والآيات الّتي أظهرها الله على يديه، ولا على خاتمة حياته من موت أوقتل أو صلب أو غير ذلك، فما هو السّبب في ذلك؟ وما هو الّذي أوجب خفاء أمره عليهم أو إخفاءهم أمره؟

والقرآن يذكر عنهم أنّهم قذفوا مريم ورموها بالبهتان في ولادة عيسى، وأنّهم ادّعوا قتل عيسى، قال تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا * وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ النّساء ١٥٦، ١٥٧.

---

(١) مأخوذة من قاموس الكتاب المقدّس تأليف مستر هاكس الأمريكائيّ الهمدانيّ، ومآخذ أُخرى من التّواريخ.

فهل كانت دعواهم تلك مستندة إلى حديث دائر بينهم، كانوا يذكرونه بين قصصهم القوميّة، من غير أن يكون مودعًا في كتاب؟ وعند كلّ أُمّة أحاديث دائرة من واقعيّات وأساطير لا اعتبار بها، ما لم تنته إلى مآخذ صحيحة قويّة.

أو أنّهم سمعوا من النّصارى الذّكر المكرّر من المسيح، وولادته وظهوره ودعوته، فأخذوا ذلك من أفواههم وباهتوا مريم، وادّعوا قتل المسيح؟ لا طريق إلى استبانة شيء من ذلك، غير أنّ القرآن ـ كما يظهر بالتّدبّر في الآية السّابقة ـ لا ينسب إليهم صريحًا إلّا دعوى القتل دون الصّلب، ويذكر أنّهم على ريب من الأمر، وأنّ هناك اختلافًا.

وأمّا حقيقة ما عند النّصارى من قصّة المسيح وأمر الإنجيل والبشارة، فهي أنّ قصّته عليه السلام وما يتعلّق بها تنتهي عندهم إلى الكتب المقدّسة عندهم، وهي الأناجيل الأربعة الّتي هي أناجيل: متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا، وكتاب أعمال الرّسل للوقا، وعدّة رسائل لبولس وبطرس ويعقوب ويوحنّا ويهوذا، واعتبار الجميع ينتهي إلى اعتبار الأناجيل، فلنشتغل بها:

أمّا إنجيل متّى؛ فهو أقدم الأناجيل في تصنيفه وانتشاره، ذكر بعضهم أنّه صُنّف سنة (٣٨) ميلاديّة؛ وذكر آخرون أنّه كُتب ما بين سنة (٥٠) إلى سنة (٦٠)[١] فهو مؤلّف بعد المسيح. والمحقّقون من قدمائهم ومتأخّريهم على أنّه كان أصله مكتوبًا بالعبرانيّة، ثمّ ترجم إلى اليونانيّة وغيرها. أمّا النّسخة الأصليّة العبرانيّة فمفقودة، وأمّا التّرجمة فلا يُدرى حالها، ولا يُعرف مترجمها.[٢]

وأمّا إنجيل مرقس؛ فرقس هذا كان تلميذًا لبطرس، ولم يكن من الحواريّين، وربّما ذكروا أنّه إنّما كتب إنجيله بإشارة بطرس وأمره، وكان لا يرى إلهيّة المسيح[٣]، ولذلك ذكر بعضهم أنّه إنّما كتب إنجيله للعشائر وأهل القرى، فعرّف المسيح تعريف رسول إلهيّ مبلّغ لشرائع الله[٤]، وكيف كان فقد كتب إنجيله سنة (٦١) ميلاديّة.

وأمّا إنجيل لوقا؛ فلوقا هذا لم يكن حواريًّا ولا رأى المسيح، وإنّما تلقّن النّصرانيّة من بولس. وبولس كان يهوديًّا متعصّبًا على النّصرانيّة، يؤذي المؤمنين بالمسيح ويقلب الأُمور عليهم، ثمّ اتّفق مفاجأةً أن ادّعى أنّه صُرع وفي حال الصّرع لمسه المسيح ولامه وزجره عن الإساءة إلى مُتّبعيه، وأنّه آمن بالمسيح، وأرسله المسيح ليبشّر بإنجيله.

وبولس هذا هو الّذي شيّد أركان النّصرانيّة الحاضرة على ما هي عليها[٥]. فبنى التّعليم على أنّ

---

(١) قاموس الكتاب المقدّس للمستر هاكس مادّة ـ متّى.

(٢) كتاب ميزان الحقّ، واعترف به على تردّد في قاموس الكتاب المقدّس.

(٣) نقل ذلك عبد الوهّاب النّجّار في «قصص الأنبياء» عن كتاب «مروج الأخبار في تراجم الأخيار» لبطرس قرماج.

(٤) ذكره في «قاموس الكتاب المقدّس»، يقول فيه: إنّ نصّ تواتر السّلف على أنّ مرقس كتب إنجيله برومية، وانتشر بعد وفاة بطرس وبولس، لكنّه ليس له كثير اعتبار، لأنّ ظاهر إنجيله أنّه كتبه لأهل القبائل والقرويّين لا لأهل البلاد وخاصّة الرّوميّة، فتدبّر في كلامه!

(٥) راجع مادّة بولس من قاموس الكتاب المقدّس.

الإيمان بالمسيح كافٍ في النّجاة من دون عمل، وأباح لهم أكل الميتة ولحم الخنزير، ونهى عن الختان، وكثير ممّا في التّوراة[١]، مع أنّ الإنجيل لم يأت إلّا مُصدّقًا لما بين يديه من التّوراة، ولم يُحلّل إلّا أشياء معدودة، وبالجملة إنّما جاء عيسى ليقوّم شريعة التّوراة ويردّ إليها المنحرفين والفاسقين، لا ليُبطل العمل ويقصر السّعادة على الإيمان الخالي.

وقد كتب لوقا إنجيله بعد إنجيل مرقس، وذلك بعد موت بطرس وبولس، وقد صرّح جمع بأنّ إنجيله ليس كتابًا إلهاميًّا كسائر الأناجيل[٢]، كما يدلّ عليه ما وقع في مبتدإ إنجيله.

وأمّا إنجيل يوحنّا فقد ذكر كثير من النّصارى أنّ يوحنّا هذا هو يوحنّا بن زبدي الصّيّاد أحد التّلاميذ الإثني عشر (الحواريّين) الّذي كان يُحبّه المسيح حُبًّا شديدًا[٣].

وذكروا أنّ «شيرينطوس» و «أبيسون» وجماعتهما لمّا كانوا يرون أنّ المسيح ليس إلّا إنسانًا مخلوقًا لا يسبق وجوده وجود أُمّه، اجتمعت أساقفة آسيا وغيرهم في سنة (٩٦) ميلاديّة عند يوحنّا والتمسوا منه أن يكتب ما لم يكتبه الآخرون في أناجيلهم ويبيّن بنوع خصوصيّ لاهوت المسيح، فلم يسعه أن ينكر إجابة طلبهم[٤]، وقد اختلفت كلماتهم في السّنة الّتي ألّف فيها هذا الإنجيل فمن قائل أنّها سنة (٦٥) وقائل أنّها سنة (٩٦) وقائل أنّها سنة (٩٨).

وقال جمع منهم: إنّه ليس تأليف يوحنّا التّلميذ؛ فبعضهم على أنّه تأليف طالب من طَلَبَة المدرسة الإسكندريّة[٥]، وبعضهم على أنّ هذا الإنجيل كلّه وكذا رسائل يوحنّا ليست من تصنيفه بل إنّما صنّفه بعضهم في ابتداء القرن الثّاني، ونسبه إلى يوحنّا ليعتبره النّاس[٦]، وبعضهم على أنّ إنجيل يوحنّا كان في الأصل عشرين بابًا فألحقت كنيسة «أفاس» الباب الحادي والعشرين بعد موت يوحنّا[٧]. فهذه حال هذه الأناجيل الأربعة.

---

(١) راجع كتاب أعمال الرّسل ورسائل بولس.

(٢) قال في أوّل إنجيل لوقا: «لأجل أنّ كثيرين راموا كتب قصص الأُمور الّتي نحن بها عارفون، كما عهد إلينا أولئك الأوّلون الّذين كانوا من قبل معاينين، وكانوا خُدّامًا للكلمة، رأيت أنا أيضًا إذ كنت تابعًا لكلّ شيء بتحقيق أن أكتب إليك أيّها العزيز ثاوفيلا»، ودلالته على كون الكتاب نظريًّا غير إلهاميّ ظاهرة، وقد نقل ذلك أيضًا عن مستر كدل في «رسالة الإلهام»، وصرّح جيروم أنّ بعض القدماء كانوا يشكّون في البابين الأوّلين من إنجيل لوقا، وأنّهما ما كانا في نسخة فرقة مارسيوني، وجزم إكهارن في كتابه ص ٩٥ أنّ من ف ٤٣ الى ٤٧ من الباب ٢٢ من إنجيل لوقا الحاقيّة، وذكر إكهارن أيضًا في ص ٦١ من كتابه: قد اختلط الكذب الرّوائي ببيان المعجزات الّتي نقلها لوقا، والكاتب ضمّه على طريق المبالغة الشّاعريّة لكن تمييز الصّدق عن الكذب في هذا الزّمان عسير، وقول كلي مي شيس «أنّ متّى ومرقس يتخالفان في التّحرير، وإذا اتّفقا ترجّح قولهما على قول لوقا». نقل عن «قصص الأنبياء» للنّجّار ـ ص ٤٧٧ .

(٣) راجع قاموس الكتاب المقدّس مادّة يوحنّا.

(٤) نقله في قصص الأنبياء عن جرجس زوين الفتوحيّ اللّبنانيّ في كتابه.

(٥) نقل ذلك من كتاب «كاتلك هرالد» في المجلّد السّابع المطبوع سنة ١٨٤٤ ص ٢٠٥، نقله عن استادلن (عن القصص)، وأشار إليه في القاموس في مادّة يوحنّا.

(٦) قال ذلك «برطشنيدر» على ما نقل عن كتاب الفاروق المجلّد الأوّل (عن القصص).

(٧) المصدر السّابق .

وإذا أخذنا بالقدر المتيقّن من هذه الطّرق انتهت إلى سبعة رجال هم: متّى، مرقس، لوقا، يوحنّا، بطرس، بولس، يهوذا، ينتهي ركونهم كلّه إلى هذه الأناجيل الأربعة، وينتهي الأربعة إلى واحد هو أقدمها وأسبقها وهو إنجيل متّى، وقد مرّ أنّه ترجمة مفقود الأصل لا يدرى من الّذي ترجمه؟ وكيف كان أصله، وعلى ماذا كان يبني تعليمه، أبرسالة المسيح أم بألوهيّته.

وهذا الإنجيل الموجود يترجم أنّه ظهر في بني إسرائيل رجل يُدعَى عيسى بن يوسف النّجّار وأقام الدّعوة إلى الله، وكان يدّعي أنّه ابن الله مولود من غير أب بشريّ، وأنّ أباه أرسله ليفدي به النّاس عن ذنوبهم بالصّلب والقتل، وأنّه أحيا الميّت، وأبرأ الأكمه والأبرص، وشفى المجانين بإخراج الجنّ من أبدانهم، وأنّه كان له إثنا عشر تلميذًا: أحدهم متّى صاحب الإنجيل بارك لهم وأرسلهم للدّعوة وتبليغ الدّين المسيحيّ «إلخ».

فهذا ملخّص ما تنتهي إليه الدّعوة المسيحيّة على انبساطها على شرق الأرض وغربها، وهو لا يزيد على خبر واحد مجهول الاسم والرّسم، مبهم العين والوصف.

وهذا الوهن العجيب في مبدإ القصّة هو الّذي أوجب لبعض أحرار الباحثين من أوربّا أن ادّعى أنّ المسيح عيسى بن مريم شخص خياليّ، صوّره بعض النّزعات الدّينيّة على حكومات الوقت أولها، وتأيّد ذلك بموضوع خرافيّ آخر يشبهه كلّ الشّبه في جميع شؤون القصّة، وهو موضوع «كرشنا» الّذي تدّعي وثنيّة الهند القديمة أنّه ابن الله نزل عن لاهوته، وفدى النّاس بنفسه صَلْبًا، ليخلّصهم من الأوزار والخطايا، كما يُدعَى في عيسى المسيح حذو النّعل بالنّعل، كما سيجيء ذكره.

وأوجب لآخرين من منتقدي الباحثين أن يذهبوا إلى أنّ هناك شخصين مسمَّيَين بالمسيح: المسيح غير المصلوب، والمسيح المصلوب، وبينهما من الزّمان ما يزيد على خمسة قرون.

وأنّ التّاريخ الميلاديّ الّذي سنَتُنا هذه سَنَة ألف وتسعمائة وستّ وخمسين منه لا ينطبق على واحد منهما، بل المسيح الأوّل غير المصلوب يتقدّم عليه بما يزيد على مائتين وخمسين سنة، وقد عاش نحوًا من ستّين سنة، والمسيح الثّاني المصلوب يتأخّر عنه بما يزيد على مائتين وتسعين سنة، وقد عاش نحوًا من ثلاث وثلاثين سنة[١].

على أنّ عدم انطباق التّاريخ الميلاديّ على ميلاد المسيح في الجملة ممّا لم يسع للنّصارى إنكاره[٢]، وهو سكتة تاريخيّة.

على أنّ هاهنا أُمورًا مريبة مُوهِمة أُخرى، فقد ذكروا أنّه كتب في القرنين الأوّلين من الميلاد أناجيل كثيرة أُخرى، ربّما أنهوها إلى نيّف ومائة من الأناجيل، والأناجيل الأربعة منها، ثمّ حرّمت الكنيسة جميع تلك الأناجيل إلّا الأناجيل الأربعة الّتي عُرفت قانونيّة، لموافقة متونها تعليم الكنيسة[٣].

---

(١) وقد فصّل القول في ذلك الزّعيم الفاضل «بهروز» في كتاب ألفه جديدًا في البشارات النّبويّة، وأرجو أن أوفّق لإيداع شذرة منه في تفسير آخر سورة النّساء من هذا الكتاب، والقدر المتيقّن الّذي يهمّنا منه اختلال التّاريخ المسيحيّ.

(٢) راجع مادّة مسيح من قاموس الكتاب المقدّس.

(٣) ولقد لام «شيلسوس» الفيلسوف في القرن الثّاني النّصارى في كتابه «الخطاب الحقيقيّ» على تلاعبهم

ومن جملة الأناجيل المتروكة إنجيل برنابا الّذي ظهرت نسخة منها منذ سنين، فترجمت إلى العربيّة والفارسيّة، وهو يوافق في عامّة قصصه ما قصّه القرآن في المسيح عيسى بن مريم[1].

ومن العجيب أنّ الموادّ التّاريخيّة المأثور عن غير اليهود أيضًا ساكتة عن تفاصيل ماينسبه الإنجيل إلى الدّعوة المسيحيّة، من حديث البنوّة والفداء وغيرهما.

ذكر المؤرّخ الإمريكيّ الشّهير «هندريك ويلم وان لون» في تأليفه «في تاريخ البشر» كتابًا كتبه الطّبيب «إسكو لابيوس كولتلوس» الرّوميّ سنة (٦٢) ميلاديّة إلى ابن أخيه «جلاديوس أنسا» وكان جنديًّا في عسكر الرّوم بفلسطين، يذكر فيه أنّه عاد مريضًا بروميّة يسمّى بولس، فأعجبه كلامه وقد كان بولس كلّمه بالدّعوة المسيحيّة، وذكر له طرفًا من أخبار المسيح ودعوته.

ثمّ يذكر أنّه ترك بولس ولم يره حتّى سمع بعد حين أنّه قُتل في طريق «أوستي» ثمّ يسأل ابن أخيه أن يبحث عن أخبار هذا النّبيّ الإسرائيليّ الّذي كان يذكره بولس، وعن أخبار بولس نفسه، ويكتب إليه ما بلغه من ذلك.

فكتب إليه «جلاديوس أنسا» بعد ستّة أسابيع من معسكر الرّوم بأورشليم:

«أنّي سألت عدّة من شيوخ البلد ومعمّريهم عن عيسى المسيح فوجدتهم لايحسنون بجاوبتي فيما أسألهم، هذا والسّنة سنة (٦٢) ميلاديّة، وهم شيوخ!

حتّى لقيت بيّاع زيتون فسألته هل يعرفه؟ فأنعم لي في الجواب ثمّ دلّني على رجل اسمه يوسف، وذكر أنّه كان من أتباعه ومحبّيه، وأنّه خبير بقصصه بصير بأخباره، يستطيع أن يجيبك فيما تسأله عنه.

فلقيت يوسف اليوم بعد ما تفحّصت أيّامًا فوجدته شيخًا هرمًا، وقد كان قديمًا يصطاد السّمك في بعض البحيرات من هذه النّاحية.

كان الرّجل على كِبَرِ سنّه صحيح المشاعر جيّد الحافظة، وقصّ لي جميع الأخبار والقضايا الحادثة في ذلك الأوان، أوان الاغتشاش والفتنة.

ذكر أنّ فونتيوس فيلاطوس كان حاكمًا على سامرا ويهوديّة في عهد القيصر «تي بريوس». فاتّفق أن وقع أيّام حكومته فتنة في أورشليم، فسافر فونتيوس فيلاطوس إليه لإخماد ما فيه من نار الفتنة، وكانت الفتنة هي ما شاع يومئذ أنّ ابن نجّار من أهل النّاصرة يدعو

---

٣٨٤ م، أمر البابا داماسيوس أن تحرّر ترجمة لاتينيّة جديدة من العهدين القديم والحديث تعتبر قانونيّة في الكنائس، وكان تيودوسيس الملك قد ضجر من المخاصمات الجدليّة بين الأساقفة. وتمّت تلك التّرجمة الّتي تُسمّى (فولكاتا) وكان ذلك خاصًّا بالأناجيل الأربعة: متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. وقد قال مرتّب تلك الأناجيل: «بعد أن قابلنا عددًا من النّسخ اليونانيّة القديمة رتّبناها ـ بمعنى أنّنا نقّحنا ـ ما كان فيها مغايرًا للمعنى، وأبقينا الباقي على ما كان عليه». ثمّ إنّ هذه التّرجمة قد ثبّتها المجمع «التّريدنتيني» سنة ١٥٤٦، أي بعدها بأحد عشر قرنًا، ثمّ خطّأها سيستوس الخامس سنة ١٥٩٠، وأمر بطبع نسخ جديدة، ثمّ خطّأ كليمنضوس الثّامن هذه النّسخة الثّانية أيضًا، وأمر بطبعة جديدة منقّحة هي الدّارجة اليوم عند الكاثوليكيّين (تفسير الجواهر ـ الجزء الثّاني ـ ص ١٢١ الطّبعة الثّانية).

(١) وقد وجد هذا الإنجيل بالخطّ الإيطاليّ منذ سنين، وترجمه إلى العربيّة الدّكتور خليل سعادة بمصر، وترجمه إلى الفارسيّة الحبر الفاضل «سردار الكابليّ» بإيران.

النّاس ويستنهضهم على الحكومة.

فلمّا تحقّقوا أمره تبيّن أنّ ابن النّجّار المتّهم شابّ عاقل متين لم يرتكب ما يوجب عليه سياسة، غير أنّ رؤساء المذهب من اليهود كانوا يخالفونه ويباغضونه بأشدّ ما يكون، وقد قالوا لفيلاطوس: إنّ هذا الشّابّ النّاصريّ يقول: لو أنّ يونانيًّا أو روميًّا أو فلسطينيًّا عامل النّاس وعاشرهم بالعدالة والشّفقة كان عند الله كمن صرف عمره في مطالعة كتاب الله وتلاوة آياته.

وكأنّ هذه التّعرّضات والاقتراحات لم تؤثّر في فيلاطوس أثرها، لكنّه لمّا سمع ازدحام النّاس قبال المعبد ـ وهم يريدون أن يقبضوا على عيسى وأصحابه ويقطّعوهم إربًا إربًا ـ رأى أنّ الأصلح أن يقبض هو على هذا الشّابّ النّجّار ويسجنه حتّى لا يُقتل بأيدي النّاس في غوغائهم.

وكان فيلاطوس لم يتّضح له سبب ما ينقمه النّاس من عيسى كلّ الاتّضاح، وكلّما كلّم النّاس في أمره وسألهم واستوضحهم، علت أصواتهم وتنادوا: «هو كافر» «هو مُلحِد» «هو خائن» فلم ينته الأمر إلى طائل.

حتّى استقرّ رأي فيلاطوس أن يكلّم عيسى بنفسه، فأشخصه وكلّمه وسأله عمّا يقصده بما يبلغه من الدّين، فأجابه عيسى أنّه لا يهتمّ بأمر الحكومة والسّياسة ولا له في ذلك غرض، وأنّه يهتمّ بالحياة الرّوحانيّة أكثر ممّا يهتمّ بأمر الحياة الجسمانيّة، وأنّه يعتقد أنّ الإنسان يجب أن يحسن إلى النّاس ويعبد الله الفرد الواحد، وحده الّذي هو في حكم الأب لجميع أرباب الحياة من المخلوقات.

وكان فيلاطوس ذا خبرة في مذاهب الرّواقيّين وسائر فلاسفة يونان، فكأنّه لم ير في ما كلّمه به عيسى موضع غمضة، ولا محلّ مؤاخذة، ولذلك عزم ثانيًا أن يخلّص هذا النّبيّ السّليم المتين من شرّ اليهود، وسوّف في حكم قتله وإنجازه.

لكنّ اليهود لم يرضوا بذلك، ولم يتركوه على حاله بل أشاعوا عليه أنّه فُتن بأكاذيب عيسى وأقاويله، وأنّ فيلاطوس يريد الخيانة على قيصر، وأخذوا يستشهدون عليه ويسجّلون الطّوامير على ذلك، يريدون به عزله من الحكومة، وقد كان برز قبل ذلك فتن وانقلابات في فلسطين. والقوى المؤنة القيصريّة قليلة العُدّة لا تقوى على إسكات النّاس فيها كلّ القوّة.

وكان على الحكّام وسائر المأمورين من ناحية قيصر أن لا يعاملوا النّاس بما يجلب شكواهم وعدم رضايتهم، فلهذه الأسباب لم ير فيلاطوس بُدًّا من أن يفدي هذا الشّابّ المسجون للأمن العامّ، ويجيب النّاس فيما سألوه من قتله.

وأمّا عيسى فإنّه لم يجزع من الموت بل استقبله على شهامة من نفسه، وقد عفا قبل موته عمّن تسبّب إلى قتله من اليهود، ثمّ قضى به على الصّليب والنّاس يسخرون منه ويشتمونه ويسبّونه.

قال «جلاديوس أنسا»: هذا ما قصّ لي يوسف من قصّة عيسى، ودموعه تجري على خدّيه، وحين ودّعني للمفارقة قدّمت إليه شيئًا من المسكوك الذّهبيّ، لكنّه أبى أن يأخذه، وقال لي: يوجد هاهنا من هو أفقر منّي، فأعطه إيّاه.

وسألته عن بولس رفيقك المعهود، فما كان يعرفه

معرفة تامّة، والقدر الّذي تبيّن من أمره أنّه كان رجلًا خيّامًا، ثمّ ترك شغله واشتغل بالتّبليغ لهذا المذهب الجديد، مذهب الرّبّ الرّؤوف الرّحيم الإله الّذي بينه وبين «يهوه» إله يهود الّذي لا نزال نسمعه من علماء اليهود من الفرق، ما هو أبعد ممّا بين السّماء والأرض.

والظّاهر أنّ بولس سافر أوّلًا إلى آسيا الصّغرى ثمّ إلى يونان، وأنّه كان يقول للعبيد والأرقّاء إنّهم جميعًا أبناء لأب يحبّهم ويرأف بهم، وأنّ السّعادة ليست تخصّ بعض النّاس دون بعض بل تعمّ جميع النّاس من فقير وغنيّ بشرط أن يعاشروا على المؤاخاة، ويعيشوا على الطّهارة والصّداقة، انتهى ملخّصًا.

هذه عامّة فقرات هذا الكتاب ممّا يرتبط بما نحن فيه من البحث.

وبالتّأمّل في جمل مضامين هذا الكتاب يتحصّل للمتأمّل أنّ ظهور الدّعوة المسيحيّة ـ كيف كان ـ في بني إسرائيل بُعيد عيسى عليه السلام، وأنّه لم يكن إلّا ظهور دعوة نبويّة بالرّسالة من عندالله، لا ظهور دعوة إلهيّة بظهور اللّاهوت ونزولها إليهم وتخليصهم بالفداء.

ثمّ إنّ عدّة من تلامذة عيسى أو المنتسبين إليه ـ كبولس وتلامذة تلامذتهم ـ سافروا بعد وقعة الصّلب إلى مختلف أقطار الأرض من الهند وإفريقيّة وروميّة وغيرها، وبسطوا الدّعوة المسيحيّة، لكنّهم لم يلبثوا دون أن اختلفوا في مسائل أصليّة من التّعليم: كلاهوت المسيح، وكفاية الإيمان بالمسيح عن العمل بشريعة موسى، وكون دين الإنجيل دينًا أصيلًا ناسخًا لدين موسى، أو كونه تابعًا لشريعة التّوراة مكمّلًا إيّاها[1]، فافترقوا عند ذلك فرقًا.

والّذي يجب الإمعان فيه: أنّ الأُمم الّتي بسطت الدّعوة المسيحيّة، وظهرت فيها أوّل ظهورها كالرّوم والهند وغيرهما كانوا قبلها متحلّين بالوثنيّة الصّابئة أو البرهميّة أو البوذائيّة، وفيها أُصول من مذاق التّصوّف من جهة، والفلسفة البرهمنيّة من جهة، وفيها جميعًا شطر وافر من ظهور اللّاهوت في مظهر النّاسوت؛ على أنّ القول بتثليث الوحدة ونزول اللّاهوت في لباس النّاسوت وتحمّلها الصّلب[2] والعذاب فداءً، وكان دائرًا بين القُدماء من وثنيّة الهند والصّين ومصر وكلدان والآشور والفُرس، وكذا قدماء وثنيّة الغرب كالرّومان والإسكندناويّين وغيرهم، على ما يوجد في الكتب المؤلّفة في الأديان والمذاهب القديمة.

---

(١) يشير إليه كتاب أعمال الرّسل ورسائل بولس، وقد اعترضت به النّصارى.

(٢) القتل بالصّلب على الصّليب من القواعد القديمة جدًّا، فقد كانوا يقتلون من اشتدّ جرمه وفظع ذنبه بالصّلب الّذي هو من أشدّ أسباب القتل عذابًا وأسوئها ذِكرًا، وكانت الطّريقة فيه أن يُصنع من خشبتين تتقاطع إحداهما الأُخرى ما هو على شكل الصّليب المعروف، بحيث ينطبق عليه إنسان لو حُمل عليه، ثمّ يوضع المجرم عليه مبسوط اليدين، ويُدقّ من باطن راحتيه على طرفي الخشبة المعترضة بالمسامير، وكذا تُدقّ قدماه على الخشبة، وربّما شُدّتا من غير دقّ، ثمّ تقام الخشبة بنصب طرفها على الأرض بحيث يكون ما بين قدمه إلى الأرض ما يقرب من ذراعين، فيبقى الصّليب على ذلك يومًا أو أيّامًا، ثمّ تُكسر قدماه من السّاقين ويُقتل على الصّليب، أو ينزل فيُقتل بعد الإنزال، وكان المصلوب يعذّب قبل الصّلب بالجلد أو المُثلة، وكان من العار الشّنيع على قوم أن يُقتل واحد منهم بالصّلب.

ذكر «دوان» في كتابه «خرافات التّوراة وما يماثلها في الأديان الأُخرى» إذا رجعنا البصر إلى الهند نرى أنّ أعظم وأشهر عباداتهم اللّاهوتيّة هو «التّثليث»، ويسمّون هذا التّعليم بلغتهم «ترى مورتى» وهي عبارة مركّبة من كلمتين بلغتهم السّنسكريتيّة «ترى» ومعناها الثّلاثة و«مورتى» ومعناها هيآت أو أقانيم، وهي «برهما، وفشنو، وسيفا» ثلاثة أقانيم متّحدة لا ينفكّ عن الوحدة، فهي إله واحد بزعمهم.

ثمّ ذكر: أنّ «برهما» عندهم هو الأب و«فشنو» هو الابن، و«سيفا» هو روح القدس.

ثمّ ذكر أنّهم يدعون سيفًا «كرشنا[1]» الرّبّ المخلص والرّوح العظيم الّذي ولد منه «فشنو» الإله الّذي ظهر بالنّاسوت على الأرض ليخلّص النّاس، فهو أحد الأقانيم الثّلاثة الّتي هي الإله الواحد. وذكر أيضًا: أنّهم يرمزون للأُقنوم الثّالث بصورة حمامة، كما يقوله النّصارى.

وقال مستر «فابر» في كتابه «أصل الوثنيّة»: كما نجد عند الهنود ثالوثًا مؤلّفًا من «برهما» و«فشنو» و«سيفا» نجد عند البوذيّين ثالوثًا فإنّهم يقولون: إنّ «بوذ» إله له ثلاثة أقانيم، وكذلك بوذيو (جينست) يقولون: إنّ «جيفا» مثلّث الأقانيم.

قال: والصّينيّون يعبدون بوذه ويسمّونه «فو» ويقولون: إنّه ثلاثة أقانيم، كما تقول الهنود.

وقال «دوان» في كتابه المتقدّم ذكره: وكان قسّيسوا هيكل منفيس بمصر يعبّرون عن الثّالوث المقدّس للمبتدئين بتعلّم الدّين بقولهم: إنّ الأوّل خلق الثّاني والثّاني خلق الثّالث، وبذلك تمّ الثّالوث المقدّس.

وسأل توليسو ملك مصر الكاهن تنيشوكي أن يخبره: هل كان قبله أحد أعظم منه؟ وهل يكون بعده أحد أعظم منه؟ فأجابه الكاهن: نعم يوجد من هو أعظم وهو الله قبل كلّ شيء، ثمّ الكلمة ومعهما روح القدس. ولهذه الثّلاثة طبيعة واحدة، وهم واحد بالذّات، وعنهم صدرت القوّة الأبديّة، فاذهب يا فاني يا صاحب الحياة القصيرة.

وقال بونويك في كتابه «عقائد قُدَماء المصريّين»: أغرب كلمة عمّ انتشارها في ديانة المصريّين هي قولهم: بلاهوت الكلمة، وأنّ كلّ شيء صار بواسطتها، وأنّها منبثقة من الله، وأنّها هي الله، انتهى. وهذا عين العبارة الّتي يُبتدأُ بها إنجيل يوحنّا.

وقال «هيجين» في كتاب «الإنكلوساكسون»: كان الفرس يدعون متروسًا الكلمة والوسيط، ومخلّص الفرس.

ونُقل عن كتاب «سكّان أُروبّة الأوّلين» أنّه كان الوثنيّون القدماء يقولون: إنّ الإله مُثَلّث الأقانيم. ونقل عن اليونان والرّومان والفنلنديّين والإسكندناويّين قضيّة الثّالوث السّابق الذّكر، وكذا القول بالكلمة عن الكَلدانيّين والآشوريّين والفينيقيّين.

وقال «دوان» في كتاب «خرافات التّوراة وما يقابلها من الدّيانات الأُخرى» (ص ١٨١ ـ ١٨٢) ما ترجمته بالتّلخيص :

«إنّ تصوّر الخلاص بواسطة تقديم أحد الآلهة ذبيحة

(١) وهو المعبّر عنه بالإنكليزيّة «كرس» وهو المسيح المخلص.

فداءً عن الخطيئة قديمُ العهد جدًّا عند الهنود الوثنيّين وغيرهم» وذكر شواهد على ذلك:

منها قوله: يعتقد الهنود أنّ «كرشنا» المولود البكر ـ الّذي هو نفس الآلهة «فشنو» الّذي لاابتداء له ولاانتهاء على رأيهم ـ تحرّك حنوًّا كي يخلّص الأرض من ثقل حملها فأتاها، وخلّص الإنسان بتقديم ذبيحة عنه.

وذكر أنّ «مسترمور» قد صوّر «كرشنا» مصلوبًا ـ كما هو مصوّر في كتب الهنود ـ مثقوب اليدين والرّجلين، وعلى قميصه صورة قلب الإنسان معلّقًا، ووجدت له صورة مصلوبًا، وعلى رأسه إكليل من الذّهب، والنّصارى تقول: إنّ يسوع صُلب وعلى رأسه إكليل من الشّوك.

وقال «هوك» في ص ٣٢٦ من المجلّد الأوّل من رحلته: ويعتقد الهنود الوثنيّون بتجسّد بعض الآلهة، وتقديم ذبيحة فداء للنّاس من الخطيئة.

وقال «موريفوريس» في ص ٢٦ من كتابه «الهنود»: ويعتقد الهنود الوثنيّون بالخطيئة الأصليّة، وممّا يدلّ على ذلك ما جاء في مناجاتهم وتوسّلاتهم الّتي يتوسّلون بها بعد «الكياتري» وهو: إنّي مذنب ومرتكب الخطيئة، وطبيعتي شرّيرة، وحملتني أُمّي بالإثم، فخلّصني يا ذا العين الحندقوقيّة، يا مخلّص الخاطئين من الآثام والذّنوب.

وقال القسّ «جورج كوكس» في كتابه «الدّيانات القديمة» في سياق الكلام عن الهنود: ويصفون «كرشنا» بالبَطل الوديع المملوء لاهوتًا، لأنّه قدّم شخصه ذبيحة.

ونقل «هيجين» عن «اندارا داالكروزوبوس» وهو أوّل أُوروبيّ دخل بلاد النّيبال والتُّبَّت، أنّه قال في الإله «اندرا» الّذي يعبدونه: أنّه سفك دمه بالصّلب وثقب المسامير لكي يخلّص البشر من ذنوبهم، وأنّ صورة الصّلب موجودة في كتبهم.

وفي كتاب «جورجيوس» الرّاهب صورة الإله «اندرا» هذا مصلوبًا، وهو بشكل صليب، أضلاعه متساوية العرض متفاوتة الطّول فالرّأسيّ أقصرها ـ وفيه صورة وجهه ـ والسّفليّ أطولها، ولولا صورة الوجه لما خطر لمن يرى الصّورة أنّها تمثّل شخصًا، هذا.

وأمّا ما يُروى عن البوذيّين في بوذا فهو أكثر انطباقًا على ما يرويه النّصارى عن المسيح من جميع الوُجوه، حتّى أنّهم يسمّونه المسيح، والمولود الوحيد، ومخلّص العالم، ويقولون: إنّه إنسان كامل وإله كامل تجسّد بالنّاسوت، وأنّه قدّم نفسه ذبيحة ليكفّر ذنوب البشر ويخلّصهم من ذنوبهم فلايعاقبوا عليها، ويجعلهم وارثين لملكوت السّماوات، بيّن ذلك كثير من علماء الغرب: منهم «بيل» في كتابه، و«هوك» في رحلته، و«موالر» في كتابه «تاريخ الآداب السّنسكريتيّة» وغيرهم[1].

فهذه نبذة أو أُنموذجة من عقيدة تلبّس اللّاهوت بالنّاسوت، وحديث الصّلب والفداء في الدّيانات القديمة الّتي كانت الأُمم متمسّكين بها منكبّين عليها، يوم شرعت الدّيانة النّصرانيّة تنبسط على الأرض، وأخذت الدّعوة المسيحيّة تأخذ بمجامع القلوب في

(١) يجد القارئ هذه المنقولات في تفسير المنار ـ الجزء السّادس في تفسير سورة النّساء ـ وفي دائرة المعارف، وفي كتاب العقائد الوثنيّة في الدّيانة النّصرانيّة، وغيرها.

المناطق الّتي جال الدّعاة المسيحيّون فيها، فهل هذا إلّا أنّ الدّعاة المسيحيّين أخذوا أُصول المسيحيّة وأفرغوها في قالب الوثنيّة، واستمالوا بذلك قلوب النّاس في تقبّل دعوتهم وهضم تعليمهم؟

ويؤيّد ذلك ماترى في كلمات بولس وغيره من الطّعن في حكمة الحكماء وفلسفتهم، والإزراء بطرق الاستدلالات العقليّة، وأنّ الإله الرّبّ يرجّح بلاهة الأبله على عقل العاقل.

وليس ذلك إلّا لأنّهم قابلوا بتعليمهم مكاتب التّعقّل والاستدلال، فردّه أهله بأنّه لا طريق إلى قبوله بل إلى تعقّله الصّحيح من جهة الاستدلال، فوضعوا الأساس على المكاشفة والامتلاء بالرّوح المقدّس، فشاكلوا بذلك مايصرّ به جهلة المتصوّفة: أنّ طريقتهم طَور وراء طَور العقل.

ثمّ إنّ الدّعاة منهم ترهّبوا وجالوا في البلاد ـ على مايحكيه كتاب «أعمال الرّسل والتّواريخ» ـ وبسطوا الدّعوة المسيحيّة، واستقبلتهم في ذلك العامّة في شتات البلاد، كان من سرّ موفّقيّتهم وخاصّة في إمبراطوريّة الرّوم هي الضّغطة الرّوحيّة الّتي عمّت البلاد، من فشوّ الظّلم والتّعدّي، وشمول أحكام الاسترقاق والاستعباد، والبون البعيد في حياة الطّبقة الحاكمة والمحكومة والآمرة والمأمورة، والفصل الشّاسع بين عيشة الأغنياء وأهل الإتراف والفقراء والمساكين والأرقّاء.

وقد كانت الدّعاة تدعو إلى المؤاخاة والمحابّة والتّساوي والمعاشرة الجميلة بين النّاس، ورفض الدّنيا وعيشتها الكدرة الفانية، والإقبال على الحياة الصّافية السّعيدة الّتي في ملكوت السّماء، وهذا بعينه ما كان يعني بحالهم الطّبقة الحاكمة من الملوك والقياصرة كلّ العناية، ولا يقصدونهم بالأذى والسّياسة والطّرد.

فلم يزالوا يزيدون عدداً من غير تظاهر وتنافس، وينمون قوّة وشدّة حتّى حصل لهم جمّ غفير في إمبراطوريّة الرّوم وإفريقيّة والهند وغيرها من البلاد، ولم يزالوا كلّما بنوا كنيسة وفتحوا بابها على وجوه النّاس، هدموا بذلك واحداً من بيوت الأوثان، وأغلقوا بابه.

وكانوا لا يعتنون بمزاحمة رؤساء الوثنيّة في هدم أساسهم، ولا بملوك الوقت وحكّامه في التّعالي عن خضوعهم، وفي مخالفة أحكامهم ودساتيرهم، وربّما كان ذلك يؤدّيهم إلى الهلاك والقتل والحبس والعذاب، فكان لا تزال تُقتل طائفة وتُسجن أُخرى وتُشرّد ثالثة.

وكان الأمر على هذه الصّفة إلى أوان ملك القيصر «كنستانتين» فآمن بالملّة المسيحيّة وأعلن بها، فأخذ التّنصّر بالرّسميّة، وبُنيت الكنائس في الرّوم وما يتبع إمبراطوريّته من الممالك، وذلك في النّصف الأخير من القرن الرّابع الميلاديّ.

تركزت النّصرانيّة يومئذ في كنيسة الرّوم وأخذت تبعث القسّيسين إلى أكناف الأرض من البلاد التّابعة، يبنون الكنائس والدّيرات، ومدارس يدرّسون بها التّعليم الإنجيليّ.

والّذي يجب إلفات النّظر إليه أنّهم وضعوا البحث على أُصول مسلّمة إنجيليّة، فأخذوا التّعاليم الإنجيليّة كمسألة الأب والابن والرّوح، ومسألة الصّلب والفداء

وغير ذلك أُصولاً مسلّمة، وبنوا البحث والتنقير عليها.

وهذا أوّل ما ورد على أبحاثهم الدّينيّة من الوهن والوهاء، فإنّ استحكام البناء المبنيّ - وإن بلغ ما بلغ - واستقامته لا يغني عن وهن الأساس المبنيّ عليه شيئًا، وما بنوا عليه من مسألة تثليث الوحدة والصّلب والفداء أمرٌ غير معقول.

وقد اعترف عدّة من باحثيهم في التّثليث بأنّه أمرٌ غير معقول، لكنّهم اعتذروا عنه بأنّه من المسائل الدّينيّة الّتي يجب أن تقبل تعبّدًا، فكم في الأديان من مسألة تعبّديّة تُحيلها العقول.

وهو من الظّنون الفاسدة المتفرّعة على أصلهم الفاسد، وكيف يتصوّر وقوع مسألة مستحيلة في دين حقّ؟ ونحن إنّما نقبل الدّين ونميّز كونه دين حقّ بالعقل، وكيف يمكن عند العقل أن تشتمل العقيدة الحقّة على أمر يبطله العقل ويُحيله؟ وهل هذا إلّا تناقض صريح؟ نعم يمكن أن يشتمل الدّين على ممكن يخرق العادة الجارية، والسُّنّة الطّبيعيّة القائمة، وأمّا المحال الذّاتيّ فلا ألبتّة.

وهذا الطّريق المذكور من البحث هو الّذي أوجب وقوع الخلاف والمشاجرة بين الباحثين المتفكّرين منهم في أوائل انتشار صيت النّصرانيّة، وانكباب المحصّلين على الأبحاث المذهبيّة، في مدارس الرّوم والإسكندريّة وغيرهما. فكانت الكنيسة تزيد كلّ يوم في مراقبتها لوحدة الكلمة وتُهيّئ مجمعًا مشكّلاً عند ظهور كلّ قول حديث، وبدعة جديدة من البطارقة والأساقفة لإقناعهم بالمذهب العامّ، وتكفيرهم ونفيهم وطردهم وقتلهم إذا لم يقتنعوا.

وأوّل مجمع عقدوه «مجمع نيقيّة» لمّا قال أريوس: إنّ أُقنوم الابن غير مساوٍ لأُقنوم الأب، وإنّ القديم هو الله والمسيح مخلوق. اجتمعت البطارقة والمطارنة والأساقفة في قسطنطنيّة بمحضر من القيصر كنستانتين، وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلًا، واتّفقوا على هذه الكلمة:

«نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كلّ شيء، وصانع مايُرى وما لايُرى، وبالابن الواحد يسوع المسيح بن الله الواحد، بِكْرِ الخلائق كلّها، وليس بمصنوع، إلهٌ حقّ من إله حقّ، من جوهر أبيه الّذي بيده أُتقنت العوالم وكلّ شيء، الّذي من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السّماء، وتجسّد من روح القدس، ووُلِد من مريم البتول، وصُلِبَ أيّام فيلاطوس، ودُفن ثمّ قام في اليوم الثّالث، وصَعد إلى السّماء، وجَلَس عن يمين أبيه، وهو مستعدّ للمجيء تارةً أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القُدُس الواحد، روح الحقّ الّذي يخرج من أبيه، وبمعموديّة[1] واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قدسيّة مسيحيّة - جاثليقيّة - وبقيام أبداننا[2]، والحياة أبد الآبدين[3]».

---

(١) المراد بالمعموديّة طهارة الباطن وقداسته.

(٢) أورد عليه أنّه يستلزم القول بالمعاد الجسمانيّ، والنّصارى تقول بالمعاد الرّوحانيّ، كما يدلّ عليه الإنجيل.
وأظنّ أنّ الإنجيل إنّما يدلّ على عدم وجود اللّذائذ الجسمانيّة الدّنيويّة في القيامة. وأمّا كون الإنسان روحًا مجرّدًا من غير جسم فلا دلالة فيه عليه بل يدلّ على أنّ الإنسان يصير في المعاد كالملائكة لا ازدواج بينهم، وظاهر المهدين أنّ الله سبحانه وملائكته جميعًا أجسام، فضلًا عن الإنسان يوم القيامة.

(٣) الملل والنّحل للشّهرستانيّ.

هذا هو المجمع الأوّل، وكم من مجمع بعد ذلك عقدوه للتبرّي عن المذاهب المستحدثة، كمذهب النّسطوريّة واليعقوبيّة والأليانيّة والبليارسيّة والمقدانوسيّة والسّباليوسيّة والنّوئتوسيّة والبولسيّة وغيرها.

ومع هذا كانت الكنيسة تقوم بالواجب من مراقبتها، ولا تتوانى ولا تهن في دعوتها، وتزيد كلّ يوم في قوّتها وسيطرتها حتّى وُفّقت لجلب سائر دول أُوروبّا إلى التّنصّر: كفرنسا والإنجليز والنّمسا والبروس وإسبانيا والبرتغال والبلجيك وهولندا وغيرهم، إلّا روسيا، أواخر القرن الخامس الميلاديّ سنة (٤٩٦).

ولم تزل تتقدّم، وترتقي الكنيسة من جانب، ومن جانب آخر كانت تهاجم الأُمم الشّماليّة والعشائر البدويّة على الرّوم، والحروب والفتن تضعف سلطنة القياصرة. وآل الأمر إلى أن أجمعت أهل الرّوم والأُمم المتغلّبة، على إلقاء زمام أُمور المملكة إلى الكنيسة، كما كانت زمام أُمور الدّين بيدها فاجتمعت السّلطنة الرّوحانيّة والجسمانيّة لرئيس الكنيسة اليوم وهو «البابا جريجوار» وكان ذلك سنة (٥٩٠) الميلاديّة.

وصارت كنيسة الرّوم لها الرّئاسة المطلقة للعالم المسيحيّ، غير أنّ الرّوم لمّا كانت انشعبت إمبراطوريّته إلى الرّوم الغربيّ الّذي عاصمتها روما، والرّوم الشّرقيّ الّذي عاصمتها قسطنطينيّة، كانت قياصرة الرّوم الشّرقيّ يعدّون أنفسهم رؤساء دينيّين لمملكتهم من غير أن يتبعوا كنيسة روما، وهذا مبدأ انشعاب المسيحيّة إلى «الكاثوليك» أتباع كنيسة روما، و«الأُورثوذُكس» وهم غيرهم.

وكان الأمر على ذلك حتّى إذا فُتحت قسطنطينيّة بيد آل عثمان، وقُتل القيصر «بالي أولوكوس» وهو آخر قياصرة الرّوم الشّرقيّ وقسّيس الكنيسة اليوم ـ قُتل في كنيسة «أياصوفيا» ـ.

وادّعى وراثة هذا المنصب الدّينيّ ـ أعني رئاسة الكنيسة ـ قياصرة روسيا لقرابة سببيّة كانت بينهم وبين قياصرة الرّوم، وكانت الرّوس تنصّرت في القرن العاشر الميلاديّ، فصارت ملوك روسيا قسّيسي كنيسة أرضهم غير تابعة لكنيسة روما، وكان ذلك سنة (١٤٥٤) ميلاديّة.

وبقي الأمر على هذا الحال نحوًا من خمسة قرون حتى قُتل «تزارنيكولا» وهو آخر قياصرة روسيا، قُتل هو وجميع أهل بيته سنة ١٩١٨ الميلاديّة بيد الشّيوعيّين، فعادت كنيسة روما تقريبًا إلى حالها قبل الانشعاب.

لكنّ الكنيسة في أثر ما كانت تحاول رؤساؤها السّلطة على جميع جهات حياة النّاس في القرون الوُسطى، الّتي كانت الكنيسة فيها في أوْج ارتقائها وارتفاعها، ثار عليها جماهير من المتديّنين تخلّصًا من القيود الّتي كانت تحملها عليهم الكنيسة.

فخرجت طائفة عن تبعيّة أحكام رؤساء الكنيسة والباباوات وطاعتهم، مع البقاء على طاعة التّعليم الإنجيليّ على مايفهمه مجامعهم، ويقرّره اتّفاق علمائهم وقسّيسهم، وهؤلاء هم الأُورثوذكس.

وطائفة خرجت عن متابعة كنيسة روما أصلًا، فليسوا بتابعين في التّعليم الإنجيليّ لكنيسة روما، ولا ممتثين للأوامر الصّادرة منها، وهؤلاء هم

«البروتستانت».

فانشعب العالم المسيحيّ اليوم إلى ثلاث فرق: «الكاثوليك» وهي التّابعة لكنيسة روما وتعليمها، و«الأُورثوذكس» وهي التّابعة لتعليم الكنيسة دون نفسها، وقد حدثت شعبتهم بحدوث الانشعاب في الكنيسة، وخاصّة بعد انتقال كنيسة قسطنطينيّة إلى مسكو بروسيا ـ كما تقدّم ـ و«البروتستانت»؛ وهي الخارجة عن تبعيّة الكنيسة وتعليمها جميعًا، وقد استقلّت طريقتهم وتظاهرت في القرن الخامس عشر الميلاديّ.

هذا إجمال ماجرى عليه أمر الدّعوة المسيحيّة في زمان يقرب من عشرين قرنًا، والبصير بالغرض الموضوع له هذا الكتاب يعلم أنّ القصد من ذكر جمل تاريخهم:

أوّلًا: أن يكون الباحث على بصيرة من التّحوّلات التّاريخيّة في مذهبهم، والمعاني الّتي يمكن أن تنتقل إلى عقائدهم الدّينيّة بنحو التّوارث أو السّراية، أو الانفعال بالامتزاج، أو الإلف والعادة من عقائد الوثنيّة والأفكار الموروثة منهم، أو المأخوذة عنهم.

وثانيًا: أنّ اقتدار الكنيسة ـ و خاصّة كنيسة روما ـ بلغ بالتّدريج في القرون الوُسطى الميلاديّة إلى نهاية أوْجِهِ حتّى كانت لهم سيطرة الدّين والدّنيا، وانقادت لهم كراسي الملك بأُوربّا، فكان لهم عزل من شاءوا ونصب من شاءوا.[1]

يُروى أنّ البابا مرّةً أمر إمبراطور ألمانيا أن يقف ثلاثة أيّام حافيًا على باب قصره في فصل الشّتاء لزلّة صدرت منه، يريد أن يغفرها له[2]. ورفس البابا مرّة تاج الملك برجله؛ حيث جاءه جاثيًا يطلب المغفرة[3].

وقد كانوا وصفوا المسلمين لأتباعهم وصفًا لم يدعهم إلّا أن يروا دين الإسلام دين الوثنيّة؛ يستفاد ذلك من الشّعارات والأشعار الّتي نظّموها في استنهاض النّصارى وتهييجهم على المسلمين، في الحروب الصّليبيّة الّتي نشبت بينهم وبين المسلمين سنين متطاولة.

فإنّهم كانوا[4] يرون أنّ المسلمين يعبدون الأصنام، وأنّ لهم آلهة ثلاثة، أسماؤها على التّرتيب: «ماهوم» ويسمى بافوميد وماهومند، وهو أوّل الآلهة، وهو «محمّد»، وبعده «ايلين» وهو الثّاني، وبعده «ترفاجان» وهو الثّالث. وربّما يظهر من بعض كلماتهم أنّ للمسلمين إلهين آخرين، وهما: «مارتوان» و «جوبين»، ولكنّهما بعد الثّلاثة المتقدّمة رُتبةً. وكانوا يقولون: إنّ محمّدًا بنى دعوته على دعوى الأُلوهيّة، وربّما قالوا: إنّه كان اتّخذ لنفسه صنمًا من ذهب.

وفي أشعار «ريشار» الّتي قالها لاستنهاض الإفرنج على المسلمين: «قوموا وقلّبوا ماهومند وترفاجان وألقوهما في النّار تقرّبًا من إلهكم».

وفي أشعار «رولان» في وصف «ماهوم» إله

---

(١) الفتوحات الإسلاميّة.

(٢) المصدر المدرك السّابق.

(٣) المصدر المدرك السّابق.

(٤) هذا وما بعده الى آخر الفصل منقول عن ترجمة كتاب (هنري دو كاستري) في الدّيانة الإسلاميّة، الفصل الأوّل منه.

المسلمين: «إنّه مصنوع تامًّا من الذّهب والفضّة، ولو رأيته أيقنت أنّه لا يمكن لصانع أن يصوّر في خياله أجمل منه ثمّ يصنعه، عظيمة جثّته، جيّدة صنعته، وفي سيمائه آثار الجلالة ظاهرة. «ماهوم» مصنوع من الذّهب والفضّة يكاد سنا برقه يذهب بالبصر، وقد أُقعد على فيل هو من أحسن المصنوعات وأجودها، بطنه خال، وربّما أحسّ النّاظر من بطنه ضوءًا، هو مرصّع بالأحجار الثّمينة المتلألئة، يُرى باطنه من ظاهره، ولا يوجد له في جودة الصّنعة نظير.

ولمّا كانت آلهة المسلمين يوحون إليهم في مواقع الشّدّة، وقد انهزم المسلمون في بعض حروبهم، بعث قائد القوم واحدًا في طلب إلههم الّذي كان بمكّة ـ يعني محمّدًا ﷺ ـ. يروي بعض من شاهد الواقعة: أنّ الإله ـ يعني محمّدًا ـ جاءهم وقد أحاط به جمّ غفير من أتباعه، وهم يضربون الطّبول والعيدان والمزامير والبوقات المعمولة من فضّة، ويتغنّون ويرقصون، حتّى أتوا به إلى المعسكر بسرور وفرح ومرح، وقد كان خليفته منتظرًا لقدومه، فلمّا رآه قام على ساقه، واشتغل بعبادته بخضوع وخشوع.

ويذكر «ريشار» أيضًا في وصف وحي الإله «ماهوم» الّذي سمعت وصفه، فيقول: «إنّ السّحرة سخّروا واحدًا من الجنّ وجعلوه في بطن ذلك الصّنم، وكان ذلك الجنّيّ يرعد ويعربد أوّلًا ثمّ يأخذ في تكليم المسلمين، وهم ينصتون له».

وأمثال هذه الطُّرَف توجد كثيرًا في كتبهم المؤلّفة في سني الحروب الصّليبيّة، أو المتعرّضة لشؤونها وإن كان ربّما أبهتت القارئ وأدهشته تعجّبًا وحيرة، وكاد أن لا يصدّق صحّة النّقل حين يحدث له أُمور لم يشاهدها مسلم في يقظة، ولا رآها في نومة أو نعسة.

وثالثًا: أن يتحقّق الباحث المتدبّر كيفيّة طرق التّطوّر على الدّعوة المسيحيّة في مسيرها خلال القرون الماضية حتّى اليوم، فإنّ العقائد الوثنيّة وردت فيها بخفيّ دبيبها أوّلًا بالغلوّ في حقّ المسيح عليه السلام، ثمّ تمكّنت فأفرغت الدّعوة في قالب التّثليث: الأب والابن والرّوح، والقول بالصّلب والفداء، واستلزم ذلك القول برفض العمل والاكتفاء بالاعتقاد.

وكان ذلك أوّلًا في صورة الدّين، وكان بعقد أزمّتهم بالكنيسة بإتيان أشياء من صوم وصلاة وتعميد. لكن لم يزل الإلحاد ينمو جسمه ويقوى روحه ويُبرز الانشعابات حتّى ظهرت البروتستانت، وقامت القوانين الرّسميّة مقام الهرج والمرج في السّياسات، مدوّنة على أساس الحرّيّة في ماوراء القانون ـ الأحكام العمليّة المضمونة الإجراء ـ فلم يزل التّعليم الدّينيّ يضعف أثرًا ويخيب سعيًا حتّى انثلمت تدريجًا أركان الأخلاق والفضائل الإنسانيّة، عقيب شيوع المادّيّة الّتي استتبعتها الحرّيّة التّامّة.

وظهرت الشّيوعيّة والاشتراك بالبناء على فلسفة ماترياليسم ديالكتيك، ورفض القول باللّاهوت والأخلاق الفاضلة الثّابتة والأعمال الدّينيّة؛ فانهدمت الإنسانيّة المعنويّة، وورثتها الحيوانيّة المادّيّة، مؤلّفة من سَبُعيّة وبهيميّة؛ وانتهضت الدّنيا تسير إليها سيرًا حثيثًا.

وأمّا النّهضات الدّينيّة الّتي عمّت الدّنيا أخيرًا فليست إلّا ملاعب سياسيّة يلعب بها رجال السّياسة للتّوسّل بها إلى غاياتهم وأمانيّهم، فالسّياسة الفنّيّة اليوم تدقّ كلّ باب وتدبّ كلّ جُحْر وثَقْب.

ذكر الدّكتور «جوزف شيتلر» أُستاذ العلوم الدّينيّة في كلّيّة لوتران في شيكاغو: «أنّ النّهضة الدّينيّة الجديدة في أمريكا ليست إلّا تطبيق الدّين على المجموعة من شؤون الحياة في المدنيّة الحديثة، وتثبيت أنّ المدنيّة الحاضرة لا تضادّ الدّين. وأنّ فيه خطر أن يعتقد عامّة النّاس أنّهم متديّنون بالدّين الحقّ، بما في أيديهم من نتائج المدنيّة الحاضرة، حتّى يستغنوا عن الالتحاق إلى النّهضة الحقيقيّة الدّينيّة لوظهرت يومًا بينهم، فلا يلتفتوا إليها»[1].

وذكر الدّكتور جرج فلوروفسكي أكبر مدافع أرثوذكس روسيا بأمريكا: «أنّ التّعليمات الدّينيّة بأمريكا ليست إلّا سَلوة كاذبة للقلوب، لأنّها لو كانت نهضة حيّة حقيقيّة دينيّة لكان من الواجب أن تتّكىء على تعليمات عميقة واقعيّة».

فانظر من أين خرج وفد الدّين وفي أين نزل، بدأت الدّعوة باسم إحياء الدّين «العقيدة» والأخلاق «الملكات الحسنة» والشّريعة «الأعمال» واختتمت بإلغاء الجميع، ووضع التّمتّع الحيوانيّ موضعها.

وليس ذلك كلّه إلّا تطوّر الانحراف الأوّل الواقع من بولس المدعوّ بالقدّيس، بولس الحواريّ وأعضاده، فلو أنّهم سمّوا هذه المدنيّة الحاضرة الّتي تعترف الدّنيا بأنّها تهدّد الانسانيّة بالفناء «مدنيّة بولسيّة» كان أحقّ بالتّصديق من قولهم: إنّ المسيح هو قائد الحضارة والمدنيّة الحاضرة، وحامل لوائها. (٣: ٣٠٨ـ ٣٣٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ قالوا عنه إنّه لفظ عربيّ على وزن «إفعيل»، وقد أسهبوا الكلام في اشتقاقه، فقيل: إنّ كلّ كتاب مكتوب وافر السّطور يُسمّى إنجيلًا. وقيل: هو مشتقّ من التّناجل، أي التّنازع، لأنّهم تنازعوا فيه. وقيل: من النّجل الّذي بمعنى الأصل، لأنّه أصل من أُصول العلم. أو بمعنى الفرع، لأنّ الإنجيل فرع من التّوراة. أو بمعنى السّعة، لأنّه سعة ونور وضياء أخرجه لهم. أو بمعنى الإخراج والإظهار، لأنّ الله أظهر به الحقّ الدّارس، أو لأنّ الحلال والحرام يُستخرج به، أو لأنّ العلوم والحكم مستخرج به.

وقالوا أيضًا: إنّه عبريّ، وقالوا: فارسيّ، وقالوا: سريانيّ، وقالوا: يونانيّ.

٢ ـ ولكن كلّ هذه الأقوال ـ عدا الأخير ـ لانصيب لها من الصّحّة، لأنّ من قال: إنّه عربيّ لاحظ لفظه فتمحّل في تخريج معناه. وقد انفرد الطّباطبائيّ بحكايته أنّه فارسيّ، في حين أنّ الفُرس لايعرفون هذا الاسم لغير هذا المعنى، إلّا أنّهم يُطلقون اسم «إنجيل آوند العليا» و «إنجيل آوند السّفلى» على قريتين من توابع مدينة ساوة الّتي تقع في وسط إيران[2].

٣ ـ والإنجيل: لفظ يونانيّ معرّب «أُونكِليون» أي

---

(١) المجلّة الإمريكيّة «لايف» الجزء المؤرّخ ٦ فوريّه ١٩٥٦.

(٢) معجم جغرافية إيران (١: ٢٤).

البشارة[1]، ومن اليونانيّة نقله العبريّون بلفظ «عونجلون»[2]، والسّريانيّون بلفظ «أونجليون»[3]، بإبدال الكاف جيماً في كلا اللّغتين. وعُرّب على غير قياس، فأُلحق بإخريج وإجليج، وإخريط وإسليح، وهي أسماء نباتات[4].

٤ ـ ويُعتبر الثّعلبيّ المتوفّى عام (٤٢٧ هـ) أوّل من عرف لفظه اليونانيّ، ولكنّه ظنّ أنّه سريانيّ، أولعلّه كان يقصد أنّ «إنجيل» عُرّب من لفظ «أونجليون» السّريانيّ. وأوّل من أفصح عن معناه هو الفخر الرّازيّ المتوفّى عام (٦٠٦ هـ)، فقد صرّح في أثناء كلامه أنّ معناه مبشّر ببعث محمّد ﷺ ومجيئه.

الاستعمال القرآنيّ

جاء الإنجيل في القرآن (١٢) مرّة: (١٠) مرّات مع التّوراة ومرّتين منفرداً، كما جاءت التّوراة منفردة (٧) مرّات: منها مرّتان في آية واحدة، وكذلك مع الإنجيل مرّتين في آية واحدة، وهناك آيات تتعرّضُ للكتابين أولأحدهما من دون تسميتها لم نوردها:

التّوراة والإنجيل:

١ ـ ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ الأعراف: ١٥٧.

٢ ـ ﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ ...﴾ الفتح: ٢٩.

٣ ـ ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ...﴾ آل عمران: ٣ و ٤.

٤ ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ...﴾ التوبة: ١١١.

٥ ـ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ آل عمران: ٦٥

٦ ـ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ [أهل الكتاب] أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ المائدة: ٦٦.

٧ ـ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ المائدة: ٦٨.

٨ ـ ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ المائدة: ٤٦

٩ ـ ﴿وَيُعَلِّمُهُ [عيسى] الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ آل عمران: ٤٨.

١٠ ـ ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ

---

(١) معجم يونانيّ ـ إنجليزيّ، من مطبوعات جامعة أكسفورد ـ صفحة (٧٣).

(٢) راجع التّلمود باللّغة العبريّة.

(٣) معجم سريانيّ عربيّ ـ لويس كوستاز.

(٤) جَمْهَرة اللّغة لابن دُرَيد (٣: ٣٧٦ ـ ٣٧٧).

﴿وَالْإِنجِيلَ...﴾ المائدة: ١١٠

الإنجيل فقط:

١١ ـ ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ﴾ الحديد: ٢٧.

١٢ ـ ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

المائدة: ٤٧.

التّوراة فقط:

١٣ ـ ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ آل‌عمران: ٩٣.

١٤ ـ ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ [يعني اليهود] وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ المائدة: ٤٣

١٥ ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا...﴾ المائدة: ٤٤

١٦ ـ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...﴾ الجمعة: ٥

١٧ ـ ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ...﴾ الصّفّ: ٦

١٨ ـ ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...﴾ آل‌عمران: ٥٠

ويلاحظ أوّلًا: أنّ الآيات كلّها مدنيّة سوى آية الأعراف ـ الّتي سنخصّها بالبحث ـ وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ المدينة كانت أرحب صدرًا لذكر الكتابين، لكثرة من يقرأ ويكتب‌بها، ولوجود جماعات وقبائل من اليهود في داخلها وطوائف من النّصارى في خارجها، والكتابان كتابهم، والمسلمون مخالطون لهم في المدينة دون مكّة، وقد توسّعت معلوماتهم عن الدّين فكانوا مستعدّين للرّجوع إلى التّوراة والإنجيل. والنّبيّ ﷺ لم يواجه أهل الكتاب إلّا بالمدينة، اللّهمّ إلّا قليلًا من اليهود أرسلوا إلى مكّة من يسأل النّبيّ عن أشياء جاء ذكرها في سورة الكهف.

ثانيًا: إنّ الآيات الّتي ذكر فيها الإنجيل منفردًا ومقترنًا مع التّوراة أربع، منها خطاب لأهل الكتاب: (٥) و (٦) و (٧) و (١٢)، وأربع وصف للنّبيّ أوللمؤمنين (١ـ٤) وأربع وصف لعيسى عليه السلام (٨ـ١١) وماذكر فيها التّوراة منفردةً أربع، منها راجعة إلى اليهود (١ـ٤)، واثنتان وصف لعيسى عليه السلام (٥) و (٦)، وفي الأخيرة منها وصف لنبيّنا عليه الصّلاة والسّلام أيضًا.

ثالثًا: جملة ماجاء فيها اسم الكتابين معًا (١٠) آيات، وماجاء فيها أحدها فقط (٨) آيات، بنسبة $\frac{١}{٣}$: $\frac{\text{التّوراة ٦}}{\text{الإنجيل ٢}}$، والتّوراة جملةً (١٨) مرّة، والإنجيل (١٢) مرّة بنسبة $\frac{٢}{٣}$.

رابعًا: أكثر ماجاء فيها اسم الكتابين سورة المائدة ـ وهي آخر سورة نزلت على أصحّ الأقوال ـ (١٠) مرّات، ثمّ آل‌عمران (٦) مرّات، ثمّ سائر السّور، وهي الأعراف ـ وهي مكّيّة ـ والحديد و الفتح والجمعة والصّفّ والتّوبة (مرّة واحدة)، وهذه الأرقام تدلّنا إلى ما يأتي:

١ ـ شدّة العلاقة بين الكتابين، فكلاهما لبني

إسرائيل، والإنجيل مكمّل للتّوراة وليس بناسخ لها، كما يشهد الإنجيل بذلك أيضًا.

٢ ـ إنّ اهتمام القرآن بالتّوراة أكثر من الإنجيل، لأنّ التّوراة هي الكتاب الأمّ والقانون الأصليّ لبني إسرائيل، حتّى أنّ لفظ التّوراة معناه الشّريعة. وأمّا الإنجيل ـ الّذي بيد النّصارى ـ فليس فيه من الأحكام سوى تحريم الطّلاق، وإنّما هو مرشد إلى الخلق الحسن والزّهد عن الدّنيا والرّغبة في الله والسّير إلى الملكوت الأعلى، إضافة إلى ما فيه من حياة عيسى ومعجزاته ﷺ.

٣ ـ وحيثما ذكر الكتابان معًا قُدّمت التّوراة اهتمامًا بشأنها وتمشّيًا مع التّرتيب الزّمنيّ لنزولها، وتقديمًا لما هو مشترك بين اليهود والنّصارى على ما يختصّ بالنّصارى. وتُستثنى من ذلك الآية رقم (٨)؛ حيث تكرّرت فيها التّوراة وتوسّط الإنجيل بينهما. والباعث على التّكرار هو أنّ أوّل الآية تقول: بأنّ عيسى مصدّق للتّوراة، وآخرها يصرّح بأنّ الإنجيل مصدّق لها، وهذا يؤكّد الاهتمام بالتّوراة.

٤ ـ اشتدّ الاهتمام بالكتابين في أواسط سني بعد الهجرة ـ حين نزول آل عمران ـ وفي آخرها ـ حين نزول المائدة ـ وهذا يفصح عن توثيق العلاقة باليهود والنّصارى في هاتين الفترتين، ولاسيّما في الأخيرة منهما؛ حيث امتدّت الفتوحات الإسلاميّة إلى ممتلكات الرّوم في غزوة تبوك وبعدها.

وسورة المائدة ـ وهي آخر ما نزلت عند أكثرهم ـ قد كرّر وشدّد فيها التّحذير عن أهل الكتاب واتّخاذهم أولياء مع أنّه لم يبق منهم في المدينة من يُعتنى به فليس هذا التّحذير الأكيد إلّا بعد غزوة تبوك ـ الّتي نزلت آيات عديدة من سورة التّوبة في شأنها ـ فالمراد بأهل الكتاب في السّورتين نصارى الشّام والرّوم ويهود خيبر.

خامسًا: آية الأعراف المكّيّة سياقها وصف للمسلمين، فقبلها: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِاٰيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٧. لكن قوله: ﴿اَلَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرٰيةِ وَالْاِنْجِيلِ﴾ الأعراف: ١٥٧. له مساس أكثر بأهل الكتاب، لأنّهم يجدونه مكتوبًا عندهم في كتبهم دون المشركين الأُمّيّين الّذين لايعرفون الكتاب. فالآية محتواها مدنيّ وسياقها مكّيّ.

سادسًا: قد اشتهر على الألسنة أنّ الكتابين نزلا دفعة والقرآن تدريجًا، وعليه شواهد من القرآن، منها آية آل عمران: ٣ و ٤؛ حيث جاء (أنزل) في الكتابين و(نزّل) في شأن القرآن، وتمام البحث في «ق رأ» و «ن ز ل».

سابعًا: قد عرفنا خلال النّصوص الكثيرة السّابقة ـ والّتي ستأتي ذيل كلمة «التّوراة» ـ أنّ الأناجيل الأربعة وكذلك التّوراة قد كتبت بأيدي رجال لم يكونوا أنبياء، وليساهما التّوراة والإنجيل النّازلين على موسى وعيسى ﷺ، وقد اعترف بهذا بعض علماء أهل الكتاب أيضًا، حسب ماجاء في تلك النّصوص.

إضافة إلى ذلك فإنّ من يتصفّح هذين الكتابين لايشكّ في أنّهما يسردان تاريخ اليهود وحياة عيسى ﷺ، وأنّهما أُلّفا بعد موسى وعيسى بمدّة قصرت

أوطالت، وهذا مايلاحظ في مواضع عدّة في الأسفار الخمسة الّتي يعدّونها توراة موسى، فإنّها تحتوي بدء الخلقة وحياة أولاد آدم وسيرة الأنبياء إلى حقبة سيّدنا إبراهيم عليه السلام، ثمّ عرض تاريخ ذرّيّته، وخاصّة آل إسماعيل وإسحاق وبني إسرائيل حتّى موسى وهارون، ثمّ التعرّض لموت موسى. فقد ورد في آخر السّفر الخامس مامعناه: أنّ موسى توفّي ودفن في أرض، ولايعرف محلّ دفنه إلى هذا اليوم. وكذلك ذكروا في الأناجيل قتل عيسى وصلبه وقيامه من قبره وصعوده إلى السّماء. فهل تتصوّر أنّ ذلك كلّه ممّا أوحاه الله إلى هذين النّبيّين ؟

وعليه فالكتابان ليسا إلّا تاريخ حياة موسى وعيسى وماقبلهما وماأحاط بهما من الأحداث، ويتخلّلها نتف ممّا أوحي إليهما، ولاسيّما في سفري الخروج والتّثنية، ففيهما الشّرائع والأحكام، كما جاءت في الأناجيل مقتطفات من كلمات عيسى ومواعظه ومعجزاته وحكم الطّلاق.

وقدجاءت عقيب الأسفار الخمسة أخبار بني إسرائيل والأنبياء والقضاة ثمّ الملوك، وكتب نسبت إلى بعض الأنبياء، ويعبّر عنها جميعًا بالعهد القديم. كما جاءت أخبار الرّسل ورسائل بولس وغيره عقيب الأناجيل، وتسمّى جميعًا بالعهد الجديد، ويعبّر عن المجموع بالعهدين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالقرآن يصرّح بوجود التّوراة عند اليهود والإنجيل عندالنّصارى في عصر النّبيّ صلى الله عليه وآله. فلو استعرضت الآيات السّابقة تجد فيها أنّ القرآن جاء مصدّقًا لهما ومهيمنًا عليهما، وأنّهما هدًى ونور للنّاس، وأنّ النّبيّ الأمّيّ يجدونه مكتوبًا عندهم في التّوراة والإنجيل وهكذا.

بيد أنّ القرآن رغم الاعتراف بوجود الكتابين عندهم يأخذ عليهم مايلي:

١ ـ إخفاء الكثير ممّا جاء في الكتاب وكتمان الحقّ:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ المائدة: ١٥

﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٤٦

٢ ـ التمتّع بنصيب من الكتاب:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾ النّساء: ٤٤

ونظيرها النّساء: ٥١ و آل‌عمران: ٢٣.

٣ ـ نسيان اليهود والنّصارى حظًّا من الكتاب:

﴿وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ المائدة: ١٣ و ١٤

٤ ـ تحريف اليهود الكلم:

﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ المائدة: ٤١

٥ ـ كتابة الكتاب بأيديهم ونسبته إلى الله:

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ البقرة: ٧٩

وهذه إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على وجود الكتاب عندهم، إلّا أنّهم يخفون شيئًا منه، أويكتمونه أوينسونه، أويحرّفونه عن موضعه ويؤوّلونه بمعنى آخر،

أو يكتبون كتابًا ويضمّونه إلى كتاب الله، ويدّعون أنّه من الله.

والحاصل أنّ ملاحظة نصوص هذه الكتب الّتي بين يدي أهل الكتاب، إضافة إلى الاعتراف السّابق في النّصوص، يجعل الباحث موقنًا بأنّ هذين الكتابين ليسا وحيًا من الله، بل أنّهما من وضع البشر.

ولكن كيف نوفّق بين هذا الأمر المتيقّن وبين تلك الآيات الكثيرة الّتي تنصّ على أنّ مابيدهم هو كتاب الله؟

وقد التفت إلى هذه المسألة العويصة صاحب «المنار» من بين المفسّرين، كما تقدّم قوله في النّصوص، إذ صرّح بأنّ دعاة النّصرانيّة يحتجّون بتلك الآيات على المسلمين، وألّف بعضهم كتابًا في ذلك، وسمّاه «شهادة القرآن لكتب أنبياء الرّحمن»، وأكّد أنّ بطلان الثّقة بالتّوراة والإنجيل ـ كما جاء في تلك النّصوص ـ يستلزم بطلان الثّقة بالقرآن، وبالتّالي يكون حجّة لملاحدة التّعطيل على بطلان جميع الأديان.

ثمّ ردّ عليهم بأنّ حجّتهم علينا إلزاميّة لاحقيقيّة، وأنّ حجّة الملاحدة ينفيها القرآن، ثمّ أثبت أنّ عندهم نصيبًا من الكتاب.

والجواب: أوّلًا: الاعتراف بأنّه كان قسم من التّوراة والإنجيل الأصليّين بأيدي اليهود والنّصارى القاطنين بجزيرة العرب، سوى ماعند غيرهم من أهل الكتاب، لكنّهم نسوا حظًّا منها، أو أخفوها أوحرّفوها، وربّما يؤيّده وجود أناجيل كثيرة غير هذه الأربعة قديمًا، قد رفضتها مجامعهم. ولكن يردّه أنّ القاطنين منهم بالجزيرة كانوا جماعة قليلة، هاجروا إليها منذ القدم، ولم يكن عندهم كتاب مغاير لما عند جمهورهم في روما والشّام ومصر وغيرها، هذا مع أنّ القرآن يعترف بإنجيل واحد دون أناجيل أربعة، وبوجود الأحكام فيها ووجوب الحكم بها على أهل الإنجيل.

وثانيًا: أنّه لم يكن عندهم إلّا ماكان عند غيرهم من التّوراة والأناجيل الحاليّة، إلّا أنّ فيها شطرًا من الشّرائع والأحكام، ولاسيّما في التّوراة، وهو المراد بما عدّه القرآن نصيبًا من الكتاب، واختار هذا الوجه صاحب «المنار» في كلامه المتقدّم في النّصوص.

والحقّ أنّ مايظهر من تلك الآيات ـ ولاسيّما ماجاء بشأن الإنجيل من اشتماله على الأحكام ـ أكثر من ذلك، فإنّ مابأيديهم من الأناجيل ليس فيها سوى حكاية حياة عيسى و شيء من معجزاته ومواعظه وحكم الطّلاق.

ثامنًا: هناك مشكلة أُخرى تطرح نفسها خلال تلك الآيات، وهي أنّ اليهود والنّصارى في عصر النّبيّ ﷺ كانوا مكلّفين بالعمل بهذين الكتابين، وأنّهم ينجون إذا عملوا بهما وأقاموهما، وأنّ أهل الإنجيل يجب أن يحكموا بما أنزل الله فيه، وأنّ اليهود لا يجوز لهم أن يحكّموا النّبيّ وعندهم التّوراة فيها حكم الله، فلاحظ الآيات (٦) و (٧) و (١٢) و (١٤)، ومعنى ذلك أنّهما حجّة عليهم، لم تمتدّ يد النّسخ إليهما، وهذا خلاف ما رسخ في أذهان المسلمين، بل خلاف ما ثبت بالضّرورة من الدّين.

والجواب: ماجاء في كثير من التّفاسير أنّ عملهم بكتابيهم عبارة عن قبول ما فيها من البشارة

بمحمّد والإيمان به. وهذا يجري في بعض تلك الآيات، نحو ﴿وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾ المائدة: ٦٦، ولاسيّما إذا أُريد بقوله: ﴿وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ القرآن. ومثله قوله: ﴿يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ حَتّٰى تُقِيمُوا التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ المائدة:٦٨

وهذا لايجري في قوله: ﴿وَلْيَحْكُمْ اَهْلُ الْاِنْجِيلِ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فِيهِ...﴾ المائدة: ٤٧، وقوله: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللّٰهِ...﴾ المائدة: ٤٣

وقد تحرّج صاحب «المنار» في توجيه هذه الآيات، فلاحظ النّصوص.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أ ن س

١٢ لفظًا، ٩٧ مرّة: ٧٩ مكّيّة، ١٨ مدنيّة

في ٥٢ سورة: ٤٣ مكّيّة، ٩ مدنيّة

آنس ١: ١	الإنس ١٥: ١٤ـ ١
آنستم ١: ـ١	أُناس ٥: ٤ـ ١
آنستُ ٣: ٣	أناسيّ ١: ١
تَستأنِسوا ١: ـ١	إنسان ١: ١
مُستَأنِسين ١: ـ١	الإنسان ٦٤: ٥٤ـ ١٠
إنس ٣: ـ٣	إنسيًّا ١: ١

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: الإنس: جماعة النّاس وهم الأَنَسُ، تقول: رأيت بمكان كذا أَنَسًا كثيرًا، أي ناسًا.

وإنسيّ القوس: ماأقبل عليك، والوحشيّ: ماأدبر عنك.

وإنسيّ الإنسان: شِقُّه الأيسر، ووحشيُّه: شِقُّه الأيمن، وكذلك في كلّ شيء.

والاستئناس والأُنس والتّأنُّس واحد، وقد أنِستُ بفلان.

وقيل: إذا جاء اللّيل استأنس كلّ وحشيّ واستوحش كلّ إنسيّ.

والآنسة: الجارية الطّيّبة النّفس، تُحبّ قُربها وحديثَها.

وآنستُ فزعًا وأنّسته، إذا أحسستَ ذاك ووجدته في نفسك. والبازي يتأنّس، إذا جَلّى ونظر رافعًا رأسه.

وآنستُ شخصًا من مكان كذا، أي رأيت، وآنستُ من فلان ضعفًا أو حَزْمًا، أي علِمته.

وكلبٌ أنوس، وهو نقيض العَقور، وكلاب أُنُس. (٧: ٣٠٨)

الكِسائيّ: إنّ الأُناس والنّاس لغتان بمعنى واحد، وليس أحدهما مشتقًّا من الآخر. (الفيّوميّ ١: ٢٦)

الأخفش: الأَنَسُ: خلاف الوحشة، وهو مصدر قولك: أنِستُ به، بالكسر، أَنَسًا وأَنَسةً. وفيه لغة أُخرى:

أنَسْتُ به أُنسًا، مثال كَفَرْتُ به كُفرًا.

(الجَوهَريّ ٣: ٩٠٦)

سِيْبَوَيه: الأصل في النّاس «الأُناس» مخفّف، فجعلوا الألف واللّام عوضًا عن الهمزة، وقد قالوا: الأُناس. [ثمّ استشهد بشعر] (الزّبيديّ ٤: ٩٩)

من العرب من يجمع إنسانًا أناسيَة.

(ابن خالَوَيه: ٤٣)

الأحمر: فلان ابن إنس فلان، أي صفيّه وأنيسه وخاصّته. (ابن منظور ٦: ١٤)

أبوعمروالشَّيْبانيّ: يقال للدّيك: الشُّقَرُ، والأنيسُ، والبَرْنيُّ. (الأزهَريّ ١٣: ٩٠)

الأَنَس: سُكّان الدّار، واستأنس الوحشيّ إذا أحسّ إنسيًّا، واستأنستُ بفلان وتأنّستُ به، بمعنى. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن منظور ٦: ١٤)

الفَرّاء: قلت للدُّبَيْريّ، إيش قولهم: بكيف ترى ابن إنسك، بكسر الألف؟ فقال: عزاه إلى الإنس، فأمّا الأُنس عندهم فهو الغَزَل. (الأزهَريّ ١٣: ٨٦)

والاستئناس في كلام العرب [النّظر] يقال: اذهب فاستأنس هل ترى أحدًا؟ فيكون هذا المعنى، أُنظروا من في الدّار. (٢: ٢٤٩)

واحدهم [أناسيّ] إنسيّ، وإن شئت جعلته إنسانًا، ثمّ جمعته أناسيّ، فتكون الياء عوضًا من النّون.

والإنسان في الأصل «إنْسِيان» لأنّ العرب تصغّره «أُنَيْسِيان». وإذا قالوا: أناسين، فهو بَيِّنٌ، مثل بستان وبساتين. وإذا قالوا: ﴿وَاَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ الفرقان: ٤٩، فخفّفوا الياء، أسقطوا الياء الّتي تكون فيما بين عين الفعل ولامه، مثل قراقير وقراقر. ويُبيِّن جواز «أناسيّ» بالتّخفيف قول العرب: أناسِيَةٌ كثيرة، ولم نسمعه في القراءة. (٢: ٢٦٩)

يقال للسّلاح كلّه من الدّرع والمِغْفَر والتِّجْفاف والتَّسْبِغَة والتُّرس وغيرها: المُؤْنِسات.

العرب جميعًا يقولون: الإنسان، إلّا طيّئًا فإنّهم يجعلون مكان النّون ياءً، فيقولون: إيسان، ويجمعونه: أياسين. (الأزهَريّ ١٣: ٩٠)

الأناسيّ: جمع إنسان كسرحان وسراحين، ولكنّهم أبدلوا الياء من النّون، كما قالوا للأرانب: أراني.

(الزّبيديّ ٤: ٩٨)

أبوزَيد: يقال: أنَسٌ، ويجمع آناس، مسموعٌ. (٢٦١)

تقول العرب للرّجل: كيف ترى ابنَ إنسك؟ إذا خاطبتَ الرّجل عن نفسه. (الأزهَريّ ١٣: ٨٦)

مثله ابن السِّكِّيت. (إصلاح المنطق: ٣٦١)

أنَستُ به إنسًا، بالكسر، ولايقال: أُنسًا. إنّما «الأُنس» حديث النّساء ومؤانستهنّ.

إنسيٌّ وإنس، وجِنّيّ وجِنّ، وعَربيّ وعَرَب.

أنِسٌ وآناسٌ، كثير.

وإنسان وأناسيَةٌ وأناسيّ، مثل إنسيّ وأناسيّ.

(الأزهَريّ ١٣: ٨٦)

الإنسيّ: الأيسر من كلّ شيء.

(الجَوهَريّ ٣: ٩٠٥)

الأصمَعيّ: الإنسيّ هو الأيمن، وكلّ اثنين من الإنسان، مثل السّاعدين والزّندين والقدمين، فما أقبل

منها على الإنسان فهو إنسيٌّ، وماأدبر عنه فهو وحشيٌّ. (الجَوهَريّ ٣: ٩٠٥)

الإنسان يُسمّى إنسانًا لنسيانه.

(الأضداد في اللّغة: ٧)

اللِّحيانيّ: يُجمع إنسان: أناسيّ وآناسًا، على مثال آباضٍ، وأناسية بالتّخفيف والتّأنيث.

(ابن منظور ٦: ١٢)

في لغة: مارأيت ثَمّ إيسانًا، أي إنسانًا، يجمعونه أياسين. وفي كتاب الله عزّوجلّ ﴿يٰسٓ * وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيمِ﴾ يٰس: ١، بلغة طيّئ. (ابن مَنظور ٦: ١٣)

ابن الأعرابيّ: آنَستُ بفلان، أي فرحت به.

(الأزهَريّ ١٣: ٨٧)

الأنيسة والمأنوسة: النّار، ويقال لها: السّكن، لأنّ الإنسان إذا آنسها ليلًا أَنِسَ بها وسكن إليها، وزالت عنه الوحشة، وإن كان بالبلد القَفْر. (الأزهَريّ ١٣: ٩٠)

والإيناس: الرُّؤْية والعلم والإحساس بالشّيء، وبهذا سُمّي الإنس، لأنّهم يؤنسون، أي يرَوْن بإنسان العين. (الطُّرَيحيّ ٤: ٤٦)

أَنِستُ بفلان، أي فَرِحتُ به. وآنستُ فَزَعًا وأَنستُه، إذا أحسستَه ووجدته في نفسك. (ابن منظور ٦: ١٥)

ابن السِّكِّيت: تقول: كيف ابن أنسِك وإنسِك، يعني نفسه. (إصلاح المنطق: ٣٦)

أنستُ به آنَسُ وأَنَستُ به، آنِسُ أُنسًا، بمعنى واحد.

(الأزهَريّ ١٣: ٨٦)

أبوالهَيْثَم: أصل النّاس «أُناس» والألف فيه أصليّة، ثمّ زيدت عليه اللّام الّتي تزاد مع الألف للتّعريف. وأصل تلك اللّام سكون أبدًا إلّا في أحرف قليلة، مثل الاسم والابن وماأشبهها من الألِفات الوصليّة. فلمّا زادوهما على «أُناس» صار الاسم «الأُناس» ثمّ كثرت في الكلام فكانت الهمزة واسطةً فاستثقلوها فتركوها وصار باقي الاسم «ألُنَاس» بتحريك اللّام في الضّمّة، فلمّا تحرّكت اللّام والنّون أدغَموا اللّام في النّون فقالوا: النّاس، فلمّا طَرَحوا الألف واللّام ابتدأوا الاسم، فقالوا: قال ناسٌ من النّاس. (الأزهَريّ ١٣: ٨٨)

الإنسان أيضًا: إنسان العين، وجمعه: أناسيّ. [ثمّ استشهد بشعر]

والإنسان: الأنملة. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ١٣: ٨٩)

ابن قُتَيْبة: سُمّي الإنس إنسًا لظهورهم وإدراك البصر إيّاهم، وهو من قولك: آنستُ كذا، أي أبصرته. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿إِنِّى اٰنَسْتُ نَارًا﴾ طٰه: ١٠، أي أبصرتُ.

وقد روي عن ابن عبّاس أنّه قال: إنّما سمّي إنسانًا، لأنّه عُهِد إليه فنَسِي. وذهب إلى هذا قوم من أهل اللّغة، واحتجّوا في ذلك بتصغير إنسان، وذلك أنّ العرب تصغّره «أُنَيْسيان» بزيادة ياء كأنّ مكبّره «إنسيان» إفعلان، من النّسيان، ثمّ تحذف الياء من مكبّره استخفافًا، لكثرة مايجري على اللّسان، فإذا صُغّر رجعت الياء ورُدّ إلى أصله، لأنّه لايكثر مصغّرًا كما يكثر مكبّرًا.

والبصريّون يجعلونه «فعلانًا» على تفسير الأوّل. وقالوا: زيدت الياء في تصغيره كما زيدت في تصغير

«ليلة» فقالوا: لُيَيْليَةٌ وفي تصغير «رجل» فقالوا: رُوَيْجِل. (٢١)

المُبَرِّد: وأصل «الإيناس» في العين. يقال: آنَسْتُ شخصًا، أي أبصرتُه من بُعد، وفي كتاب الله عزّوجلّ: ﴿آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ القصص: ٢٩.

أناسيةٌ: جمع إنسيّة، والهاء عوض من الياء المحذوفة، لأنّه كان يجب «أناسيّ» بوزن زناديق وفرازين. وأنّ الهاء في زنادِقَة وفرازِنَة إنّما هي بدل من الياء، وأنّها لمّا حذفت للتّخفيف عوّضت منها الهاء. فالياء الأُولى من «أناسيّ» بمنزلة الياء من فرازين وزناديق، والياء الأخيرة منه بمنزلة القاف والنّون منهما، ومثل ذلك جَحْجاحٌ وجحاجحةٌ، إنّما أصله «جحاجيح».

(ابن منظور ٦: ١٢)

ثَعْلب: جاءتك النّاس، معناه جاءتك القبيلة أو القطعة، كما جعل بعض الشّعراء آدم اسمًا للقبيلة وأنّث:

شادوا البلاد وأصبحوا في آدم

بلغوا بها بيضَ الوُجوه فُحُولًا

والإنسان أصله «إنسيانٌ» لأنّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أُنَيْسيان، فدلّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلّا أنّهم حذفوها لمّا كثر النّاس في كلامهم.

(ابن منظور ٦: ١٠)

الطَّبَريّ: يعني بالأناسيّ جمع إنسان. وجمع «أناسيّ» فجعل الياء عوضًا من النّون الّتي في إنسان. وقد يجمع إنسان: أناسين، كما يجمع النَّشيان[1]: نَشايين.

فإن قيل: «أناسيّ» جمعُ واحده «إنسيّ» فهو مذهب أيضًا محكيّ. وقد يجمع «أناسي» مخفّفة الياء. وكأنّ من جمع ذلك كذلك، أسقط الياء الّتي بين عين الفعل ولامه، كما يجمع القُرقور: قراقير وقراقر.

وممّا يصحّح جمعهم إيّاه بالتّخفيف قول العرب: أناسيةٌ كثيرة. (١٩: ٢١)

ابن خالَوَيه: والعرب تقول للرّجل: إنسان، وللمرأة: إنسان. وربّما أثبتوا الهاء تأكيدًا لرفع اللَّبس، فقالوا: كَلِّم إنسان إنسانةٌ. [ثمّ استشهد بشعر] (٤٣)

نِفطَوَيه: سُمّي الإنسيّون الإنسيّين، لأنّهم يؤنسون، أي يُرَون. وسمّي الجنُّ جِنًّا، لأنّهم مُجْتَنُّون عن رؤية النّاس، أي متوارون. (الأزهَريّ ١٣: ٨٩)

الهَمَذانيّ: زُرت فلانًا فما قصّر في البِرّ والإلطاف... والإيناس والإبساس... (٢٢١)

الأزهَريّ: إنسان في الأصل «إنسيان» وهو فِعليان من «الإنس» والألف فيه فاء الفعل. وعلى مثاله حِرْصِيان، وهو الجِلْد الّذي يلي الجِلْد الأعلى من الحيوان. سُمّي حِرْصِيانًا، لأنّه يُحرَصُ، أي يُقشَر، ومنه أُخذت الحارصة من الشِّجاج. ويقال: رجل حِذْريان، إذا كان حَذِرًا.

وإنّما قيل في الإنسان أصلُه «إنسيان» لأنّ العرب قاطبةً قالوا في تصغيره: أُنَيْسِيان، فدلّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلّا أنّهم حذفوها لمّا كثُر الإنسان في كلامهم. [إلى أن قال:]

وأصل الإنس والأَنَس والإنسان من «الإيناس» وهو الإبصار، يقال: آنَسْتُه وأنِسْتُه، أي أبصرتُه. [إلى أن

---

(١) يقال رجل نَشوان، من السّكر، ونشيان للخبر يتخبّر الأخبار أوّل ورودها ويبحث عنها. وأصلها «الواو».

قال:]

والإنسيّ من الدّوابّ كُلّها: هو الجانب الأيسر الّذي منه يُركَب ويُحتَلَب، وهو من الإنسان: الجانب الّذي يلي الرِّجْل الأُخرى. والوحشيّ من الإنسان: الجانب الّذي يلي الأرض. (١٣: ٨٨)

الجَوهَريّ: الإنس: البشر، الواحد إنْسيٌّ وأَنَسيٌّ أيضًا بالتّحريك، والجمع: أناسِيّ. وإن شئت جعلته إنسانًا ثمّ جمعته: أناسِيّ، فتكون الياء عوضًا من النّون. وقال تعالى: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ الفرقان: ٤٩، وكذلك الأناسية، مثل الصّيارفة والصّياقلة.

يقال للمرأة أيضًا: إنسان ولا يقال: إنسانة، والعامّة تقوله.

وإنسان العين: المثال الّذي يُرى في السّواد، أي سواد العين، ويجمع أيضًا على أناسيّ. [ثمّ استشهد بشعر] ولا يجمع على «أُناس».

وتقدير إنسان «فِعلان»، وإنّما زيد في تصغيره ياء كما زيد في تصغير رَجُل، فقيل: رُوَيجِل.

وقال قوم: أصله «إنْسِيان» على «إفعلان» فحذفت الياء استخفافًا لكثرة ما يجري على ألسنتهم، فإذا صغّروه ردّوها، لأنّ التّصغير لا يكثُر. واستدلّوا عليه بقول ابن عبّاس رضي الله عنه، أنّه قال: إنّما سُمّي إنسانًا، لأنّه عُهِدَ إليه فنَسِي.

والأُناسُ: لغة في النّاس، وهو الأصل، فخُفِّف. [ثمّ استشهد بشعر]

يقال: كيف ابن إنسك وإنسك؟ يعني نفسه، أي كيف تراني في مصاحبتي إيّاك.

وفلان ابنُ إنس فلان، أي صفيّه وخاصّته. وهذا خِدْني وإنسي وخِلصي وجِلسي، كلّه بالكسر.

واستأنستُ بفلان وتأنّستُ به بمعنى. واستأنس الوحشيّ، إذا أحسّ إنسيًّا. والأنيس: المُؤانِس، وكلّ ما يُؤْنَس به.

وما بالدّار أنيس، أي أحد. [ثمّ استشهد بشعر]

وآنَسْتُه: أبصرتُه، يقال: آنستُ منه رشدًا، أي علِمته. وآنستُ الصّوت: سمعته.

والإيناسُ: خلاف الإيحاش، وكذلك التّأنيس. وكانت العرب تُسمّي يوم الخميس: مُؤْنِسًا.

وإنسيّ القوس: ما أقبل عليك منها.

والأنَسُ بالتّحريك: الحيّ المقيمون. والأنَس أيضًا: لغة في الإنس. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٩٠٤)

نحوه الرّازيّ. (٣٩)

ابن فارِس: الهمزة والنّون والسّين أصل واحد، وهو ظهور الشّيء، وكلّ شيء خالف طريقة التّوحّش.

قالوا: الإنس خلاف الجنّ، وسمّوا لظهورهم. يقال آنست الشّيء، إذا رأيته. قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ النّساء: ٦. ويقال: آنست الشّيء، إذا سمعته، وهذا مُستعار من الأوّل. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُنس: أُنس الإنسان بالشّيء إذا لم يستوحش منه. والعرب تقول: كيف ابن إنسك؟ إذا سأله عن نفسه.

ويقال: إنسان وإنسانان وأناسيّ. وإنسان العين: صبيّها الّذي في السّواد. (١: ١٤٥)

الإنس من الظّهور، يقولون آنستُ الشّيء: أبصرته.

(الصّاحِبيّ: ٦٧)

أبو هِلال: الفرق بين قولهم: آنست ببصري وأحسست ببصري: أنّ الإحساس يفيد الرّؤية، وغيرها بالحاسّة. والإيناس يفيد الأُنس بما تراه، ولهذا لايجوز أن يقال: إنّ الله يؤنس ويحسّ؛ إذ لايجوز عليه الوصف بالحاسّة والأُنس، ويكون الإيناس في غير النّظر. (٦٠)

الفرق بين الإنسيّ والإنسان: أنّ الإنسيّ يقتضي مخالفة الوحشيّ، ويدلّ على هذا أصل الكلمة وهو الأُنس. والأُنس: خلاف الوحشة، والنّاس يقولون: إنسيّ ووحشيّ. وأمّا قولهم: إنسيّ ووحشيّ والإنس والجنّ أجرى في هذا مجرى الوحش، فاستعمل في مضادّة الإنس، والإنسان يقتضي مخالفته البهيمة فيذكرون أحدهما في مضادّة الآخر.

ويدلّ على ذلك أنّ اشتقاق الإنسان من النّسيان، وأصله «إنسيان» فلهذا يصغّر، فيقال: أُنيسيان. والنّسيان لايكون إلّا بعد العلم، فسُمّي الإنسان إنسانًا، لأنّه ينسى ماعلمه. وسُمّيت البهيمة بهيمة لأنّها أُبهمت على العلم والفهم ولاتعلم ولاتفهم، فهي خلاف الإنسان، والإنسانيّة خلاف البهيميّة في الحقيقة؛ وذلك أنّ الإنسان يصحّ أن يعلم إلّا أنّه يَنسى ماعلمه، والبهيمة لايصحّ أن تعلم. (٢٢٧)

ابن سِيدة: الإنسان، هو في العين ناظرها.

(الإفصاح ١: ٤٠)

الآنسة: الفتاة الطّيّبة النّفس، وهي المحبوب قربها وحديثها. مؤنّث «آنِس» اسم فاعل من أَنِس به وإليه يأنس، كعلم وضرب وكَرُم، إذا سكن إليه القلب ولم ينفر، وذهبت به وحشتُه. (الإفصاح ١: ٣٢٢)

الأَنِسون والأَنيسون: نبات حوليّ له بزرٌ عَطِرٌ ذوطعمٍ لذيذ، فيه حَرافةٌ، يُتّخذ منه شرابٌ.

(الإفصاح ١: ٤٧٥)

الإنس: البشر، خلاف الجنّ. الواحد: إنسيّ وأَنسيّ، الجمع: أناسيّ وأناسية.

والأَنَس: لغة في الإنس.

والإنسان من النّاس: اسم جنس، يقع على الذّكر والأُنثى، والواحد والجمع. ويقال للمرأة: إنسان، ولايقال: إنسانة.

واختلف في اشتقاقه مع اتّفاقهم على زيادة النّون الأخيرة، فقال البصريّون: من «الإنس» فالهمزة أصليّة، ووزنه «فِعلان». وقال الكوفيّون: مشتقّ من «النّسيان» فالهمزة زائدة ووزنه «إفعان» على النّقص، والأصل «إنسيان» على «إفعلان» ولهذا يُرَدّ إلى أصله في التّصغير، فيقال: أُنَيسيان.

والأُناس: النّاس، مشتقّ من الإنس. ويجوز حذف الهمزة تخفيفًا على غير قياس، فيبقى النّاس.

(الإفصاح ٢: ١٣٣٨)

الطُّوسيّ: وقد بيّنّا أنّ «أُناسًا» لاواحد له من لفظه فيما مضى، وأنّ الإنسان لو جمع على لفظه لقيل: أناسين وأناسية. (١: ٢٦٩)

تقول: آنست من فلان خيرًا إيناسًا، وأنست به أُنسًا، إذا أَلِفته. (٣: ١١٧)

والإنسان: حيوان على الصّورة الإنسانيّة، لأنّ الصّورة الإنسانيّة بانفرادها قد تكون للتّمثال ولايكون

إنسانًا، فإذا اجتمعت الحيوانيّة والصّورة لشيء فهو إنسان.

قال الرُّمّانيّ: وكلّما لاحياة فيه فليس بإنسان، كالشّعر والظُّفر وغيرهما. (٥: ٥٢٠)

والإنسان: مأخوذ من «النّسيان» لأنّهم يصغّرونه «أُنَيْسيان»، ويجوز أن يكون من «الإنسان» إلّا أنّهم زادوا الياء في التّصغير. (٥: ٥٣٩)

والإيناس: وجدان الشّيء الّذي يؤنس به، لأنّه من الإنس. ويقال: آنس البازي، إذا رأى صيدًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ١٦٢)

والاستئناس: طلب الأُنس بالعلم أو غيره، كقول العرب: اذهب فاستأنس هل ترى أحدًا؟ ومنه قوله: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ النّساء: ٦، أي علمتم. (٧: ٤٢٦)

والإنسان: مشتقّ من «الأُنْس» ووزنه «فعليان» والأصل «إنْسيان» غير أنّه حذف منه الياء، فلمّا صُغِّر رُدَّ إلى أصله، فقيل: أُنَيْسِيان. (٨: ٥٩)

الإيناس: الإحساس بالشّيء من جهة مايؤنس، آنست كذا أُؤْنسه إيناسًا، وماآنست به فقد أحسست به، مع سكون نفسك إليه. (٨: ٧٦)

الإنسان: مأخوذ من «الأُنس» لأنّه يأنس بمثله في مايؤنس به، فجرى عليه الاسم، لأنّ هذا من شأنه. (٨: ٥٨٠)

الرّاغب: الإنس: خلاف الجنّ، والإنس: خلاف النّفور. والإنسيّ: منسوب إلى الإنس، يقال ذلك لمن كثر أُنسه ولكلّ مايؤنس به، ولهذا قيل: إنسيّ الدّابّة: للجانب الّذي يلي الرّاكب، وإنسيّ القوس: للجانب الّذي يُقبل على الرّامي.

والإنسيّ من كلّ شيء: مايلي الإنسان، والوحشيّ: مايلي الجانب الآخر له.

وجمع الإنس: أناسيّ، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ الفرقان: ٤٩.

وقيل: ابن إنسك: للنّفس.

والإنسان قيل: سُمّي بذلك لأنّه خُلق خِلقةً لاقوام له إلّا بأُنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل: الإنسان مدنيّ بالطّبع من حيث لاقوام لبعضهم إلّا ببعض، ولايمكنه أن يقوم بجميع أسبابه. وقيل: سمّي بذلك لأنّه يأنس بكلّ مايألفه. وقيل: هو «إفعلان» وأصله «إنسيان» سمّي بذلك لأنّه عُهد إليه فنسي. (٢٨)

الزّمخشريّ: لقيتُ الأناسيَّ فلامِثل له ولامِيَّ، وأنست به، وأستأنست به، وأنست إليه، واستأنست إليه. [ثمّ استشهد بشعر] ولي به أُنس وأَنَسة.

وإذا جاء اللّيل استأنس كلّ وحشيّ واستوحش كلّ إنسيّ. وهذه جارية آنسةٌ من جوارٍ أوانس، وهي الطّيّبة النّفس المحبوب قُربها وحديثها، وفلان جليسي وأنيسي.

ومابالدّار أنيسٌ وهو مَن يُؤنس به. وأين الأَنَس المقيم؟ وعَهِدْت بها مأنسًا. ومكان مَأْنُوس: فيه أُنس، كقولك مأهول: فيه أهل. [ثمّ استشهد بشعر]

وكلبٌ أنوس: نقيض عَقُور، وكلاب أُنُس: غير عُقُر.

وآنست نارًا، وآنست فَزَعًا، وآنست منه رُشدًا.

واستأنس له وتأنّس: تسمّع. والبازي يتأنّسُ، إذا جلّى ونظر رافعًا رأسه طامحًا بطرفه.

ومن المجاز: هو ابن إنس فلانٍ: لخليله الخاصّ بـه. ويقال: كيف ترى ابن إنسِك، وإنسَك، أي نفسك. وباتت الأنيسةُ أنيستَه، أي النّارَ، ويقال لها: المـؤنسة. ولَـبِسَ المؤنسات، أي الأسلحة، لأنّهنّ يُؤنِسْنه ويُطَأْمِنّ قـلبه. وتخيّرت من كتابه سُوَيداوات القلوب، وأناسيّ العُيون. وكتب بإنسيّ القلم. وإنسـيُّ الدّابّـة ووحشـيُّها، فـيها اختلاف. (أساس البلاغة: ١٠)

الإيناس: الإبصار البيّن الّذي لاشبهة فـيه، ومـنه إنسان العين، لأنّه يتبيّن به الشّيء. والإنس لظهورهم، كما قيل: الجنّ لاستتارهم. وقيل: هو إبـصار مـا يؤنس به. (٢: ٥٣١)

مثله البُرُوسَويّ (٥: ٣٦٩)، ونحوه الفَخْر الرّازيّ (٢٢: ١٥).

الأُناس: اسم جمع غير تكسير، نحو رُخال وتُـناء وتُوام، وأخوات لها. (٢: ١٢٤)

الطَّبْرِسيّ: الإيناس: الإبصار، من قوله: ﴿آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ القصص: ٢٩؛ أُخذ من إنسان العين، وهو حدقتها الّتي تُبصر بها. وأنستُ به أُنسًا: ألِفته. (٢: ٨)

الإيناس: وجدان الشّيء يؤنس به. (٤: ٤)

الإنسان يقع على المذكّر والمؤنّث، فإذا أردت الفصل قلت: رجلٌ وامرأةٌ. ومثل ذلك فرس يقع عـلى المـذكّر والمؤنّث، فإذا أردت الفصل قلت: حصانٌ وحِجرٌ. وفي الهماليج: بِرذَون ورُمْكة كذلك، وبعير يقع على المـذكّر والمؤنّث، فإذا فصّلتَ قلت: جمل وناقة.

واشتقاق الإنسـان مـن: الإنس أو الأُنس، وهـو «فعلان» عند البـصريّين. وقـال الكـوفيّون: هـو مـن النّسيان، وأصله «إنسيان» حذفت الياء منه استخفافًا.

واحـتجّوا عـلى ذلك بـقول العرب في تـصغيره «أُنَيْسِيان». وهذه الياء عند البصريّين زائدة، وهو من التصغير الشّاذّ عندهم مثل عُشَيْشِيَة ومُغَيرِبان الشّمس ولُيَيْلِيَة، وأشباه ذلك. (٣: ٤٠٣)

الاسـتئناس: ضـدّ الاستيحاش، والأُنس: ضـدّ الوحشة. (٤: ٣٦٦)

وأناسيّ: جمع إنسان، جعلت الياء عوضًا من النّون وقد قالوا: أيضًا «أناسين»، وقد يجوز أيضًا أن يكون جمع «إنسيّ» فيكون مثل كُرسيّ وكراسيّ. (٤: ١٧١)

نحوه النّسَفيّ. (٣: ١٧٠)

أبوالبَرَكات: «أناسيّ» في واحده وجهان:

أحدهما: أن يكون واحده إنسيًّا.

والثّاني: أن يكون واحده إنسانًا، وأصل «أناسيّ» على هذا الوجه «أناسين» فأبدلوا من النّون ياء. وهـذا قول الفرّاء. وهو ضعيف في القياس، لأنّه لو كـان ذلك قياسًا، لكان يقال في جمـع سـرحـان: سـراحـيّ، وذلك لايجوز. (٢: ٢٠٦)

الفَخْرالرّازيّ: ذكروا في اشتقاق لفظ «الإنسـان» وجوهًا:

أحدها: يُروى عن ابن عبّاس أنّه قال: سمّي إنسانًا لأنّه عُهد إليه فنسي. وقال الشّاعر:

سُمّيتَ إنسانًا لأنّك ناسي

وثانيها: سمّي إنسانًا لاستئناسه بمثله.

وثالثها: قالوا: الإنسان إنّما سمّي إنسانًا لظهورهم، وأنّهم يؤنسون، أي يُبصرون، من قوله: ﴿آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ﴾ القصص: ٢٩، كما سمّي الجنّ لاجتنانهم.

واعلم أنّه لايجب في كلّ لفظ أن يكون مشتقًّا من شيء آخر وإلّا لزم التّسلسل؛ وعلى هذا لاحاجة إلى جَعل لفظ «الإنسان» مشتقًّا من شيءٍ آخر. (٢: ٦١)

ابن الأثير: في حديث هاجر وإسماعيل: «فلمّا جاء إسماعيل عليه السلام كأنّه آنس شيئًا» أي أبصر ورأى شيئًا لم يعهده. يقال: آنست منه كذا، أي علمتُ، واستأنست، أي استعلَمت.

ومنه حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «كان إذا دخل داره استأنس وتكلّم» أي استعلم وتبصّر قبل الدّخول.

ومنه الحديث: «ألم ترَ الجنّ وإبلاسها، ويأسها من بعد إيناسها» أي أنّها يئست ممّا كانت تعرفه وتدركه من استراق السّمع ببعثة النّبيّ صلّى الله عليه وآله.

ومنه حديث نَجْدة الحَروريّ وابن عبّاس: «حتّى يؤنس منه الرُّشد» أي يُعلم منه كمال العقل وسِداد الفعل وحُسن التّصرّف.

وفيه: «أنّه نهى عن الحُمرِ الإنسيّة يوم خَيْبر» يعني الّتي تألف البيوت. والمشهور فيها كسر الهمزة منسوبة إلى «الإنس» وهم بنو آدم، الواحد «إنسيٌّ». وفي كتاب أبي موسى مايدلّ على أنّ الهمزة مضمومة، فإنّه قال: هي الّتي تألف البُيوت. والأُنس: هو ضدّ الوحشة، والمشهور في ضدّ الوحشة الأُنس، بالضّمّ، وقد جاء فيه الكسر قليلًا. قال: ورواه بعضهم بفتح الهمزة والنّون، وليس بشيء.

قلت: إن أراد أنّ الفتح غير معروف في الرّواية فيجوز، وإن أراد أنّه ليس بمعروف في اللّغة فلا، فإنّه مصدر: أنِستُ به آنس أنَسًا وأنَسَةً.

وفيه: «لو أطاع الله النّاس في النّاس لم يكن ناس»، قيل: معناه أنّ النّاس إنّما يحبّون أن يولد لهم الذّكران دون الإناث، ولو لم يكن الإناث ذهبت النّاس. ومعنى أطاع: استجاب دعاءهم.

وفي حديث ابن صيّاد: «قال النّبيّ صلّى الله عليه وآله ذات يوم: انطلقوا بنا إلى أُنَيْسِيان قد رَابنا شأنه» هو تصغير «إنسان» جاء شاذًّا على غير قياس، وقياس تصغيره «أُنَيْسِيان». (١: ٧٤)

الصَّغانيّ: الإنسان: ظلّ الإنسان، والإنسان: رأس الجبل، والإنسان: الأرض الّتي لم تُزْرَع.

وقد يجمع الإنس: آناسًا، على «أفعال»، مثل إجل وآجال. [إلى أن قال:]

وقد سمّوا: مُؤنِسًا وأنَسًا وأنَسَةً وأُناسًا، وأُنيسًا مصغّرًا.

وأنّست الشّيءَ تأنيسًا، أي أبصرته، مثل آنسته بالمدّ. والبازي يتأنّس، وذلك إذا ماجلّى ونظر رافعًا رأسه وطَرفَه.

وآناس: جمع أنَسٍ، بالتّحريك، بمعنى «الإنس» بالكسر. وأنُسْت به بالضّمّ، لغة في أنِست به وأنّست به. (٣: ٣١٨)

أبوحَيّان: «أُناس» اسم جمع لاواحد له من لفظه،

وإذا سمّي به مذكرٌ صُرِف. [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ٢١٩)

أناسيّ: جمع «إنسيّ» وهو واحد الإنس، جُمع على لفظه نحو كرسيّ وكراسيّ، ولاتقول: إنّه جمع إنسان، فيكون أصله «أناسين» وتكون الياء فيه بدلًا من النّون. (تحفة الأريب: ٣٩)

الفَيّوميّ: أنِسْت به أنْسًا من باب «عَلِم» وفي لغة من باب «ضرب». والأُنْسُ بالضّمّ: اسمٌ منه، والأَنَسُ بفتحتين: جَماعة من النّاس، وسمّي به وبمصغّره.

والأنيس: الّذي يُستأنس به. واستأنست به وتأنّست به، إذا سَكن إليه القلب ولم يَنْفِر. وآنستُ الشّيء بالمدّ: عَلِمته، وآنسته: أبصَرته.

والإنس: خلاف الجنّ، والإنسيّ من الحيوان: الجانب الأيسر ـ وسيأتي تمامه في الوحشيّ ـ، وإنسيّ القوس: ماأقبل عليك منها.

والإنسان من النّاس: اسم جنس يقع على الذّكر والأُنثى، والواحد والجمع.

واختلف في اشتقاقه مع اتّفاقهم على زيادة النّون الأخيرة، فقال البصريّون: من «الأُنْس» فالهمزة أصلٌ، ووزنه «فِعْلان». وقال الكوفيّون: مشتقّ من «النّسيان» فالهمزة زائدة، ووزنُه «إفْعان» على النّقص. والأصل: إنسيانٌ على «إفعلان» ولهذا يُرَدّ إلى أصله في التّصغير، فيقال: أُنَيْسِيان.

وإنسان العين: حَدَقَتُها، والجمع فيهما «أناسيّ».

والأُناس قيل: فُعال، بضمّ الفاء، مشتقّ من «الأُنس» لكن يجوز حذف الهمزة تخفيفًا على غير قياس، فيبقى النّاس.

وعن الكِسائيّ: أنّ الأُناس والنّاس لغتان بمعنى واحد، وليس أحدهما مشتقًّا من الآخر، وهو الوجه، لأنّهما مادّتان مختلفتان في الاشتقاق، كما سيأتي في «نَوس» والحذف تغيير، وهو خلاف الأصل. (١: ٢٥)

الفَيروزاباديّ: الإنس: البشر كالإنسان، الواحد: إنسيّ وأَنَسيّ، جمع: أناسيّ وأناسية وآناس.

والمرأة إنسانٌ، وبالهاء عاميّة. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُناس: النّاس.

والإنسيّ: الأيسرُ من كلّ شيء، ومن القوس: ماأقبل عليك منها.

والإنسان: الأنْمُلَة، وظِلُّ الإنسان، ورأسُ الجبل، والأرضُ لم تُزرَع، والمثال يُرى في سواد العين، جمعه أناسيّ.

وإنسُك وابن إنسِك: صفيّك وخاصّتك.

والأنوس من الكلاب: ضدّ العَقور، جمع أُنُس.

والأنيس: الدّيك والمؤانِسُ، وكلّ مأنوس به، وبهاء: النّار كالمأنوسة.

وجارية آنسة: طيّبة النّفس.

والأُنْس بالضّمّ وبالتّحريك، والأَنَسَة محرّكةً: ضدّ الوحشة، وقد أنِسَ به، مثلّثة النّون.

والأنَس محرّكةً: الجماعة الكثيرة، والحيّ المقيمون.

وآنَسه: ضدّ أوحشه، والشّيءَ أبصره كأنّسه تأنيسًا فيهما، وعَلِمه، وأحسّ به، والصّوت سَمِعَه.

واستأنَس: ذهب توحُّشُه، والوحشيّ أحسّ إنسيًّا، والرّجل استأذن وتبصّر.

والمتأنّس: الأسد، أو الّذي يُحِسّ الفريسة من بُعْد.

ومابالدّار من أنيس: أحدٌ.

والمؤنسات: السّلاح كلّه، أو الرُّمح والمِغْفَر والسَّبِغَة والتُّرس. (٢: ٢٠٥)

الإنسان هو اسم على وزن «فِعلان» وجمعه من حيث اللّفظ: أناسين، كسِرحان وسراحين، غير أنّ الجمع الأصليّ غير مستعمل، وجمعه المعروف: ناس وأناس وأَنَس وآنُس. والإنس: جمع جنس.

وفي «الأناسيّ» خلاف، فقيل: جمع إنسيّ ككُرسيّ وكراسيّ، وقيل: الإنس جمع إنسيّ، كرُوم ورُوميّ وزنج وزنجيّ.

وقيل: الأناسيّ: جمع إنسان، وأصله «أناسين» حذفوا نونه وعوّضوا عنه ياءً، اجتمع ياءان، فأدغموا، فصار أناسيّ.

والنّاس: تخفيف «الأُناس» حذفوا الهمزة طلبًا للخفّة. والأنيس أيضًا بمعنى الإنسان، سمّي به، لأنّه يأنس ويؤنس به. وقيل: للإنسان أُنسان: أُنسٌ بالحقّ، وأُنسٌ بالخلق. فرُوحه تأنس بالحقّ، وجسمه يأنس بالخَلق. وقيل: لأنّ له أُنسًا بالعُقبى، وأُنسًا بالدّنيا. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: إنّ اشتقاق الإنسان من «الإيناس» وهو الإبصار والعلم والإحساس، لوقوفه على الأشياء بطريق العلم، ووصوله إليها بواسطة الرُّؤية، وإدراكه لها بوسيلة الحواسّ.

وقيل: اشتقاقه من «النّوس» بمعنى التّحرّك، سمّي لتحرّكه في الأُمور العظام، وتصرّفه في الأحوال المختلفة وأنواع المصالح.

وقيل: أصل النّاس «النّاسي» قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ البقرة: ١٩٩، بالرّفع وبالجرّ. والجرّ إشارة إلى أصله: إشارة إلى عهد آدم؛ حيث قال: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ﴾ طٰه: ١١٥، [ثمّ استشهد بشعر]

وفي المثل: الإنسان عُرضة النّسيان وجلسة النّسوان.

وقيل عجبًا للإنسان، كيف يُفلح بين النّسيان والنّسوان. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٣١)

الطُّرَيحيّ: الإنسان من النّاس: اسم جنس، يقع على الذّكر والأُنثى، والواحد والجمع.

واختُلف في اشتقاقه مع اتّفاقهم على زيادة النّون الأخيرة، فقال البصريّون: من «الأُنس» والهمزة أصليّة، ووزنه «فعلان». وقال الكوفيّون: مشتقّ من «النّسيان» فالهمزة زائدة، ووزنه «إفعال» على النّقص، والأصل: إنسيان، على «إفعلان» ولهذا يُرَدّ إلى أصله مع التّصغير، فيقال: أُنَيسان. (٤: ٤٦)

الزَّبيديّ: الاستئناس والتّأنّس بمعنى الأُنس. وقد أَنِس به واستأنس وتأنّس، بمعنى.

والإيناس: المعرفة والإدراك واليقين. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ١٠١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أَنِس به وإليه: أَلِفه وسكَن قلبُه به، وآنسه: لاطفَه وأزال وحشته، وآنس الشّيء: أدركه وأحسّه ببصره، واستأنس: ذهب توحّشه.

والإنس: مَن تأنس به أو تبصره، وجمعه: آناس.

والإنس: البشر ـ غير الجنّ والملائكة ـ والإنسان يُطلَق على الكائن الحيّ المفكّر من بني آدم، والجمع: أناسيّ. والإنسيّ: المنسوب إلى الإنس. والأُناس: النّاس. (١: ٤٨)

مجمع اللّغة: أَنِس: كفَرِح، وأَنُس ككرُم أَنَسًا وأَنَسةً، وأنَس كضرَب أُنسًا: ضدّ توحّش، وأنِس به وإليه: أَلِفه.

آنسه يؤانسه ويؤنسه: لاطفَه وألِفه، وآنسَ الشّيء يُؤنسه: أدركه وأحسّه ببصره، أو علِمه.

استأنس: ذهب توحّشه، واستأنس به وإليه، بمعنى أنِس به وإليه.

الأُناس: الجماعة من النّاس.

إنسان: يطلق على الذّكر والأُنثى من بني آدم.

الإنسيّ: المنسوب إلى الإنس. (١: ٦٢)

العدنانيّ: أنِس به، أنِسَ إليه.

استأنس به، استأنس إليه.

ويخطّئون من يقول: أنِسَ إلى الشّيء، ويقولون: إنّ الصّواب هو أنِس به. والحقيقة هي أنّ: أنِس به وأنِس إليه واستأنس به واستأنس إليه، جميعها صحيحة.

فممّن ذكر أنِسَ بالشّيء: معجم ألفاظ القرآن الكريم، وأبوحاتِم السّجستانيّ، والأزهَريّ، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والمحكم، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والأساس، والنّهاية، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والمعجم الكبيرُ والوسيط.

وممّن ذكر أنِسَ إليه: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والأساس، والمَدّ، وأقرب الموارد، والمعجم الكبيرُ والوسيط.

وممّن ذكر استأنَس به: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، والمحكم، والأساس، والمختار، واللّسان، والمصباح، والمدّ، وأقرب الموارد، والمعجم الكبير، والوسيط.

وممّن ذكر استأنس إليه: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والطِّرِمّاح بن حكيم، الّذي قال:

كلّ مُستأنِسٍ إلى الموت قد خا
ض إليه بالسّيف كلّ مَخاض

وبَشّارُ بن بِشرٍ المُجاشعيّ، الّذي قال:

إذا غابَ عنها بَعْلُها لم أكُنْ لَها
زَؤورًا، ولم تأنَس إليَّ كِلابُها

وهناك الفعل: استأنس له، بمعنى تَسمَّع. قال تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَامُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ الأحزاب: ٥٣.

ويقول الصّحاح والمحكم والمصباح: إنّ تأنّس به، مثل: أنِس به. أمّا فعله فهو:

١ـ أنِس به يأنَس أنَسًا، وأنَسةً وإنسًا.

٢ـ أنُسَ به يأنُسُ أُنسًا.

أُنَيْسِيان: يقول أبوبكر محمّد الزّبيديّ في كتابه «لحن العوامّ»: إنّ تصغير الإنسان هو: أُنَيْسان، وأُنَيْسِيان. والصّواب هو «الأُنَيْسِيان» لأنّ جميع المصادر الّتي لديّ ماعدا كتاب الزّبيديّ، تقول: إنّ أصل الإنسان هو «إنسِيانٌ» ولايُصغَّر إلّا على «أُنَيْسِيان». واكتفى المختار بذكر هذا التّصغير دون أن يقول: إنّ أصل الإنسان هو

«إنسيان». واكتفى الرّاغب الأصفهانيّ في مفرداته بذكر أصل الإنسان دون أن يذكُر تصغيره.

أمّا الّذين ذكروا أنّ أصل الإنسان هو «إنسيانٌ» وتصغيره «أُنَيْسِيان» فهُم: الصّحاح، واللّسان، والمصباح والتّاج، والمدّ، والمتن، والمعجم الكبير.

وقال اللّسان: العرب قاطبةً قالوا في تصغيره: أُنَيْسِيان، أمّا في الشّعر فقد قال المتنبّي:

وكان ابنا عَدُوٍّ كاثَراه

له ياءَيْ حروف أُنَيْسيان

وقال ناصيف اليازجيّ وعبد الرّحمان البرقوقيّ في شرحها لهذا البيت: «أُنَيْسِيان» مصغّر إنسان، وهو من شواذّ التّصغير. وأنا أقترح على مجامعنا الأربعة الموافقة على «أُنَيْسان» أيضًا، مادمْنا قد قَبِلْنا كلمة إنسان بَدَلًا من إنسيان، ومادام هذا التّصغير «أُنَيْسان» قياسيًّا، و«أُنَيْسيان» شاذًّا، كما قال اليازجيّ والبرقوقيّ. ولستُ أرى مُسوِّغًا منطقيًّا لتصويب الشّاذّ وتخطئة القياسيّ، لذا: أ ـ أُؤيّد التّصغير القياسيّ «أُنَيْسان» على أن يفوز ذلك بموافقة اتّحاد المجامع اللّغويّة العلميّة العربيّة. ب ـ أقبلُ بالتّصغير الشّاذّ «أُنَيْسيان» على مَضَضٍ، احترامًا لرأي أجدادنا ومُعجَماتنا. (٣٣)

المُصطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو القُرب والظّهور بعنوان الاستئناس، في مقابل النّفور والوحشة والبُعد. وهذا المعنى محفوظ وموجود في جميع صيغ مشتقّاتها ممّا ينفر من الوحوش والحيوان، وما لايظهر ولايستأنس كالجنّ.

وأمّا الرُّؤية والسّماع فليس مفهومها مطلق الرُّؤية والسّماع بل بقيد الاستئناس والاختلاط، وكذلك الإنس والإنسان؛ فبملاحظة أُنسه واختلاطه، وهذا هو الفارق بين لفظ الإنسان والبشر وآدم.

فباعتبار معنى الظّهور في مفهومها تُستعمل في مقابل الجنّ:

﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ الرّحمٰن: ٣٣.

﴿اِنْسٌ وَلَاجَانٌّ﴾ الرّحمٰن: ٣٩.

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ الأعراف: ١٧٩.

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ الإسراء: ٨٨.

ولم تستعمل كلمة البشر ولاآدم في مقابل الجنّ أو الجانّ.

أمّا القول بأنّ الإنسان مشتقّ من النّسيان أو أنّ النّاس من النّوس أو أنّ الاستئناس بمعنى الاستيذان، فغير صحيح. (١: ١٤٧)

النُّصوص التّفسيريّة

آنَسَ

فَلَمَّا قَضٰى مُوسَى الْاَجَلَ وَسَارَ بِاَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا... القصص: ٢٩

أبو عُبَيْدة: أبصر. (٢: ١٠٢)

مثله البَغَويّ (٥: ١٤٣)، والخازن (٥: ١٤٣)، والقاسميّ (١٣: ٤٧٠٤)، والمَراغيّ (٢٠: ٥٤).

الطَّبَريّ: أبصر وأحسّ. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٠: ٦٩)

الطُّوسيّ: أي أبصر أمرًا يؤنس بمثله. [ثمّ استشهد

بشعر] (٨: ١٤٦)

البَيْضاويّ: أبصر من الجهة الّتي تلي الطّور. (٢: ١٩٢)

مثله أبوالسُّعود (٤: ١٥٣)، والبُرُوسَويّ (٦: ٤٠٠)، ونحوه الآلوسيّ (٢٠: ٧٢).

النَّيسابوريّ: قال القاضي في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ﴾ القصص: ٢٩، دليل على أنّه لم يزد على العشرة.

وفيه نظر، لأنّه لايفهم من هذاالتّركيب إلّاأنّ الإيناس حاصل عقيب مجموع الأمرين، ولايدلّ على أنّ ذلك حصل عقيب أحدهما، وهو قضاء الأجل. ويؤيّده مارُوي عن مُجاهد أنّه بعد العشر المشروط مكث عشر سنين أُخَر. (٢٠: ٤٠)

بنت الشّاطئ: آنس، وأبصر:

في المعاجم آنس الشّيءَ أبصره، والصّوتَ سمعه. واستأنس: استأذن.

فهل تسيغ العربيّة النّقيّة، حيث يقول القرآن (آنَسَ نَارًا) أن يقال: أبصرها، أو نظرها، أو شهدها، أو ماأشبه ذلك من الألفاظ الّتي يظنّ أنّها تتعاقب على معنى آنس؟

نستقرئُ الاستعمال القرآنيّ فيُعطينا حِسَّ العربيّة المُرهَف، لاتقول: «آنَسَ» في الشّيء: تُبصره أو تسمعه دون أن تجد فيه أُنسًا. فإذا قال العربيّ الأصيل: آنستُ، فقد رأى أو سمع مايؤنسه.

والقرآن قد استعمل الفعل «آنَسَ» خمس مرّات، منها أربع في النّار الّتي رآها موسى عليه السلام؛ إذ سار بأهله في البرّيّة، فأنِسَ إليها، وهذه آياتها:

﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ طه: ١٠.

﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ النّمل: ٧.

﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ القصص: ٢٩.

والمرّة الخامسة في آية النّساء: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ النّساء: ٦.

ليس الإيناس هنا مجرّد إبصار لظواهر الرُّشد المادّيّة الحسّيّة في سِنّ البلوغ، ولكنّه الطُّمأنينة المُؤنسة بالابتلاء والامتحان، إلى أنّهم قد رشدوا حقًّا.

وفي القرآن من المادّة صيغة الفعل المضارع من «الاستئناس» في آية النّور:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ النّور: ٢٧.

والاستئناس فيها ليس مجرّد استئذان كما وهم الّذين فسّروه بذلك، وإنّما هو حِسّ الإيناس لأهل البيت قبل دخوله. ولايسوغ في ذوق العربيّة أن يقال مثلًا: استأنس الشُّرطيّ أو جابي الضّرائب أو الدّائن، وإنّما هو «الاستئذان» ليس فيه حسّ إيناس.

كما لايسوغ استعمال «آنس» في رُؤْية عدوّ أو نار

حريق، أو في سماع هزيم رعدٍ، وزئير وَحشٍ.

(الإعجاز البيانيّ: ٢٠٠)

أَنَسْتُمْ

فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ. النّساء: ٦

ابن عبّاس: عرفتم منهم. (الطّبَريّ ٤: ٢٥٢)

مُجاهِد: أي أحسستم. (الآلوسيّ ٤: ٢٠٥)

عَطاء: أبصرتم. (أبوحَيّان ٣: ١٧٢)

مثله البَغَويّ (١: ٤٠٠)، والبَيضاويّ (١: ٢٠٤)، والخازن (١: ٤٠٠) والشّربينيّ (١: ٢٨٢).

الإمـام الصّادق عليه السلام: إيناس الرّشد: حفظ المال. (العَروسيّ ١: ٤٤٤)

الفَرّاء: يريد فإن وجدتم. (١: ٢٥٧)

ابن قُتَيْبَة: أي علمتم وتبيّنتم. وأصل آنَسْتُ: أبصرتُ. (١٢٠)

مثله ابن الجَوزيّ (٢: ١٤)، ونحوه النَّسَفيّ (١: ٢٠٨)، والمجازيّ (٤: ٧٠).

الطّبَريّ: فإن وجدتم منهم وعرفتم، يقال: آنَسْتُ من فلان خيرًا.

وقُرئ بمدّ الألف، إيناسًا، وأنست به آنس أَنْسًا بقصر ألِفها، إذا ألِفه. وقد ذكر أنّها في قراءة عبدالله، (فَإِنْ أَحَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا) بمعنى أحَسْتُمْ، أي وجدتم. (٤: ٢٥٢)

الزّجّاج: علمتم. (أبوحَيّان ٣: ١٥٢)

الهَرَويّ: أي علمتم، والأصل فيه أبصرتم. ومنه أُخِذ إنسان العين، وهي حَدَقتها الّتي يُبْصر بها. (١: ٩٧)

نحوه القُرطُبيّ. (٥: ٣٦)

الرّاغب: أي أبصرتم أُنْسًا به. (٢٨)

الزّمَخْشَريّ: الإيناس، الاستيضاح، فاستُعير للتّبيّن. (١: ٥٠٠)

الطّبْرِسيّ: معناه فإن وجدتم منهم رُشدًا، أو عرفتموه. (٢: ٩)

أبو الفُتوح: أي أبصرتم ووجدتم. (١: ٧٢٢)

الفَخْر الرّازيّ: أي عرفتم، وقيل: رأيتم. وأصل الإيناس في اللّغة «الإبصار» ومنه قوله: ﴿آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾. (٩: ١٨٨)

نحوه الصّابونيّ. (١: ٤٣٣)

النّيسابوريّ: أمّا الإيناس فـي اللّغة الإبصار، والمراد في الآية التّبيّن والعِرفان. (٤: ١٧٩)

الطُّرَيْحيّ: أي علمتم ووجدتم فيهم رُشدًا. (٤: ٤٦)

البُرُوسَويّ: أي شاهدتم، وتبيّنتم. (٢: ١٦٦)

مثله القاسميّ. (٥: ١١٢٧)

الآلوسيّ: أصل معنى «الاستئناس» كما قال الشّهاب: النّظر من بُعد مع وضع اليد على العين إلى قادم ونحوه ممّا يؤنس به، ثمّ عمّ في كلامهم، ثمّ استُعير للتّبيّن، أي عِلْم الشّيء بَيّنًا.

وزعم بعضهم أنّ أصله «الإبصار» مطلقًا وأنّه أُخذ من إنسان العين، وهو حدقتها الّتي يُبْصِر بها، وهو هنا محتمل

لأن يراد منه المعنى المجازيّ أو المعنى الحقيقيّ.

وقرأابن مسعود (أَحَسْتم) بحاء مفتوحة وسين ساكنة. وأصله «أحسستم» بسينَين، نقلت حركة الأُولى إلى الحاء، وحذفت لالتقاء السّاكنين، إحداهما على غير القياس.

وقيل: إنّها لغة سُلَيم، وإنّها مُطّرَدة في عين كلّ فعل مضاعف، اتّصل بها تاء الضّمير، أو نونه. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٢٠٥)

مجمع اللّغة: أي أدركتم وعلمتم. (١: ٦٣)

محمّد عبد المنعم الجمّال: تَبيّنتم منهم صلاحًا لإدارة أموالهم واستقامةً في سيرهم. (١: ٥٠٤)

مكارم الشّيرازيّ: هذه إشارة إلى حقيقة ثبوت رشدهم، لأنّ (آنستم) من «الإيناس» بمعنى المشاهدة والرّؤية، وهو مشتقّ من الإنسان الّذي أحد معانيه: «إنسان العين» فعند الرّؤية والمشاهدة لإنسان العين يحصل اليقين، ومن هنا أُطلق على المشاهدة لفظ «الإيناس». (٣: ٢٧٢)

آنَسْتُ

١ـ إِذْ رَاٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي اٰنَسْتُ نَارًا... طٰهٰ: ١٠

ابن الأعرابيّ: (آنَسْتُ) أبصرتُ.

(القُرطُبيّ ١١: ١٧٢)

مثله البَغَويّ (٤: ٢١٤)، والمَيْبُديّ (٦: ١٠٢)، والطّبْرِسيّ (٤: ٥)، والخازن (٤: ٢١٤)، والطُّرَيحيّ (٤: ٤٦)، وشُبَّر (٤: ١٤٢)، والمَراغيّ (١٦: ٩٧).

ابن قُتَيْبَة: أبصرت، وتكون في موضع آخر علمتُ. (٢٧٧)

الطّبَريّ: وجدت، ومن أمثال العرب: بعد إطلاع إيناس، ويقال أيضًا: بعد طلوع إيناس، وهو مأخوذ من الأُنس. (١٦: ١٤٢)

نِفطَوَيه: إنّي رأيت. وسمّي الإنس إنسًا لأنّهم يُؤْنَسُون، أي يُرَوْن. (الهَرَويّ ١: ٩٦)

الطُّوسيّ: أي رأيت نارًا. (٧: ١٦٢)

الهَرَويّ: قيل: آنستُ وأحسستُ ووجدتُ بمعنًى، ومنه قوله تعالى جَدُّه[1]: ﴿فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ النّساء: ٦، أي علمتم، والأصل فيه أبصرتم. (١: ٩٦)

الزّمَخْشَريّ: الإيناس: الإبصار البيّن الّذي لا شبهة فيه، ومنه إنسان العين، لأنّه يتبيّن به الشّيء. والإنس لظهورهم، كما قيل: الجنّ لاستتارهم.

وقيل: هو إبصار ما يُؤْنَس به. لما وجد منه الإيناس فكان مقطوعًا متيقّنًا حقّقه لهم بكلمة «إنّ» ليوطّن أنفسهم. (٢: ٥٣١)

نحوه الفَخْرالرّازيّ (٢٢: ١٥)، البُرُوسَويّ (٥: ٣٦٩)، والآلوسيّ (١٦: ١٦٥)، والحجازيّ (١٦: ٤٣).

البَيْضاويّ: أبصرتها إبصارًا لا شبهة فيه. (٢: ٤٦)

مثله الكاشانيّ (٣: ٣٠١)، والقاسميّ (١١: ٤١٧٢).

النَّيْسابوريّ: أي أبصرت إبصارًا لا شبهة فيه، وإبصارًا يؤنس به. والتّركيب يدلّ على الظّهور، ومن ذلك إنسان العين، لأنّه يُظهر الأشياء، ومنه الإنس لظهورهم، كما قيل: الجنّ لاستتارهم، ومنه الأُنس: ضدّ الوحشيّة،

---

(١) جَدُّه: عظمتُه.

لظهور المطلوب، وهو المأنوس به. (١٦: ٩٥)

أبو حَيّان: آنس: وجد، تقول العرب: هل آنست فلانًا، أي وجدته.

وقيل: أحسّ، وهو قريب من وجد. [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٢٢٢)

أي أحسستُ، والنّار على بُعد لاتُحَسّ إلّا بالبصر، فلذلك فسّره بعضهم بـ«رأيت». والإيناس أعمّ من الرّؤية، لأنّك تقول: آنست من فلان خيرًا؟ والظّاهر أنّه رأى نارًا حقيقة. (٦: ٢٢٧)

أبو السُّعود: [مثل البَيْضاويّ وأضاف:]

والجملة تعليل للأمر أو المأمور به. (٣: ٢٩٩)

عِزّة دروزة: رأيت نارًا فاستأنست بها. (٣: ٧٢)

الطَّباطَبائيّ: وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا﴾ إشعارٌ بل دلالة على أنّه كان مع أهله غيره، كما أنّ في قوله: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾ مع مايشتمل عليه من التّأكيد والتّعبير بالإيناس دلالة على أنّه إنّما رآها هو وحده وماكان يراها غيره من أهله، ويؤيّد ذلك قوله أيضًا أوّلًا: ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا﴾، وكذا قوله: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ﴾ طٰه: ١٠ إلخ، يدلّ على أنّ في الكلام حذفًا، والتّقدير: امكثوا لأذهبَ إليها لعلّي آتيكم منها بقَبَس، أو أجد على النّار هاديًا نهتدي بهداه. (١٤: ١٢٧)

عبد الكريم الخطيب: آنستُ نارًا، أي لمحتها. وفي التّعبير عن رؤية النّار بالفعل (آنست) الّذي يدلّ على الأُنس بها والبشاشة بوجودها مايشير إلى أنّ موسى كان في وحشة ليل بَهيم، في هذه الصّحراء الّتي لاأحد فيها... فهو في وحشة اللّيل ووحشة الوحدة... فلمّا رأى النّار وجد شيئًا من الأُنس والطّمأنينة، لأنّ النّار لابدّ أن يكون عندها مَن أوقدها. (٨: ٧٨٤)

٢ـ ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾. النّمل: ٧

الطَّبَريّ: أي أبصرت نارًا، أو أحسستها. (١٩: ١٣٢)

مثله مجمع اللّغة (١: ٦٣)، والطَّباطَبائيّ (١٥: ٣٤٢).

الشّريف الرّضيّ: هذه استعارة على القلب، والمراد بها والله أعلم: إنّي رأيت نارًا فآنستني. فنقل فعل «الإيناس» إلى نفسه، على معنى: إنّي وجدت النّار مُؤنسةً لي، كما سبق من قولنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ الكهف: ٢٨، أي وجدناه غافلًا على بعض الأقوال. وقريب من ذلك قوله تعالى: ﴿وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ الأنعام: ١٣٠، ولم تغرّهم هي وإنّما اغترّوا بها هم، فلمّا كانت سببًا للغرور حَسُن أن يُنسَب إليها ويُناطَ بها.

وحقيقة «الإيناس» هي الإحساس بالشّيء من جهة يُؤنَسُ بها. وماأنِستَ به: فقد أحسستَ به، مع سكون نفسك إليه. (تلخيص البيان: ٢٦٠)

البَغَويّ: أي أبصرت نارًا. (٥: ١١٠)

مثله السّيوطيّ (الجلالين ٢: ١٧٠)، والقُرطُبيّ (١٣: ١٥٦).

الطَّبْرِسيّ: أي أبصرت ورأيت نارًا، ومنه اشتقاق «الإنس» لأنّهم مَرئيّون. وقيل: آنَسْت، أي أحْسَسْت بالشّيء من جهة يُؤنس بها، وأنِستَ به: فقد أحْسستَ به مع سكون نفسك إليه. (٤: ٢١١)

الفَخْر الرّازيّ: قد اختلفوا، فقال بعضهم: المراد أبصرت

ورأيت.

وقال آخرون: بل المراد صادفت ووجدت فآنست به، والأوّل أقرب، لأنّهم لايفرّقون بين قول القائل: آنست بصري، ورأيت ببصري. (٢٤: ١٨١)

القاسميّ: أي رأيتها. (١٣: ٤٦٥٨)

المَراغيّ: أي أبصرت إبصارًا حصل لي به أُنس. (١٩: ١٢١)

وبهذه المعاني جاءت كلمة (آنَسْتُ) في سورة القصص: ٢٩.

تَسْتَأْنِسُوا

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلٰى اَهْلِهَا... (النّور: ٢٧)

النّبيّ ﷺ: يتكلّم الرّجل بالتّسبيحة والتّحميدة والتّكبيرة، ويتنحنح على أهل البيت. (الطَّبْرِسيّ ٤: ١٣٥)

ابن مَسعود: والاستئناس: الاستئذان.

مثله ابن عَبّاس وإبراهيم وقَتادَة. (الطُّوسيّ ٧: ٤٢٦)

ابن عَبّاس: إنّما هي خطأ من الكاتب: حتّى تستأذنوا.

وإنّما (تستأنِسُوا) وَهَمٌ من الكُتّاب. (الطَّبَريّ ١٨: ١٠٩)

سعيد بن جُبَير: إنّما هي: حتّى تستأذنوا، ولكنّها سَقط من الكاتب. (الطَّبَريّ ١٨: ١٠٩)

مُجاهِد: حتّى تَتَنَحْنَحُوا وتتنخّموا.

حتّى تَجَنَّسوا وتُسَلِّموا. (الطَّبَريّ ١٨: ١١١)

بالتّنحنح أو بأيّ وجهٍ أمكن، ويتأنّى قدر مايعلم أنّه قد شعر به، ويدخل إثْر ذلك. (القُرطُبيّ ١٢: ٢١٣)

الإمام الصّادق عليه السلام: الاستيناس: وَقْعُ النَّعْل والتّسليم. (العَروسيّ ٣: ٥٨٥)

ابن زَيْد: الاستئناس: التّنحنح والتّجرُّس، حتّى يعرفوا أنْ قد جاءهم أحد. قال: والتّجرُّس: كلامه وتنحنحه. (الطَّبَريّ ١٨: ١١٢)

الفَرّاء: (حتّى تستانسوا) يقول: تستأذنوا. هذا مقدّم ومؤخّر، إنّما هو: حتّى تُسَلِّموا وتستأذنوا. وأُمِروا أن يقولوا: السّلام عليكم أأدخل؟

والاستئناس في كلام العرب: اذهب فاستأنس هَلْ تَرى أحدًا، فيكون هذا المعنى: انظروا مَن في الدّار. (٢: ٢٤٩)

ابن قُتَيْبَة: الاستئناس: أن يعلم من في الدّار، تقول: استأنستُ فمارأيت أحدًا، أي استعلمت وتعرّفت. (٣٠٢)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في ذلك، فقال بعضهم: تأويله يا أيّها الّذين اٰمَنُوا لاتدخلوا بيوتًا غيرَ بيوتكم حتّى تَستأذنوا.

وقال آخرون: معنى ذلك: حتّى تُؤنِسوا أهل البيت بالتّنحنح والتّنخّم وماأشبهه، حتّى يعلموا أنّكم تريدون الدّخول عليهم.

والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّ الاستئناس «الاستفعال» من الأُنس، وهو أن يستأذن أهل البيت في الدّخول عليهم، مخبرًا بذلك مَن فيه، وهل

فيه أحد؟ وليُؤذنهم أنّه داخل عليهم، فليأنس إلى إذنهم له في ذلك، ويأنِسوا إلى استئذانه إيّاهم. وقد حكي عن العرب سماعًا: اذهب فاستأنس، هل ترى أحدًا في الدّار؟ بمعنى انظر هل ترى فيها أحدًا؟

فتأويل الكلام إذن، إذا كان ذلك معناه: ياأيّها الّذين آمنوا لاتدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتّى تسلّموا وتستأذِنوا، وذلك أن يقول أحدكم: السّلام عليكم، ادخل؟ وهو من المقدّم الّذي معناه التّأخير، إنّما هو حتّى تُسلّموا او تستأذنوا. (١٨: ١٠٩)

الزّجّاج: (تستانسوا) في اللّغة، بمعنى تستأذنوا، وكذلك هو في التّفسير. (٤: ٣٩)

نِفطَوَيه: أي تنظروا هل هاهنا أحدٌ يأذن لكم. (الهَرَويّ ١: ٩٧)

الجَصّاص: والاستئناس المذكور في قوله: ﴿حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا﴾ لايجوز أن يكون المراد به الحديث، لأنّه لايصل إلى الحديث إلّا بعد الإذن، وإنّما المراد الاستئذان للدّخول. وإنّما سمّي الاستئذان استئناسًا، لأنّهم إذا استأذنوا أو سَلّموا أنِسَ أهل البيوت بذلك، ولو دخلوا عليهم بغير إذن لاستوحشوا وشقّ عليهم.

[وله بحوث في عدد الاستئذان وكيفيّته، والاستيذان على المحارم فراجع.] (٣: ٣٠٩ـ٣١٤)

نحوه المراغيّ. (٨: ٩٤)

الهَرَويّ: الاستئذان: الاستعلام، وآنست منه كذا، أي علِمتُ، يقول: حتّى تستعلموا أمطلقٌ لكم الدّخول أم لا؟ (١: ٩٧)

الطُّوسيّ: هذا خطاب من الله تعالى للمؤمنين ينهاهم أن يدخلوا بيوتًا لايملكونها، وهي ملك غيرهم إلّا بعد أن يستأنسوا، ومعناه يستأذنوا.

والاستئناس: الاستئذان، في قول ابن عبّاس وابن مَسعود وإبراهيم وقَتادة، وكأنّ المعنى يستأنسوا بالإذن.

وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: القراءة (حَتّٰى تَسْتَأْذِنُوا) وإنّما وَهِم الكتّاب. وهو قول سعيد بن جُبَير، وبه قرأ أُبيّ بن كَعْب.

وقال مُجاهِد: حتّى تستأنسوا بالتّنحنح والكلام الّذي يقوم مقام الاستئذان. وقد بيّن الله تعالى ذلك في قوله: ﴿وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَاْذِنُوا﴾ النّور: ٥٩، قال عطاء: وهو واجبٌ في أُمّه وسائر أهله.

والاستئناس: طلب الأُنس بالعلم أو غيره، كقول العرب: اذهب فاستأنس هل ترى أحدًا؟ ومنه قوله: ﴿فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ النّساء: ٦، أي علمتم. (٧: ٤٢٦)

الزَّمَخْشَريّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه من الاستئناس من الظّاهر الّذي هو خلاف الاستيحاش، لأنّ الّذي يطرق باب غيره لايدري أيؤذن له أم لا؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أُذِن له استأنس، فالمعنى حتّى يؤذن لكم، كقوله: ﴿لَاتَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ الأحزاب: ٥٣، وهذا من باب الكناية والإرداف، لأنّ هذا النّوع من الاستئناس يردف الإذن، فوُضع موضع الإذن.

والثّاني: أن يكون من الاستئناس الّذي هو الاستعلام والاستكشاف «استفعال» من آنس الشّيء،

إذا أبصره ظاهرًا مكشوفًا، والمعنى حتّى تستعلموا وتستكشفوا الحال هل يراد دخولكم أم لا؟ ومنه قولهم: استأنس هل ترى أحدًا؟

واستأنست فلم أر أحدًا، أي تعرّفت واستعلمت، ومنه بيت النّابغة:

على مستأنس وحد

ويجوز أن يكون من «الإنس» وهو أن يتعرّف هل ثمّة إنسان. [إلى أن قال:]

وفي قراءة عبد الله (حتّى تُسلّموا على أهلها وتستأذنوا). وعن ابن عبّاس وسعيد بن جُبَير: إنّما هو (حتّى تستأذنوا) فأخطأ الكاتب، ولايعوّل على هذه الرّواية. وفي قراءة أُبيّ (حتّى تستأذنوا). (٣: ٥٨)

نحوه أبوحيّان (٦: ٤٤٥)، والطُّريحيّ (٤: ٤٦)، والبيضاويّ (٢: ١٢٣)، والنّسفيّ (٣: ١٣٩)، وأبوالسُّعود (٤: ٥٤)، ومجمع اللّغة (١: ٦٣)، والشّنقيطيّ (٦: ١٦٦).

الفخرالرّازيّ: الاستئناس: عبارة عن الأُنس الحاصل من جهة المجالسة، قال تعالى: ﴿وَلَامُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ الأحزاب: ٥٣، وإنّما يحصل ذلك بعد الدّخول والسّلام، فكان الأولى تقديم السّلام على الاستئناس، فلمَ جاء على العكس من ذلك؟ والجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: مايُروَى عن ابن عبّاس وسعيد بن جُبَير: إنّما هو (حَتّٰى تَسْتَأْذِنُوا) فأخطأ الكاتب.

وفي قراءة أُبيّ: (حَتّٰى تَسْتَأْذِنُوا لَكُمْ) والتّسليم خير لكم من تحيّة الجاهليّة والدّمور، وهو الدّخول بغير إذن ـ واشتقاقه من الدّمار وهو الهلاك ـ كأنّ صاحبه دامر لعظم ماارتكب.

وفي الحديث: «من سبقت عينه استئذانه فقد دمر».

واعلم أنّ هذا القول من ابن عبّاس فيه نظر، لأنّه يقتضي الطّعن في القرآن الّذي نُقل بالتّواتر، ويقتضي صحّة القرآن الّذي لم ينقل بالتّواتر، وفتح هذين البابين يطرق الشّكّ إلى كلّ القرآن، وأنّه باطل.

وثانيها: ماروي عن الحسن البصريّ أنّه قال: إنّ في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، والمعنى حتّى تسلّموا على أهلها وتستأنسوا؛ وذلك لأنّ السّلام مقدّم على الاستئناس. وفي قراءة عبد الله (حتّى تسلّموا على أهلها وتستأذنوا) وهذا أيضًا ضعيف، لأنّه خلاف الظّاهر.

وثالثها: أن تُجري الكلام على ظاهره، ثمّ في تفسير «الاستئناس» وجوه:

[الأوّل والثّاني تقدّم في كلام الزّمخشريّ]

والثّالث: أن يكون اشتقاق الاستئناس من «الإنس» وهو أن يتعرّف هل ثمّ إنسان. ولاشكّ أنّ هذ مقدّم على السّلام.

والرّابع: لو سلّمنا أنّ الاستئناس إنّما يقع بعد السّلام، ولكنّ الواو لاتوجب التّرتيب، فتقديم الاستئناس على السّلام في اللّفظ لايوجب تقديمه عليه في العمل.

[ثمّ ذكر كيفيّة الاستئذان، وعدده، وآدابه، فراجع] (٢٣: ١٩٦)

نحوه النّيسابوريّ. (١٨: ٨٦)

الآلوسيّ: [قال نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

قيل: الاستئناس من «الإنس» بالكسر، بمعنى النّاس، أي حتّى تطلبوا معرفة من في البيوت من الإنس.

وضعّف بأنّ فيه اشتقاقًا من جامد، كما في المسرج أنّه مشتقّ من السّراج، وبأنّ معرفة من في البيت لاتكفي بدون الإذن، فيوهم جواز الدّخول بلاإذن. ومن النّاس من رجّحه بمناسبته لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا﴾ النّور: ٢٨، ولايكافئ التّضعيف بما سمعت.

(١٨: ١٣٤)

سيّد قُطب: ويُعبّر عن الاستئذان بالاستئناس، وهو تعبير يُوحي بلطف الاستئذان ولطف الطّريقة الّتي يجيء بها الطّارق، فتحدث في نفوس أهل البيت أُنسًا به واستعدادًا لاستقباله، وهي لفتة دقيقة لطيفة، لرعاية أحوال النّفوس ولتقدير ظروف النّاس في بيوتهم، ومايلابسها من ضرورات لايجوز أن يُشقّ بها أهلها، ويُحْرَجوا أمام الطّارقين في ليل أو نهار. (٤: ٢٥٠٨)

الطّباطَبائيّ: الأُنس بالشّيء وإليه: الأُلفة وسكون القلب إليه. والاستئناس: طلب ذلك بفعل يُؤدّي إليه، كالاستئناس لدخول بيت بذكر الله والتّنحنح ونحو ذلك، ليتنبّه صاحب البيت أنّ هناك من يريد الدّخول عليه فيستعدّ لذلك، فربّما كان في حال لايُحبّ أن يراه عليها أحدٌ، أو يطّلع عليها مطّلع.

ومنه يظهر أنّ مصلحة هذا الحكم هو السّتر على عوارت النّاس، والتّحفّظ على كرامة الإيمان. فإذا استأنس الدّاخل عند إرادة الدّخول على بيت غير بيته فأخبر باستئناسه صاحب البيت بدخوله، ثمّ دخل فسلّم عليه، فقد أعانه على ستر عورته، وأعطاه الأمن من نفسه.

ويؤدّي الاستمرار على هذه السّيرة الجميلة إلى استحكام الأُخوّة والأُلفة والتّعاون العامّ، على إظهار الجميل والسّتر على القبيح، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النّور: ٢٧، أي لعلّكم بالاستمرار على هذه السّيرة تتذكّرون مايجب عليكم رعايته وإحياؤه من سُنّة الأُخوّة وتألّف القلوب الّتي تحتها كلّ سعادة اجتماعيّة.

وقيل: إنّ قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ تعليل لمحذوف، والتّقدير: قيل لكم كذا لعلّكم تتذكّرون مواعظ الله فتعملوا بموجبها، ولابأس به.

وقيل: إنّ في قوله: ﴿حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا﴾ تقديمًا وتأخيرًا، والأصل حتّى تسلّموا وتستأنسوا، وهو كما ترى. (١٥: ١٠٩)

الصّابونيّ: فيه معنى دقيق، فليس المراد من اللّفظ مجرّد الإذن، وإنّما المراد معرفة أُنس أهل البيت بدخول الزّائر عليهم، هل هم راضون بدخوله أم لا؟

قال العلّامة المودوديّ: وقد يُخطئ النّاس إذ يجعلون كلمة «الاستئناس» بمعنى الاستئذان فقط، مع أنّ الكلمتين بينهما فرق لطيف لاينبغي أن ينصرف عنه النّظر، فكلمة «الاستئناس» أعمّ وأشمل من كلمة «الاستئذان» كما لايخفى بأدنى تأمّل، والمعنى حتّى تعرفوا أُنس أهل البيت بدخولكم عليهم. (٢: ١٣٦)

الحجازيّ: المعنى ياأيّها الّذين اتّصفتم بالإيمان اعلموا أنّه يدعوكم إلى الفضيلة والأدب، ويرشدكم إلى أنّكم لاتدخلوا بيوتًا غير بيوتكم، أي ليس لكم فيها حقّ السّكنى والمنفعة، وإن كانت ملكًا لكم، لاتدخلوها حتّى تستأنسوا وتستأذنوا، ولاشكّ أنّ «الإذن» يُذهب

الوحشة، ولذا سمّي الإذن أُنسًا، وبدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا اَحَدًا فَلَاتَدْخُلُوهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ النّور: ٢٨.

والاستئذان يكون بقرع الباب أو النّداء لمن في البيت أو التّنحنح أو التّسبيح والتّحميد أو صريح الاستئذان، وغير ذلك. (١٨: ٥٤)

مكارم الشّيرازيّ: ممّا يلفت الانتباه هنا أنّه قد استعملت كلمة (تَسْتَأْنِسُوا)، لا(تستأذِنُوا) لأنّ الكلمة الأخيرة فقط تُفصح عن «الإذن» في حال أنّ الكلمة الأُولى ـ الّتي اشتقّت من مادّة «أ ن س» ـ تعني الإذن مع الوُدّ والقرب، وتدلُّ على وجوب طلب الإذن بكامل الأدب والوداد، مُجرَّدًا عن أيّ نوع من الجفاء.

وإذا تمعّنّا هذه الكلمة رأينا فيها كثيرًا من سنن الآداب، منها: عدم رفع الصّوت عاليًا، وعدم إطباق الباب بشدّة، وعدم التّفوّه بعبارات فظّة عند الإذن، وعدم الدّخول بدون تحيّة بعد السّماع له. فالتّحيّة أمارة السّلام والخلوص، وسمة الإيفاء والصّداقة. قد جاء هذا الأمر مشفوعًا بدوافع إنسانيّة وعاطفيّة، من خلال قوله: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وهذا خير دليل على أنّ أحكامًا كهذه لها جذر متأصّل في أعماق عواطف الإنسان وعقله وشعوره. (١٤: ٤٢٧)

مُسْتَأْنِسِينَ

فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَامُسْتَاْنِسِينَ لِحَدِيثٍ... الأحزاب: ٥٣

الفرّاء: (ولامُستأنِسينَ) في موضع خفض تُتبعه (النّاظرين) كما تقول: كنت غير قائم ولاقاعد، وكقولك للوصيّ: كُلْ مِن مال اليتيم بالمعروف غيرَ متأثّل مالًا، ولاواقٍ مالك بماله. ولو جعلت (المستأنسين) في موضع نصب تتوهّم أن تُتبعه بـ(غير) لمّا أن حُلْت بينهما بكلامٍ. وكذلك كلّ معنًى احتمل وجهين ثمّ فرّقت بينها بكلام جاز أن يكون الآخر معربًا بخلاف الأوّل، من ذلك قولك: ماأنت بمحسنٍ إلى من أحسن إليك ولامُجْمِلًا، تنصب «المجمل» وتخفضه: الخفض على إتباعه المحسن، والنّصب أن تتوهّم أنّك قلت: ماأنت محُسنًا. [ثمّ استشهد بشعر]

ويكون نصب (المستأنسين) على فعلٍ مضمر، كأنّه قال: فادخلوا غير مُستأنسين، ويكون مع الواو ضميرُ دخولٍ، كما تقول: قم ومطيعًا لأبيك. (٢: ٣٤٧)

الطّبَريّ: (ولامستانسينَ) في موضع خفض عطفًا به على (ناظرين) كما يقال في الكلام: أنت غير ساكت ولاناطق.

وقد يحتمل أن يقال: (مستأنسين) في موضع نصب عطفًا على معنى (ناظرين) لأنّ معناه: إلّا أن يؤذن لكم إلى طعام لاناظرين إناه، فيكون قوله: (ولامستانسين) نصبًا حينئذٍ. والعرب تفعل ذلك إذا حالت بين الأوّل والثّاني، فترد أحيانًا على لفظ الأوّل وأحيانًا على معناه. [إلى أن قال:]

ومعنى قوله: ﴿وَلَامُسْتَاْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾: ولامتحدّثين بعد فراغكم من أكل الطّعام إيناسًا من بعضكم لبعض به. (٢٢: ٣٦)

المَيْبُديّ: أي ولاطالبين الأُنس لحديث. ومحلّه خفض مردود على قوله: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ اِنَاهُ﴾.

(٨: ٨٢)

الطَّبْرِسيّ: أي لاتـدخلوا فـتقعدوا بـعد الأكـل متحدّثين، يُحدّث بعضكم بعضًا ليُؤنسه. (٤: ٣٦٨)

الطُّرَيحيّ: أي يستأنس بـعضكم بـبعض لأجـل حديث يحدّثه به، أو مستأنسين حديث أهـل البيت.

واستئناسُه: تسمعه. (٤: ٤٦)

الطَّباطَبائيّ: عطف على قوله: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ وهو حال بعد حال، أي غير ماكثين في حال انتظار الإناء قبل الطّعام، ولافي حال الاستئناس لحديث بعد الطّعام. (١٦: ٣٣٧)

الصّابونيّ: معنى «الاستئناس» طلب الأُنس بالحديث، لأنّ السّين والتّاء للطّلب، تقول: استأنَسَ بالحديث، أي طلب الأُنس والطّمأنينة والسّرور بـه، وتقول: مابالدّار أنيسٌ، أي ليس بها أحدٌ يؤانسك أو يُسلّيك. وقد كان من عادة النّاس أنّهم يجلسون بعد الأكل فيتحدّثون طويلًا ويأنسون بحديث بعضهم بعضًا، فعلّمهم الله الأدب، وهو أن يتفرّقوا بعد تناول الطّعام ولايثقلوا على أهل البيت، لأنّ المكث بعده فيه نوع من الإثقال. (٢: ٣٤١)

الإنْس

١ـ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ... الأعراف: ١٧٩

المَيْبُديّ: هم الكفّار من الفريقين. (٣: ٧٩٧)

مثله القاسميّ. (٧: ٢٩٠٨)

البُرُوسَويّ: (الإنس): البشر كالإنسان، من آنسَ الشّيء: أبصره. وقدّم الجنّ على الإنس، لأنّهم أكثر عددًا وأقدم خلقًا، ولأنّ لفظ (الإنس) أخفّ بمكان النّون الخفيفة والسّين المهموسة، فكان الأثقل أولى بأوّل الكلام من الأخفّ، لنشاط المتكلّم. (٣: ٢٨٠)

٢ـ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ. فصّلت: ٢٩

الإمام عليّ عليه السلام: إبليس الأبالسة، وابن آدم الّذي قتل أخاه. (الطّبَريّ ٢٤: ١١٣)

ابن مسعود: يعني إبليس، وابن آدم الّذي قتل أخاه.

مثله ابن عبّاس. (القُرطُبيّ ١٥: ٣٥٧)

قَتادة: هو الشّيطان وابن آدم الّذي قتل أخاه. (الطّبَريّ ٢٤: ١١٤)

الطّبَريّ: والّذي هو من الإنس ابن آدم الّذي قتل أخاه. (٢٤: ١١٣)

الطُّوسيّ: قيل: أراد به إبليس الأبالسة وهو رأس الشّياطين، وابن آدم الّذي قتل أخاه وهو قابيل.

رُوي ذلك عن عليّ عليه السلام، لأنّ قابيل أسّس الفساد في وُلد آدم عليه السلام.

وقيل: هم الدّعاة إلى الضّلال من الجنّ والإنس. (٩: ١٢٣)

البَغَويّ: يعنون إبليس، وقابيل بن آدم الّذي قتل أخاه، لأنّهما سنّا المعصية. (٦: ٩٢)

مثله المَيْبُديّ (٨: ٥٢٣)، والفَخْرالرّازيّ (٢٧: ١٢٠)، والخازن (٦: ٩٢).

الزَّمَخْشَريّ: الشّيطان على ضربين: جنّيّ وإنسيّ، قال الله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ الأنعام: ١١٢، وقال: ﴿اَلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ النّاس: ٥و٦ (٣: ٤٥٢)

الطَّبْرِسيّ: قيل: المراد بذلك كلّ من أبدع الكفر والضّلالة من الجنّ والإنس، والمراد بـ(الّذين) جنس الجنّ والإنس. (٥: ١٢)

الآلوسيّ: يعنون فريقَي شياطين النّوعَين المقيَّضين لهم، الحاملين لهم على الكفر والمعاصي، بالتّسويل والتّزيين.

وعن عليّ كرّم الله تعالى وجهه وقَتادَة: أنّهما إبليس وقابيل، فإنّهما سبّبا الكفر والقتل بغير حقّ. وتعقّب بأنّه لايصحّ عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه، فإنّ قابيل مؤمن عاصٍ.

والظّاهر أنّ الكفّار إنّما طلبوا إرادة المضلّين بالكفر المؤدّي إلى الخلود، وكونهم رئيس الكفرة ورئيس أهل الكبائر، خلاف الظّاهر. (٢٤: ١٢٠)

أُنَاسٍ

١ـ وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوسٰى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ... البقرة: ٦٠

الفَرّاء: لكلّ سبط عين. (١: ٤١)

نحوه الماوَرْديّ (١: ١٢٨)، والبَغَويّ (١: ٥٥)، وابن عَطيّة (١: ١٥٢)، والطَّبْرِسيّ (١: ١٢٠)، والقُرطُبيّ (١: ٤٢)، والبَيْضاويّ (١: ٥٩)، والنَّسَفيّ (١: ٥١)، وابن كثير (١: ١٧٤)، والشِّربينيّ (١: ٦٤)، وأبوالسُّعود (١: ٨٤)، والبُرُوسَويّ (١: ١٤٧)، والآلوسيّ (١: ٢٧١)، والمَراغيّ (١: ١٢٦)، وبقيّة التّفاسير.

٢ـ ...اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ...

الأعراف: ١٦٠

الطَّبَريّ: يعني كلّ أُناس من الأسباط الاثنتي عشرة. (٩: ٨٩)

نحوه الطُّوسيّ (٥: ١٠)، وابن عَطيّة (٢: ٤٦٦)، والطَّبْرِسيّ (١: ٤٩٠)، والقُرطُبيّ (١: ٤٢١)، والبَيْضاويّ (١: ٣٧٣)، والشِّربينيّ (١: ٥٢٧)، والمَراغيّ (١: ١٢٦).

شُبّر: أي قبيلة أو سبط. (١: ١٠٣)

أبوالسُّعود: كلّ سبط، عبّر عنهم بذلك إيذانًا بكثرة كلّ واحد من الأسباط. (٢: ٢٠٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٢٦٢)، والآلوسيّ (٩: ٨٨).

٣ـ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ... الإسراء: ٧١

الإمام الصّادق عليه السلام: ألا تحمدون الله إذا كان يوم القيامة فدعا كلّ قوم إلى من يتولّونه ودعانا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفزعتم إلينا فإلى أين ترون يذهب بكم؟ إلى الجنّة وربّ الكعبة [قالها ثلاثًا]. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٤٣٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٥: ١٨٧)

أبوالسُّعود: من بني آدم الّذين فعلنا بهم في الدّنيا مافعلنا من التّكريم والتّفضيل، وهذا شروع في بيان تفاوت أحوالهم في الآخرة بحسب أحوالهم وأعمالهم في الدّنيا. (٣: ٢٢٦)

أَنَاسِيّ

...لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا. الفرقان: ٤٩

الطُّوسيّ: (أناسيّ) جمع إنسان، جعلت الياء عوضًا من النّون. وقد قالوا: أناسين، نحو بُستان وبساتين. ويجوز أن يكون جمع «إنسيّ» نحو كرسيّ وكراسيّ. وقد قالوا: أناسية كثيرة. (٧: ٤٩٦)

نحوه البغويّ (٥: ٨٦)، والمَيْبُديّ (٧: ٤٧)، والطَّبْرِسيّ (٤: ١٧١)، والبَيْضاويّ (٢: ١٤٧)، والنَّسَفيّ (٣: ١٧٠)، والنّيسابوريّ (١٩: ٢٣)، والجلالين (٢: ١٤٧).

الزَّمَخْشَريّ: الأناسيّ: جمع إنسيّ أو إنسان، ونحوه ظَرابيّ في ظَرِبان، على قلب النّون ياءً. والأصل: أناسين وظرابين. وقرئ بالتّخفيف بحذف ياء «أفاعيل» كقولك: أناعم في أناعيم. [إلى أن قال:]

فإن قلت: فما معنى تنكير الأنعام والأناسيّ، ووصفها بالكثرة؟

قلت: معنى ذلك أنّ عليّة النّاس وجُلّهم مُنيخون بالقرب من الأودية والأنهار ومنابع الماء، فيهم غنية عن سقي السّماء وأعقابهم، وهم كثير، منهم لايُعيِّشُهم إلّا مايُنزّل الله من رحمته، وسُقيا سَمائه. (٣: ٩٥)

أبوالفُتوح: اختلفوا في (أناسيّ) على أقوال: فقالوا: هو جمع «إنسيّ» جمعًا على لفظه، مع ياء النّسبة كالكُرسيّ وكَراسيّ. وقالوا: إنسيّ وإنس واحد، وهذا من باب نسبة الشّيء إلى نفسه، على وجه المبالغة كالأحمريّ للأحمر، وكقول الشّاعر:

والدّهر بالإنسان دوّاريّ

أي دوّار.

وقال آخرون: هو جمع إنسان، والأصل «أناسين»، كسرحان وسراحين. وجعلوا الياء بدلًا للنّون، أو أدغموها في الياء، فصار «أناسيّ». (٤: ٨٧)

الفَخْرالرّازيّ: لِمَ خُصّ الإنسان والأنعام هاهنا بالذّكر دون الطّير والوحش، مع انتفاع الكلّ بالماء؟

الجواب: لأنّ الطّير والوحش تبعد في طلب الماء فلايعوزها الشّرب، بخلاف الأنعام لأنّها قُنْيَة الأناسيّ، وعامّة منافعهم متعلّقة بها، فكأنّ الإنعام عليهم بسقي أنعامهم الإنعام عليهم بسقيهم. (٢٤: ٩١)

أبوحَيّان: (أناسي) بتخفيف الياء، ورُويت عن الكِسائيّ. (وأناسيّ) جمع إنسان في مذهب سِيبَوَيه، وجمع إنسيّ في مذهب الفَرّاء والمُبَرّد والزّجّاج. والقياس «أناسية»، كما قالوا في مهلبيّ: مهالبة. وحُكي «أناسين» في جمع إنسان، كسرحان وسراحين. (٦: ٥٠٥)

الطُّرَيحيّ: هو جمع «إنسيّ»، وهو واحد الإنس، مثل كرسيّ وكراسيّ. والإنس: جمع الجنس، يكون بطرح ياء النّسبة، مثل روميّ وروم.

ويجوز أن يكون (أناسيّ) جمع إنسان، فيكون الياء بدلًا من النّون، لأنّ الأصل «أناسين» بالنّون، مثل

سراحين جمع سرحان، فلمّا أُلقيت النّون من آخره عُوّضت النّون بالياء. (٤: ٤٦)

البُرُوسَويّ: (أناسيّ) جمع إنسان عند سيبَوَيه، على أنّ أصله «أناسين» فأُبدلت النّون ياءً وأُدغم فيها الياء الّتي قبلها. وقال الفَرّاء والمبرّد والزّجّاج: إنّه جمع «إنسيّ» وفيه نظرٌ، لأنّ «فعاليّ» إنّما يكون جمعًا لما فيه ياء مشدّدة لاتدلّ على نسب، نحو كراسيّ في جمع كُرسيّ، فلو أُريد بكرسيّ النّسب لم يجز جمعه على كراسيّ. ويبعد أنّ الياء في «إنسيّ» ليست للنّسب، وكان حقّه أن يجمع على «أناسية» نحو مَهالبة في جمع المهلبيّ، كذا في حواشي ابن شيخ. (٦: ٢٢٥)

شُبّر: (أناسيّ) جمع إنسيّ أو إنسان، وأصله «أناسين» قلبت النّون ياءً، وهم المتعيّشون بالحيا كأهل البواديّ، ولذا نكّرهم والأنعام، وتخصيصهم، لأنّ أهل القُرى وأشباههم مُنيخون بقرب المنابع والأنهار، فهم وأنعامهم في غنًى عن سقي السّماء. (٤: ٣٦٣)

الآلوسيّ: [نقل كلام أبي حيّان وأضاف:]

وفي «الدّرّ المصون»: أنّ «فعاليّ» إنّما يكون جمعًا لما فيه ياء مشدّدة إذا لم يكن للنّسب ككرسيّ وكراسيّ، ومافيه ياء النّسب يجمع على «أفاعلة» كأزرقيّ وأزارقة. وكون ياء «إنسيّ» ليست للنّسب بعيد، فحقّه أن يجمع على «أناسية».

وقال في «التّسهيل»: إنّه أكثريّ، وعليه لايرد ماذكر. (١٩: ٣١)

الإنسان

١ـ يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا.

النّساء: ٢٨

المَيْبُديّ: أينما ذكر «الإنسان» في القرآن فإنّه قرن بصفة ذميمة، نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ المعارج: ١٩، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى﴾ العلق: ٦، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ العاديات: ٦، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ٢، لأنّ الإنسانيّة من التّراب والتّراب سنخ القذارة وأصل الكدورة. وأمّا طريق الخلاص فهو ذلك اليوم الّذي يُخلَق فيه ويرى عيبه، ثمّ يشتريه بعيبه.

قال شيخ الطّريقة[1]: اللّهمّ إنّك نعتّنا بالجهل فلايرجى من الجاهل إلّا الجفاء، ونعتّنا بالضّعف فلايرجى من الضّعيف إلّا الزّلل.

اللّهمّ إنّ تمادينا في المعاصي وجرأتنا على ارتكابها مَردّه إلى ضعفنا وجهلنا.

اللّهمّ إنّك خلقتنا ولم يعترض عليك أحد في ذلك فلاتَكِلْنا إلى أنفسنا، وأدخلنا في ظلّ لطفك. (٢: ٤٨٤)

٢ـ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ...

يونس: ١٢

الفَخْر الرّازيّ: المقصود من هذه الآية بيان أنّ الإنسان قليل الصّبر عند نزول البلاء، قليل الشّكر عند وِجدان النّعماء والآلاء، فإذا مسّه الضّرّ أقبل على

(١) الظّاهر أنّه خواجة عبدالله الأنصاريّ.

التّضرّع والدّعاء، مضطجعًا أو قائمًا أو قاعدًا، مجتهدًا في ذلك الدّعاء، طالبًا من الله تعالى إزالة تلك المحنة وتبديلها بالنّعمة والمنحة.

فإذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية أعرض عن الشّكر ولم يتذكّر ذلك الضّرّ ولم يعرف قدر الإنعام، وصار بمنزلة من لم يدعُ الله تعالى لكشف ضُرّه؛ وذلك يدلّ على ضعف طبيعة الإنسان، وشدّة استيلاء الغفلة والشّهوة عليه.

وإنّما ذكر الله تعالى ذلك تنبيهًا على أنّ هذه الطّريقة مذمومة، بل الواجب على الإنسان العاقل أن يكون صابرًا عند نزول البلاء، شاكرًا عند الفوز بالنّعماء، ومن شأنه أن يكون كثير الدّعاء والتّضرّع في أوقات الرّاحة والرّفاهيّة، حتّى يكون مجاب الدّعوة في وقت المحنة.

عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «مَن سرّه أن يُستجاب له عند الكُرَب والشّدائد فليُكثر الدّعاء عند الرّخاء» [إلى أن قال:]

اختلفوا في (الإنسان) في قوله: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ﴾ فقال بعضهم: إنّه الكافر، ومنهم من بالغ وقال: كلّ موضع في القرآن وَرَد فيه ذكر (الإنسان) فالمراد هو الكافر. وهذا باطل، لأنّ قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ * فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الانشقاق: ٦، ٧، لاشبهة في أنّ المؤمن داخل فيه، وكذلك قوله: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ الدّهر: ١، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ المؤمنون: ١٢، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ ق: ١٦.

فالّذي قالوه بعيد، بل الحقّ أن نقول: اللّفظ المفرد المُحلّى بالألف واللّام حكمه أنّه إذا حصل هناك معهود سابق انصرف إليه، وإن لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صَونًا له عن الإجمال والتّعطيل. ولفظ (الإنسان) هاهنا لائق بالكافر، لأنّ العمل المذكور لايليق بالمسلم ألبتّة. (١٧: ٥٠)

نحوه النّيسابوريّ. (١١: ٦٤)

القُرطُبيّ: قيل: المراد بـ(الإنسان) هنا الكافر. قيل: هو أبوحُذَيفة بن المُغيرة المشرك، تصيبه البأساء والشّدّة والجهد. (٨: ٣١٧)

المَراغيّ: أي إنّ الإنسان إذا أصابه من الضُّرّ مايشعر فيه بشدّة ألم أو خطرٍ على نفسه كغرَقٍ ومَسْغَبةٍ وداءٍ عضالٍ، دعانا مُلِحًّا في كشفه عند اضطجاعه لجنبه أو قعوده في كِسر بيته أو قيامه على قدمَيه حائرًا في أمره، ولاينسى حاجته إلى رحمة ربّه مادام يشعر بمسّ الضُّرّ، ويعلم من نفسه العجز عن النّجاة منه. وقدّم من هذه الحالات الثّلاث مايكون الإنسان أشدّ عجزًا وشعوره بالحاجة إلى ربّه أقوى، ثمّ الّتي تليها ثمّ الّتي تليها. (١١: ٧٥)

عبد الكريم الخطيب: في هذه الآية يكشف الله سبحانه وتعالى عن ضلال الإنسان وكفره بنعم الله، وجحوده لإفضاله عليه وإحسانه إليه.

فالإنسان ـ مطلق الإنسان ـ هو كما وصفه الله سبحانه في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ المعارج: ١٩ـ٢١، وقوله سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ العلق: ٦ـ٧.

فالإنسان في كيانه هو واهٍ ضعيف، لأنّه خُلِقَ من ضَعفٍ، كما يقول سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ الرّوم: ٥٤، وكما يقول جلّ شأنه: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النّساء: ٢٨، ولكنّه حين تُلبسه القوّة ينسَى ضَعفه ويستولي عليه الغرور ويستبدّ به العُجب والخُيَلاء، فإذا هو ماردٌ جبّار، وسفيه أحمق، وطائش نَزِقٌ، يحارب ربّه ويكفر بخالقه، ويستعبد النّاس، أو يتعبّد هو للنّاس، ولايتعبّد لربّ العالمين.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ نجد التّعبير بـ«المسّ» هنا مُفصِحًا عن مدى ضعف هذا الإنسان وخَوَره، وأنّ مجرّد مَسّ الشّرّ له يَكرُبُه ويُزعجه ويفسد عليه حياته. وإذا هو صارخ إلى الله، ضارع بين يديه، يدعو في كلّ حالٍ يكون عليه لجنبه، أو قاعدًا أو قائمًا، فهو من لهفته وانحلال عزيمته يدعو بكلّ لسان، ويستصرخ بكلّ جارحةٍ.

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ نجد أنّ هذا الإنسان الصّارخ الضّارع المستسلم المستكين حين يرفع الله عنه البلوى ويكشف مابه من ضرّ يكر بفضل الله عليه وينسَى رحمته به، ويَمضي فيما كان فيه من كُفرٍ وضلال، كأنّ ضُرًّا لم يكن قد مسّه، وكأنّ حالًا من الذّلّة والاستكانة لم تكن قد لبسته، وكأنّ رحمة السّماء لم تمدّ يدها إليه وتستنقذه من الهلاك المطبق عليه!! هكذا الإنسان، كما وصفه خالقه في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ الإسراء: ٨٣، وفي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤. (٦: ٩٦٧)

مكارم الشّيرازيّ: وردت حول الإنسان تعابير مختلفة في القرآن المجيد، فقد أُطلق عليه لفظ «بشر» في آيات كثيرة، ولفظ «إنسان» في مواضع جمّة، و«بني آدم» في آيات أُخرى.

وممّا يلفت النّظر أنّ أغلب الآيات الّتي ورد فيها ذكر «الإنسان» تصفه بصفات رذيلة ومذمومة، فتلا تتحدّث عنه بأنّه مخلوق يعتريه النّسيان، ويجحد النِّعم.

ويوصف في موضع آخر بأنّه مخلوق ضعيف: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النّساء: ٢٨.

ومخلوق مُستبِدّ ومُلحِدٌ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤.

وبخيل: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ الإسراء: ١٠٠.

وعَجُول: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ الإسراء: ١١.

ومتاد بالكفر: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ الإسراء: ٦٧.

ومخلوق مخاصم: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ الكهف: ٥٤.

وطاغٍ وجهول: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢.

وكفور بيّن: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾ الزّخرف: ١٥.

ومخلوق ضَجور، يجزع عند الشّرّ، ويبخل عند الخير: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ المعارج: ١٩-٢١.

ومغرور: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ الانفطار: ٦.

ومخلوق طاغٍ عند النّعمة: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ العلق: ٦، ٧.

فنرى الإنسان في القرآن المجيد عبارة عن مخلوق ذي جوانب سلبيّة كثيرة، ونقاط ضعف متعدّدة، فهل هذا هو نفس الإنسان الّذي خلقه الله بأفضل قِوام: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التّين: ٤؟

وهل هو نفس ذلك الإنسان الّذي علّمه الله علمًا كان يجهله: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥؟

وهل هو نفس ذلك الإنسان الّذي علّمه الله البيان: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرّحمٰن: ٣، ٤؟

وهل هو نفس ذلك الإنسان الّذي جعله الله يسعى في مسير الرّبوبيّة: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ الانشقاق: ٦؟

ينبغي التّأمّل في هذا الإنسان الّذي وهبه الله كلّ هذه الكرامات والألطاف، ولكنّه على الرّغم من ذلك لازال يدلّ على نقاط ضعف نفسه بنفسه.

ويبدو أنّ تلك الأوصاف المذكورة تتعلّق بأُناس لم يتربّوا عند مُرَبٍّ إلهيّ بل نموا ونشأوا كما تنموا الأدغال. ليس لهم مُرَبٍّ ولا مرشدٌ ولا مُحقِّقٌ، أرخَوا العنان لشهواتهم.

ومن البديهيّ أنّ أناسًا كهؤلاء ليس أنّهم قد أهدروا استعداداتهم الوفيرة وطاقاتهم العظيمة فحسب، بل إنّهم ساروا في طريق ملتوية تؤدّي بهم إلى الضّلال، فأصبحوا مخلوقات خطيرة، ومن ثمّ عاجزة وعَمْياء.

وأمّا الإنسان الّذي نهل العلم والمعرفة من عند أولياء الله، وسار في طريق التّكامل والحقّ والعدل، وخطا خطواتٍ نحو مرحلة الآدميّة، وحاز على لقب «بني آدم» بحقّ، فإنّه يصل إلى مكان لا يرى فيه إلّا الله، كما يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء: ٧٠. (٨: ٢٣٩)

٣ـ وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ. هود: ٩

ابن عبّاس: هو الوليد بن المُغيرة، وفيه نزلت. (أبوحيّان ٥: ٢٠٦)

مثله المَيْبُديّ. (٤: ٣٥٦)

الفَخْرالرّازيّ: لفظ (الإنسان) في هذه الآية فيه قولان:

القول الأوّل: أنّ المراد منه مطلق الإنسان، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّه تعالى استثنى منه قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ هود: ١١، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فثبت أنّ الإنسان المذكور في هذه الآية داخل فيه المؤمن والكافر، وذلك يدلّ على ما قلناه.

الثّاني: أنّ هذه الآية موافقة على هذا التّقرير لقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ العصر: ١ـ٣، وموافقة أيضًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ

الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ المعارج: ١٩ـ٢١.

الثّالث: أنّ مزاج الإنسان مجبول على الضّعف والعجز، قال ابن جُرَيج في تفسير هذه الآية: ياابن آدم إذا نزلت بك نعمة من الله فأنت كفور، فإذا نُزعت منك فيؤوس قنوط.

والقول الثّاني: أنّ المراد منه الكافر، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأصل في المفرد المحلّى بالألف واللّام أن يحمل على المعهود السّابق لولا المانع، وهاهنا لامانع فوجب حمله عليه، والمعهود السّابق هو الكافر المذكور في الآية المتقدّمة.

الثّاني: أنّ الصّفات المذكورة للإنسان في هذه الآية لاتليق إلّا بالكافر، لأنّه وصفه بكونه يؤوسًا، وذلك من صفات الكافر، لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَايَايْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ يوسف: ٨٧، ووصفه أيضًا بكونه كفورًا وهو تصريح بالكفر، ووصفه أيضًا بأنّه عند وجدان الرّاحة يقول: ﴿ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي﴾ هود: ١٠، وذلك جراءة على الله تعالى، ووصفه أيضًا بكونه فرحًا ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ القصص: ٧٦، ووصفه أيضًا بكونه فخورًا، وذلك ليس من صفات أهل الدّين. ثمّ قال النّاظرون لهذا القول: وجب أن يحمل الاستثناء المذكور في هذه الآية على الاستثناء المنقطع، حتّى لاتلزمنا هذه المحذورات. (١٧: ١٩٠)

أبوحَيّان: والظّاهر أنّ (الإنسان) هنا هو جنس، والمعنى أنّ هذا الخلق في سجايا النّاس، ثمّ استثنى منهم الّذين ردّتهم الشّرائع والإيمان إلى الصّبر والعمل الصّالح، ولذلك جاء الاستثناء منه في قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ هود: ١١، متّصلًا.

وقيل: المراد هنا بـ(الإنسان): الكافر. وقيل: المراد به إنسان معيّن. وقيل: عبد الله ابن أُميّة المخزوميّ، وذكره الواحديّ.

وعلى هذين القولين يكون استثناءً منقطعًا. (٦: ٢٠٥)

٤ـ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ. إبراهيم: ٣٤

ابن عَبّاس: أراد أباجهل. (القُرطُبيّ ٩: ٣٦٧)

الطَّبْرِسيّ: لم يرد بـ(الإنسان) هاهنا العموم بل هو مثل مافي قوله: ﴿وَالْعَصْرِ* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ١ـ٢ (٣: ٣١٦)

القُرطُبيّ: (الإنسان) لفظ جنس، وأراد به الخصوص.

قال ابن عَبّاس: أراد أباجهل، وقيل: جميع الكفّار. (٩: ٣٦٧)

أبوحَيّان: المراد بـ(الإنسان) هنا الجنس، أي توجد فيه هذه الخلال، وهي الظّلم والكفر، يظلم النّعمة بإغفال شكرها، ويكفرها بجحدها. (٥: ٤٢٨)

٥ ـ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ. الحجر: ٢٦

البَغَويّ: يعني آدم عليه السلام، سمّي إنسانًا لظهوره وإدراك البصر إيّاه. وقيل: من النّسيان، لأنّه عهد إليه فنسي. (٤: ٥٣)

مثله الخازن. (٤: ٥٣)

المَيْبُديّ: يعني آدم عليه السلام. (٥: ٣٠٦)

وكذا في كثير من التّفاسير.

الفخرالرّازيّ: إشارة إلى ذلك الإنسان الأوّل. والمفسّرون أجمعوا على أنّ المراد منه هو آدم عليه السلام. ونقل في كتب الشّيعة عن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام أنّه قال: قد انقضى قبل آدم عليه السلام ـ الّذي هو أبونا ـ ألف ألف آدم أو أكثر.

وأقول: هذا لايقدح في حدوث العالم بل لأمر كيف كان، فلابدّ من الانتهاء إلى إنسان أوّل هو أوّل النّاس. وأمّا أنّ ذلك الإنسان هو أبونا آدم عليه السلام فلاطريق إلى إثباته إلّا من جهة السّمع. (١٩: ١٧٩)

نحوه النّيسابوريّ. (١٤: ١٧)

٦ـ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. النّحل: ٤

الطّبَريّ: عنى بـ(الإنسان) جميع النّاس، أخرج بلفظ الواحد، وهو في معنى الجميع. (١٤: ٧٨)

الفخرالرّازيّ: اعلم أنّ أشرف الأجسام بعد الأفلاك والكواكب هو الإنسان، فلمّا ذكر الله تعالى الاستدلال على وجود الإله الحكيم بأجرام الأفلاك، أتبعه بذكر الاستدلال على هذا المطلوب بالإنسان.

واعلم أنّ الإنسان مركّب من بدنٍ ونفس، فقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ إشارة إلى الاستدلال ببدنه على وجود الصّانع الحكيم، وقوله: ﴿فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ إشارة إلى الاستدلال بأحوال نفسه، على وجود الصّانع الحكيم. (١٩: ٢٢٤)

القُرطُبيّ: (الإنسان) اسم للجنس. ورُوي أنّ المراد به أُبيّ بن خَلَف الجُمَحيّ، جاء إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله بعظم رميم، فقال: أترى يُحيي الله هذا بعد ماقدرَمّ. وفي هذا أيضًا نزل: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ يس: ٧٧. (١٠: ٦٨)

أبوحَيّان: أكثر ماذكر (الإنسان) في القرآن في معرض الذّمّ أو مُرْدِفًا بالذّمّ.

وقيل: المراد بـ(الإنسان) هنا أُبيّ بن خَلَف الجُمَحيّ. وقال قوم: سياق الوصفين سياق المدح، لأنّه تعالى قوّاه على منازعة الخصوم، وجعله مبيّنَ الحقّ من الباطل، ونقله من تلك الحالة الجماديّة وهو كونه نطفة، إلى الحالة العالية الشّريفة وهي حالة النّطق والإبانة.

و(إذا) هنا للمفاجأة، وبعد خلقه من النّطفة لم تقع المفاجأة بالمخاطبة إلّا بعد أحوال تطوّر فيها، فتلك الأحوال محذوفة، وتقع المفاجأة بعدها. (٥: ٤٧٤)

البُرُوسَويّ: أي بني آدم لاغير، لأنّ أبويهم لم يُخلقا من النّطفة بل خُلق آدم من التّراب، وحوّاء من الضّلع الأيسر منه. [إلى أن قال:]

وفي «التّأويلات النّجميّة» أي جعل الإنسان من نطفة ميّتة لافعل لها ولاعِلم بوجودها، فإذا أُعطيت العلم والقدرة صارت خصيمًا لخالقها مبينًا وجودها مع وجود الحقّ، وادّعت الشّركة معه في الوجود والأفاعيل، انتهى.

والآية وصف الإنسان بالإفراط في الوقاحة والجهل، والتّمادي في كُفران النّعمة. قالوا: خَلَق الله تعالى جوهر الإنسان من تراب أوّلًا، ثمّ من نطفة ثانيًا،

وهم ماازدادوا إلّا تكبّرًا، وما لهم والكبر بعد أن خُلقوا من نطفة نجسة، في قول عامّة العلماء. (٥: ٦)

النّهاونديّ: الّذي انطوى فيه العالم الأكبر.

(٢: ٣٧٨)

٧ـ وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُولًا. الإسراء: ١١

ابن عبّاس: إنّه نضر بن الحارث.

(الزّمخشريّ ٢: ٤٤٠)

المَيْبُديّ: قيل: (الإنسان) هنا بمعنى النّاس.

(٥: ٥٢٢)

الزّمخشريّ: ويجوز أن يريد بـ(الإنسان) الكافر. (٢: ٤٤٠)

٨ـ وَاِذَا اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِهِ... الإسراء: ٨٣

الفَخْرالرّازيّ: قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: إنّ (الإنسان) هاهنا هو الوليد بن المُغيرة.

وهذا بعيد، بل المراد أنّ نوع الإنسان من شأنه أنّه إذا فاز بمقصوده ووصل إلى مطلوبه اغترّ وصار غافلًا عن عبوديّة الله تعالى، متمرّدًا عن طاعة الله، كما قال: ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى * اَنْ رَاٰهُ اسْتَغْنٰى﴾ العلق: ٦و٧. (٢١: ٣٥)

أبوحَيّان: والظّاهر أنّ المراد بـ(الإنسان) هنا ليس واحدًا بعينه بل المراد به الجنس، كقوله: ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ العاديات: ٦. ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ المعارج: ١٩، وهو راجع لمعنى الكافر. (٦: ٧٥)

الآلوسيّ: أي جنسه، فيكفي في صحّة الحكم وجوده في بعض الأفراد، ولايضرّ وجود نقيضه في البعض الآخر. (١٥: ١٤٧)

٩ـ ...وَكَانَ الْاِنْسَانُ اَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا. الكهف: ٥٤

ابن عبّاس: يريد بـ(الإنسان) النّضر بن الحارث. (الطّبرسيّ ٣: ٤٧٧)

الكَلْبيّ: يُريد أُبيّ بن خَلَف. (الطّبرسيّ ٣: ٤٤٧)

الزّجّاج: معناه وكان الكافر، يدلّ عليه قوله: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ﴾. الكهف: ٥٦. (الطّبرسيّ ٣: ٤٧٧)

نحوه شُبّر. (٤: ٨٥)

البَغَويّ: قيل: المراد من الآية الكفّار، لقوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ﴾.

وقيل: وهي على العموم، وهذا أصحّ. مثله الخازن. (٤: ١٧٧)

١٠ـ وَيَقُولُ الْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَامِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا. مريم: ٦٦

ابن عبّاس: نزلت في الوليد بن المُغيرة وأصحابه. (القُرطُبيّ ١١: ١٣١)

الكَلْبيّ: أُبيّ بن خَلَف. (القُرطُبيّ ١١: ١٣١)

ابن جُرَيج: إنّها نزلت في العاص بن وائل. (الآلوسيّ ١٦: ١١٦)

البَغَويّ: يعني أُبيّ بن خَلَف الجُمَحيّ، كان مُنكِرًا للبعث. (٤: ٢٠٦)

نحوه المَيْبُديّ (٦: ٧٢)، وأبوالفُتوح (٣: ٤٨٤)،

والكاشانيّ (٣: ٢٨٨).

الزّمَخْشَريّ: يحتمل أن يراد بـ(الإنسان) الجنس بأسره، وأن يراد بعض الجنس، وهم الكفرة.

فإن قلت: لم جازت إرادة الأناسيّ وكلّهم غير قائلين ذلك؟

قلت: لمّا كانت هذه المقالة موجودة فيمن هو من جنسهم صحّ إسناده إلى جميعهم، كما يقولون: بنو فلان قتلوا فلانًا، وإنّما القاتل رجل منهم. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٥١٧)

الفَخْرالرّازيّ: ذكروا في (الإنسان) وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد الجنس بأسره.

فإن قيل: كلّهم غير قائلين بذلك، فكيف يصحّ هذا القول؟

قلنا: الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ هذه المقالة لمّا كانت موجودة فيما هو من جنسهم، صحّ إسنادها إلى جميعهم، كما يقال: بنوفلان قتلوا فلانًا. وإنّما القاتل رجل منهم.

الثّاني: أنّ هذا الاستبعاد موجودٌ ابتداء في طبع كلّ أحد، إلّا أنّ بعضهم ترك ذلك الاستبعاد المبنيّ على محض الطّبع بالدّلالة القاطعة، الّتي قامت على صحّة القول به.

ثانيهما: أنّ المراد بـ(الإنسان) شخص معيّن، فقيل: هو أبوجهل، وقيل: هو أُبيّ بن خَلَف.

وقيل: المراد جنس الكفّار القائلين بعدم البعث. (٢١: ٢٤١)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٣٩)، والنّيسابوريّ (١٦: ٧٥)، وأبوحيّان (٦: ٢٠٦)، وأبوالسّعود (٣: ٢٨٨).

السُّيُوطيّ: هو أُبيّ بن خَلَف، وقيل: أُميّة بن خَلَف، وقيل: الوَليد بن المُغيرة. (٤: ١٠٣)

الطَّباطَبائيّ: ليس ببعيد أن يكون المراد بـ(الإنسان) القائل ذلك، هو الكافر المنكر للبعث. وإنّما عبّر بـ(الإنسان) لكونه لايترقّب منه ذلك. وقد جهّزه الله تعالى بالإدراك العقليّ، وهو يذكر أنّ الله خلقه من قبل ولم يك شيئًا، فليس من البعيد أن يعيده ثانيًا. فاستبعاده مستبعَد منه، ولذا كرّر لفظ (الإنسان) حيث أخذ في الجواب قائلًا: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ مريم: ٦٧، أي إنّه إنسان لاينبغي له أن يستبعد وقوع ماشاهد وقوع مثله، وهو غير ناسيه.

ولعلّ التّعبير بالمضارع في قوله: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ﴾، للإشارة إلى استمرار هذا الاستبعاد بين المنكرين للمعاد، والمرتابين فيه. (١٤: ٨٧)

١١ـ ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. مريم: ٦٧

البَغَويّ: يعني أُبيّ بن خَلَف الجُمَحيّ. (٤: ٢٠٦)

الطَّبْرِسيّ: قيل: إنّ (الإنسان) هنا مفرد في اللّفظ مجموع في المعنى، يريد جميع منكري البعث. (٥٢٣)

نحوه الخازِن. (٤: ٢٠٦)

١٢ـ ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ...﴾ الأنبياء: ٣٧

سعيد بن جُبَير: إنّ المراد آدم عليه السلام.

مثله مُجاهِد، وعِكْرِمة، والضّحّاك والسُّدّيّ، والكَلْبيّ، ومُقاتِل. (الفَخْرالرّازيّ ٢٢: ١٧١).

ومثله الطَّبَريّ (١٧: ٢٦)، والبَغَويّ (٤: ٢٣٨)، والمَيْبُديّ (٦: ٢٤٨)، وأبوالفتوح (٣: ٥٤٤).

الطَّبْرِسيّ: قيل: فيه قولان:

أحدهما: أنّ المعنيّ بـ(الإنسان) آدم عليه السلام.

والقول الثّاني: أنّ المعنيّ بـ(الإنسان) النّاس كلّهم. (٤: ٤٧)

الفَخْرالرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأُولى: في المراد من (الإنسان) قولان:

أحدهما: أنّه النّوع، والثّاني: أنّه شخص معيّن.

أمّا القول الأوّل: فتقريره أنّهم كانوا يستعجلون عذاب الله تعالى وآياته المُلجئة إلى العلم والإقرار. [إلى أن قال:]

أمّا القول الثّاني: هو أنّ المراد شخص معيّن، فهذا فيه وجهان:

أحدهما: أنّ المراد آدم عليه السلام، وهو قول مُجاهد، وسعيد ابن جُبَير، وعِكْرِمة، والسُّدّيّ، والكَلْبيّ، ومُقاتِل، والضّحّاك. [إلى أن قال:]

وثانيهما: قال ابن عَبّاس رضي الله عنهما في رواية عطاء: نزلت هذه الآية في النّضر بن الحارث، والمراد بـ(الإنسان) هو.

واعلم: أنّ القول الأوّل أولى، لأنّ الغرض ذمّ القوم؛ وذلك لايحصل إلّا إذا حملنا لفظ (الإنسان) على النّوع. (٢٢: ١٧١)

أبوحَيّان: الظّاهر أنّه يراد بـ(الإنسان) هنا اسم الجنس. (٦: ٣١٢)

نحوه عبد الكريم الخطيب. (٩: ٨٩٨)

١٣ــ ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ. الحجّ: ٦٦

ابن عَبّاس: هو الكافر.

هو الأسود بن عبد الأسد، وأبو جهل، وأُبيّ بن خَلَف. (أبوحَيّان ٦: ٣٨٧)

الطَّبَريّ: إنّ ابن آدم لجَحود لنعم الله الّتي أنعم بها عليه. (١٧: ١٩٨)

المَيْبُديّ: قيل: هو عامّ، والمراد به كفران النّعمة. وقيل: أراد به الكفّار الّذين يجحدون الآيات الدّالّة على وحدانيّة الله عزّوجلّ. (٦: ٣٩٩)

الفَخْرالرّازيّ: قال ابن عَبّاس رضي الله عنهما: (الإنسان) هاهنا هو الكافر. ويقال أيضًا: هو الأسود بن عبد الأسد، وأبو جهل، والعاص، وأُبيّ بن خَلَف. والأولى تعميمه في كلّ المنكرين. (٢٣: ٦٣)

نحوه النَّيسابوريّ (١٧: ١٢٠)، وأبوحَيّان (٦: ٣٨٧)، والآلوسيّ (١٧: ١٩٥).

١٤ــ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. المؤمنون: ١٢

سلمان الفارسيّ: (الإنسان) هنا آدم، لأنّه انسلّ من الطّين.

مثله ابن عَبّاس، وقَتادة. (أبوحَيّان ٦: ٣٩٨)

ابن عَبّاس: (الإنسان): ابن آدم. (أبوحَيّان ٦: ٣٩٨)

المراد بـ(الإنسان) كلّ إنسان، لأنّه يرجع إلى آدم، خُلِق من سُلالة.

مثله مُجاهِد. (الطُّوسيّ ٧: ٣٥٣)

الطُّوسيّ: في الآية دلالة على أنّ (الإنسان) هو هذا الجسم المشاهد، لأنّه المخلوق من نطفة والمُستخرَج من سلالة، دون مايذهب إليه قوم من أنّه الجوهر البسيط، أو شيء لايصحّ عليه التّركيب والانقسام، على مايذهب إليه مَعْمَر وغيره. (٧: ٣٥٣)

البَغَويّ: يعني ولد آدم. و(الإنسان) اسم الجنس، يقع على الواحد والجمع.

وقيل: المراد من (الإنسان) هو آدم. (٥: ٢٦)

نحوه المَيْبُديّ (٦: ٤١٩)، والطَّبْرِسيّ (٤: ١٠١)، والخازن. (٥: ٢٦)، وأبوالسُّعود (٤: ٢٦).

الفَخْرالرّازيّ: اختلف أهل التّفسير في (الإنسان) فقال ابن عَبّاس وعِكْرِمة وقَتادة ومُقاتِل: المراد منه آدم عليه السلام، فآدم سُلّ من الطّين، وخلقت ذرّيّته من ماء مَهين. ثمّ جعلنا الكناية راجعة إلى الإنسان الّذي هو وُلْد آدم، والإنسان شامل لآدم عليه السلام ولولده.

وقال آخرون: (الإنسان) هاهنا وُلْد آدم. (٢٣: ٨٤)

الطُّرَيحيّ: قيل: المراد به هنا الهيكل المخصوص. (٤: ٤٧)

الطَّباطَبائيّ: ظاهر السّياق أنّ المراد بـ(الإنسان) هو النّوع، فيشمل آدم ومن دونه، ويكون المراد بالخلق الخلق الابتدائيّ الّذي خُلق به آدم من الطّين، ثمّ جُعل النّسل من النّطفة. وتكون الآية ومابعدها في معنى قوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ السّجدة: ٧، ٨.

ويؤيّده قوله بعد: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾ المؤمنون: ١٣، إذ لو كان المراد بـ(الإنسان) ابن آدم فحسب، وكان المراد بخلقه من طين انتهاء النّطفة إلى الطّين، لكان الظّاهر أن يقال: ثمّ خلقناه نطفة، كما قيل: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ إلخ. المؤمنون: ١٤

وبذلك يظهر أنّ قول بعضهم: إنّ المراد بـ(الإنسان) جنس بني آدم، وكذا القول: بأنّ المراد به آدم عليه السلام، غير سديد. (١٥: ١٩)

١٥ـ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. الأحزاب: ٧٢

النّبيّ صلى الله عليه وآله: عرضها الله على آدم عليه السلام. (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٥)

مثله ابن عَبّاس (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٤)، والضّحّاك (القُرطُبيّ ١٤: ٢٥٨)، والبَغَويّ (٥: ٢٣٠)، والمَيْبُديّ (٨: ٩٤)، والخازن (٥: ٢٣٠)، والسُّيُوطيّ (الجلالين ٢: ٢٥٣).

إنّ الأمانة والوفاء نزلا على ابن آدم مع الأنبياء، فأُرسلوا به، فمنهم رسول الله، ومنهم نبيّ، ومنهم نبيّ رسول. (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٥)

السُّدّيّ: يعني قابيل حين حمل أمانة آدم لم يحفظ له أهل. (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٧)

الإمام الصّادق عليه السلام: (الإنسان): أبوالشّرور المنافق. (الكاشانيّ ٤: ٢٠٧)

الطُّوسيّ: ليس (الإنسان) هاهنا واحدًا بعينه، ولاهو المطيع المؤمن، بل هو كلّ من خان الأمانة، ولم يرد الحقّ فيها. (٨: ٣٦٨)

القُرطُبيّ: قال قوم: (الإنسان) النّوع كلّه، وهذا حَسَن مع عموم الأمانة. (١٤: ٢٥٨)

١٦ـ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. يس: ٧٧

ابن عبّاس: (الإنسان) هو عبد الله بن أُبيّ. (القُرطُبيّ ١٥: ٥٧)

سعيد بن جُبَير: هو العاص بن السّهميّ. (القُرطُبيّ ١٥: ٥٧)

الحسن: هو أُبيّ بن خَلَف الجُمَحيّ.

مثله ابن إسحاق، ومالك. (القُرطُبيّ ١٥: ٥٧)

ومثله قَتادَة. (الطَّبَريّ ٢٣: ١٠)

شُبَّر: (الإنسان): المنكِر للبعث. (٥: ٢٣٩)

١٧ـ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ... الزّمر: ٨

الفَخرالرّازيّ: قيل: المراد بـ(الإنسان) أقوام معيّنون، مثل عُتبة بن رَبيعة وغيره. وقيل: المراد به الكافر الّذي تقدّم ذكره، لأنّ الكلام يخرج على معهود تقدّم. (٢٦: ٢٤٩)

مثله النّيسابوريّ (٢٣: ١١٧)، وأبوحيّان (٧: ٤١٨).

١٨ـ فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا... الزّمر: ٤٩

الآلوسيّ: إخبارٌ عن الجنس بما يغلب فيه. وقيل: المراد بـ(الإنسان) حُذَيفة بن المُغيرة. وقيل: الكَفَرة. (٢٤: ١٢)

مكارم الشّيرازيّ: ممّا يلفت الانتباه أنّ هذه الآية قد ركّزت على لفظ (الإنسان) ووَسَمَتْه بالنّسيان والغرور. وهذه إشارة إلى الإنسان الّذي لم ينهل من غير الخلق الإلهيّ، ولم يتلقّ رعاية من مربّ ومرشد، فأطلق لشهواته العنان، فتقاذفته أمواج الهوى، فكان يحيى كما تحيى الأدغال دون تشذيب وتهذيب.

أجل، إنّه هذا الإنسان الّذي يفزع إلى الله كلّما ألمّ به مرض أو نزلت به نائبة، وحينما يتمتّع بنعيم الحياة، ويصل إلى ساحل النّجاة يقطع حبل الوصل مع الله.

راجع موضوع «الإنسان» في القرآن في ذيل الآية: ١٢، من سوره يونس، في الصّفحة (٢٣٩) من الجزء الثّامن، ففيه تفصيل حول هذا الموضوع. (١٩: ٤٩٤)

١٩ـ لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ. فُصّلت: ٤٩

السُّدّيّ: (الإنسان) هاهنا يراد به الكافر. (القُرطُبيّ ١٥: ٣٧٢)

مثله الكَلْبيّ. (الطَّبْرِسيّ ٥: ١٨)

القُرطُبيّ: قيل: الوليد بن المُغيرة. وقيل: عُتْبة وشَيْبة ابنا رَبيعة، وأُميّة بن خَلَف. (١٥: ٣٧٢)

نحوه أبوحيّان. (٧: ٥٠٤)

مكارم الشّيرازيّ: والمعنيّ بـ(الإنسان) هنا ذلك

الّذي لم ترعه يد التّهذيب والتّشذيب، ولم ينوّر قلبه بنور المعرفة، ولم يغمره الإيمان بالله أبدًا، ولم يبال بيوم الجزاء، ذلك الإنسان الّذي أصبح في نطاق عالم المادّة بفعل الأفكار الهدّامة، وعدم رؤية ماسوى ذلك، وغضّ النّظر عن القيم الإنسانيّة السّامية. (٢٠: ٣٢٠)

٢٠ـ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَـٔا بِجَانِبِهٖ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ. فصّلت: ٥١

ابن عبّاس: يريد عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة، وأُميّة بن خلف، أعرضوا عن الإسلام وتباعدوا عنه. (القرطبيّ ١٥: ٣٧٣)

القرطبيّ: يريد الكافر. (١٥: ٣٧٣)

٢١ـ ...وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ. الشّورى: ٤٨

الزّمخشريّ: أراد بـ(الإنسان) الجمع لاالواحد، لقوله: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾، ولم يرد إلّا المجرمين، لأنّ إصابة السّيّئة بما قدّمت أيديهم تستقيم فيهم.

(٣: ٤٧٤)

القرطبيّ: الكافر. (١٦: ٤٧)

أبوحيّان: والإنسان يراد به الجنس، ولذلك جاء: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾، وجاء جواب الشّرط: ﴿فَإِنَّ الْإِنْسَانَ﴾ ولم يأت: فإنّه ولافإنّهم، ليدلّ على أنّ هذا الجنس موسوم بكفران النّعم، كما قال: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُودٌ﴾ العاديات: ٦. (٧: ٥٢٥)

٢٢ـ ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ. الزّخرف: ١٥

البغويّ: يعني الكافر. (٦: ١١٠)

أبوحيّان: والمراد بـ(الإنسان) من جعل لله جُزءًا،[1] وغيرهم من الكفرة. (٨: ٨)

٢٣ـ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. ق: ١٦

الطّبرسيّ: أراد به الجنس، يعني ابن آدم.

(٥: ١٤٤)

القرطبيّ: يعني النّاس. وقيل: آدم. ومن قال: إنّ المراد بـ(الإنسان) آدم، فالّذي وسوست به نفسه هو الأكل من الشّجرة، ثمّ هو عامّ لولده. (١٧: ٨)

٢٤ـ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. الرّحمن: ٣، ٤

ابن عبّاس: والمراد بـ(الإنسان) هنا آدم عليه السلام.

(الطّبرسيّ ٥: ١٩٧)

مثله الحسن وقتادة. (القرطبيّ ١٧: ١٥٣)

(الإنسان) هاهنا يراد به محمّد صلى الله عليه وآله.

مثله ابن كيسان. (القرطبيّ ١٧: ١٥٢)

الإمام الرّضا عليه السلام: ذلك أمير المؤمنين عليه السلام. (البحرانيّ ٤: ٢٦٣)

الطّوسيّ: قيل: المراد بـ(الإنسان) هاهنا آدم عليه السلام، وقيل: محمّد صلى الله عليه وآله، وقيل: جميع النّاس، وهو الظّاهر، وهو

(١) جزءًا: ندًّا، كالصّنم.

الأعمّ في الجميع. (٩: ٤٦٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ١٩٧)، والفَخْرالرّازيّ (٢٩: ٨٥)، والنَّسَفيّ (٤: ٢٠٧)، وأبوحَيّان (٨: ١٨٨)، والبُرُوسَويّ (٩: ٢٨٩).

٢٥ـ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ.

الرّحمن: ١٤

الطُّوسيّ: يعني به آدم عليه السلام. (٩: ٤٦٨)

مثله المَيْبُديّ (٩: ٤١٠)، وأبو الفتوح (٥: ٢٠٧)، والفَخْرالرّازيّ (٢٩: ٢٧)، والقُرطُبيّ (١٧: ١٦٠)، والمَراغيّ (٢٧: ١١١).

الطَّبْرِسيّ: يعني به آدم، وقيل: جميع البشر، لأنّ أصلهم آدم عليه السلام. (٥: ٢٠١)

نحوه الآلوسيّ (٢٧: ١٠٥)، والطَّباطَبائيّ (١٩: ٩٩).

بنت الشّاطِئ: «الإنس» و«الإنسان» يلتقيان في الملحظ العامّ لدلالة مادّتها المشتركة، على نقيض التّوحّش، لكنّهما لايترادفان، بل ينفرد كلّ منهما بملحظ خاصّ، يميّزه عن الآخر:

لفظ «الإنس» يأتي في القرآن دائمًا مع «الجنّ» على وجه التّقابل. يطّرد ذلك ولايتخلّف في كلّ الآيات الّتي جاء فيها اللّفظ قسيمًا للجنّ، وعددها ثماني عشرة آية.

وملحظ «الإنسيّة» فيه ـ بما تعني من نقيض التّوحّش ـ هو المفهوم صراحة من مقابلته بالجنّ، في دلالتها أصلًا على الخفاء الّذي هو من ظواهر التّوحّش.

وبهذه الإنسيّة يتميّز جنسنا عن أجناس خفيّة مجهولة غير مألوفة لنا، ولاهي تخضع لنواميس حياتنا.

أمّا «الإنسان» فليس مناط إنسانيّته فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز، كونه مجرّد إنس، وإنّما الإنسانيّة فيه ارتقاء إلى أهليّة التّكليف، وحمل أمانة الإنسان، ومايلابس ذلك من تعرّض للابتلاء بالخير والشّرّ.

وقد جاء لفظ «الإنسان» في القرآن الكريم في خمسة وستّين موضعًا، تتدبّر سياقها جميعًا، فتهدينا إلى الدّلالة المميّزة للإنسانيّة.

هو في جنسه العامّ إنس:

﴿خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ * وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ الرّحمن: ١٤، ١٥.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ الحجر: ٢٦، ٢٧.

لكنّه مع إنسيّه، يختصّ إنسانًا:

بالقراءة والعلم: العلق: ١ ـ ٥.

والبيان: الرّحمان: ٣.

والكسب والتّكليف: الإنسان ٣، النّجم: ٣٩، القيامة: ١٤، الإسراء: ١٧.

والجدل: الكهف: ٥٤.

ويحتمل الوصيّة: لقمان: ١٤، العنكبوت: ٨.

وهموم المكابدة واقتحام العقبة: البلد: ٤.

ويحتمل الأمانة الّتي أبت السّماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها: الأحزاب: ٧٢.

وهو الّذي يتعرّض لتجربة الابتلاء ومحنة الغواية: الفرقان: ٢٤، ق: ١٦، الحشر: ١٦، الإنسان: ٢، ٤، الفجر: ١٥.

ويزدهيه الغرور فيطغى ويستكبر، ويضلّه وَهمُ الاستغناء عن خالقه. العلق: ٦.

وما أكثر ما يُذكِّر القرآن هذا الإنسان بضعفه وهَوانه، كَبْحًا لجماح غروره كي لايتجاوز قدره، فيطغى. وهُوَ مَظِنّة أن يتمادى به الغرور والطّغيان إلى حدّ الكفر بخالقه، والوقوف منه تعالى موقف خصيم مبين. النّحل: ٤، مريم: ٦٧، الانفطار: ٦، فصّلت: ٤٩، الزّخرف: ١٥، عبس: ١٧، العاديات: ٦. (الإعجاز البيانيّ: ٢١٦)

٢٦ـ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ اِذْ قَالَ لِلْاِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ اِنّى بَرِئٌ مِنْكَ اِنّى اَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

الحشر: ١٦

الإمام عليّ عليه السلام: إنّ راهبًا تعبّد ستّين سنة، وإنّ الشّيطان أراده فأعياه، فعمد إلى امرأة فأجنّها، ولها إخوة، فقال لإخوتها: عليكم بهذا القسّ فيداويها. قال: فجاءوا بها إليه فداواها، وكانت عنده. فبينا هو يومًا عندها إذ أعجبته فأتاها؛ فحملت، فعمد إليها فقتلها. فجاء إخوتها، فقال الشّيطان للرّاهب: أنا صاحبك إنّك أعييتني، أنا صنعت هذا بك فأطعني أُنجك ممّا صنعتُ بك، فاسجد لي سجدة. فسجد له، فلمّا سجد له قال إنّي بريءٌ منك إنّي أخاف الله ربّ العالمين. فذلك قوله: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ اِذْ قَالَ لِلْاِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ اِنّى بَرِىءٌ مِنْكَ اِنّى اَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾.

(ابن كثير ٦: ٦١٢)

نحوه ابن عبّاس. (الطّبرسيّ ٥: ٢٦٥)

الطّبَريّ: قد اختلف أهل التّأويل في (الإنسان) الّذي قال الله جلّ ثناؤه: ﴿اِذْ قَالَ لِلْاِنْسَانِ اكْفُرْ﴾ هو إنسان بعينه، أم أُريد به المثل لمن فعل الشّيطان ذلك به؟

فقال بعضهم: عُني بذلك إنسان بعينه.

وقال آخرون: بل عُني بذلك النّاس كلّهم. وقالوا: إنّما هذا مَثل ضُرِب للنّضير في غرور المنافقين إيّاهم. (٢٨: ٤٩)

البَيْضاويّ: والمراد من (الإنسان) الجنس، وقيل: أبوجهل، وقيل: راهب حمله على الفجور والارتداد. (٢: ٤٦٧)

أبوالسُّعود: إن أُريد بـ(الإنسان) الجنس فهذا التّبرّؤ من الشّيطان يكون يوم القيامة، كما يُنبئ عنه قوله تعالى: ﴿اِنّى اَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾.

وإن أُريد به أبوجهل فقوله: (اكْفُرْ) عبارة عن قول إبليس يوم بدر ﴿لَاغَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ﴾. (٥: ١٥٤)

٢٧ـ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ.

القيمة: ٣

ابن عبّاس: أيظنّ ابن آدم أنْ لن نقدر على جمع عظامه بعد تفرّقها؟ بلى قادرين على أعظم من ذلك. (الطّبَريّ ٢٩: ١٧٥)

يريد بـ(الإنسان) أباجهل. (الفخرالرّازيّ ٣٠: ٢١٧)

الطّوسيّ: أيظنّ الإنسان الكافر أنْ لن نجمع عظامه. (١٠: ١٩١)

نحوه البغويّ (٧: ١٥٢)، والمَيْبُديّ (١٠: ٣٠١)، والطّبْرِسيّ (٥: ٣٩٥)، والقُرطُبيّ (١٩: ٩٣)، والنّسَفيّ

(٤: ٣١٤)، والخازن (٧: ١٥٢)، وأبوحيّان (٨: ٣٨٤).

الفَخْرالرّازيّ: المشهور أنّ المراد من (الإنسان) إنسان معيّن. وقال جمع من الأُصوليّين: بل المراد الإنسان المكذّب بالبعث على الإطلاق. (٣٠: ٢١٧)

البَيْضاويّ: يعني الجنس، وإسناد الفعل إليه، لأنّ فيهم من يحسب، أو الّذي نزل فيه وهو عديّ بن رَبيعة. (٢: ٥٢١)

نحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٢٤٤)، والآلوسيّ (٢٩: ١٣٧).

٢٨ـ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا. الدّهر: ١

ابن عبّاس: المراد بـ(الإنسان) الجنس. (الآلوسيّ ٢٩: ١٥١)

أبومُسلم: قيل: إنّ المراد به كلّ إنسان، والألف واللّام للجنس. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٤٠٦)

الحسن: والمعنيّ بـ(الإنسان) هاهنا آدم. (الطُّوسيّ ١٠: ٢٠٥)

نحوه قَتادة وسُفيان (الطَّبَريّ ٢٩: ٢٠٢)، والجُبّائيّ (الطَّبْرِسيّ ٥: ٤٠٦)، والبَغَويّ (٧: ١٥٧)، والمَيْبُديّ (١٠: ٣١٦)، وأبوالفتوح (٥: ٤٤٢)، والقُرطُبيّ (١٩: ١١٩)، والآلوسيّ (٢٩: ١٥٠).

الخازن: قيل: المراد بـ(الإنسان) جنس الإنسان، وهو بنوآدم بدليل قوله: ﴿اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ﴾ الدّهر: ٢، فالإنسان في الموضعين واحد. (٧: ١٥٧)

الزَّمَخْشَريّ: والمراد بـ(الإنسان) جنس بني آدم، بدليل قوله: ﴿اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ الدّهر: ٢. (٤: ١٩٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٥٢٤)، وأبوحيّان (٨: ٣٩٣).

الفَخْرالرّازيّ: اختلفوا في (الإنسان) المذكور هاهنا، فقال جماعة من المفسّرين: يريد آدم عليه السلام. ومَن ذهب إلى هذا قال: إنّ الله تعالى ذكر خَلْق آدم في هذه الآية ثمّ عقّب بذكر وُلْده في قوله: ﴿اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾.

والقول الثّاني: أنّ المراد بـ(الإنسان) بنوآدم، بدليل قوله: ﴿اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾، فالإنسان في الموضعين واحد، وعلى هذا التّقدير يكون نظم الآية أحسن. (٣٠: ٢٣٥)

٢٩ـ اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. الدّهر: ٢

[وجاءت لفظة «الإنسان» بمعنى بني آدم عند المفسّرين في كثير من الآيات.]

٣٠ـ فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰى طَعَامِهِ. عبس: ٢٤

الطَّباطَبائيّ: والمراد بـ(الإنسان) كما قيل غير الإنسان المتقدّم المذكور في قوله: ﴿قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهُ﴾ عبس: ١٧، فإنّ المراد به خصوص الإنسان المبالغ في الكفر، بخلاف الإنسان المذكور في هذه الآية، المأمور بالنّظر، فإنّه عامّ شامل لكلّ إنسان، ولذلك أُظهر ولم يُضمَر. (٢٠: ٢٠٩)

٣١ـ يَا اَيُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ

الْكَرِيمِ. الانفطار: ٦

الآلوسيّ: واختلف في الإنسان المنادَى، فقيل: الكافر، بل عن عِكْرِمة أنّه أُبَيّ بن خَلَف. وقيل: الأعمّ الشّامل للعُصاة، وهو الوجه لعموم اللّفظ. (٣٠: ٦٤)

الطَّباطَبائيّ: عتابٌ وتوبيخ للإنسان، والمراد بهذا الإنسان المكذّب ليوم الدّين، على مايفيده السّياق المشتمل على قوله: ﴿بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ﴾ الانفطار: ٩. (٢٠: ٢٢٤)

٣٢ـ يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ. الانشقاق: ٦

الفَخْرالرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: أنّ المراد جنس النّاس، كما يقال: ياأيّها الرّجل، وكلّكم ذلك الرّجل، فكذا هاهنا، وكأنّه خطاب خصّ به كلّ واحد من النّاس. قال القفّال: وهو أبلغ من العموم، لأنّه قائم مقام التّخصيص على مخاطبة كلّ واحد منهم على التّعيين، بخلاف اللّفظ العامّ فإنّه لايكون كذلك.

والثّاني: أنّ المراد منه رجل بعينه، وهاهنا فيه قولان:

الأوّل: أنّ المراد به محمّد صلّى الله عليه وآله والمعنى أنّك تكدح في إبلاغ رسالات الله وإرشاد عباده، وتحمّل الضّرر من الكفّار، فأبشر فإنّك تلقى الله بهذا العمل، وهو غير ضائع عنده.

الثّاني: قال ابن عبّاس: هو أُبَيّ بن خَلَف، وكَدْحه جدّه واجتهاده في طلب الدّنيا، وإيذاء الرّسول صلّى الله عليه وآله، والإصرار على الكفر.

والأقرب أنّه محمول على الجنس، لأنّه أكثر فائدة، ولأنّ قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الانشقاق: ٧، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾ الانشقاق: ١٠، كالنّوعين له، وذلك لايتمّ إلّا إذا كان جنسًا. (٣١: ١٠٥)

٣٣ـ فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ... الفجر: ١٥

شُبّر: الجنس أو الكافر. (٦: ٤٠٧)

الطَّباطَبائيّ: المراد به النّوع بحسب الطّبع الأوّلي فاللّام للجنس دون الاستغراق. (٢٠: ٢٨٢)

٣٤ـ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ. البلد: ٤

الفَخْرالرّازيّ: منهم من قال: المراد بـ(الإنسان) إنسان معيّن، وهو الّذي وصفناه بالقوّة. والأكثرون على أنّه عامّ يدخل فيه كلّ أحد، وإن كنّا لانمنع من أن يكون ورد عند فعل فَعَلَه ذلك الرّجل. (٣١: ١٨٣)

القُرطُبيّ: و(الإنسان) هنا ابن آدم عليه السّلام. (٢٠: ٦٢)

٣٥ـ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. التّين: ٤

قَتادَة: أراد جنس الإنسان، وهو آدم وذرّيّته، خلقهم الله في أحسن صورة.

مثله مُجاهِد والنّخعيّ. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٥١١)

الآلوسيّ: أُريد بـ(الإنسان) الجنس، فهو شامل للمؤمن والكافر، لامخصوص بالثّاني. واستدلّ عليه

بصحّة الاستثناء وأنّ الأصل فيه الاتّصال. (٣٠: ١٧٥)

٣٦ـ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. العلق: ٢

الطُّوسيّ: تخصيص لبعض ماذكره بقوله: ﴿الَّذِى خَلَقَ﴾ العلق: ١، لأنّه يشتمل على الإنسان وغيره، وإنّما أفرد (الإنسان) بالذّكر تشريفًا له، وتنبيهًا على ماخصّه الله به من سائر الحيوان. (١٠: ٣٧٩)

نحوه الطّبْرِسيّ (٥: ٥١٤)، والزّمخشريّ (٤: ٢٧٠)، والنّيسابوريّ (٣٠: ١٣٣).

المَيْبُديّ: يعني بني آدم عليه السلام. وقيل: المراد به آدم عليه السلام. (١٠: ٥٥٠)

٣٧ـ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ. العلق: ٥

الطّباطَبائيّ: المراد بـ(الإنسان) الجنس، كما هو ظاهر السّياق.

وقيل: المراد به آدم عليه السلام، وقيل: إدريس عليه السلام، لأنّه أوّل من خطّ بالقلم، وقيل: كلّ نبيّ كان يكتب. وهي وجوه ضعيفة، بعيدة عن الفهم. (٢٠: ٣٢٤)

٣٨ـ وَقَالَ الْاِنْسَانُ مَالَهَا. الزّلزال: ٣

ابن عبّاس: الكافر. (الطّبَريّ ٣٠: ٦٦)

هو أسود بن عبد الأسد. (القُرطُبيّ ٢٠: ١٤٨)

الإمام الباقر عليه السلام: قُرئت هذه السّورة عند أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أنا الإنسان، وإيّاي تحدّث أخبارها. (الكاشانيّ ٥: ٣٥٧)

المَيْبُديّ: قيل: هو عامّ، وقيل: (الإنسان) هاهنا الكافر الّذي لايؤمن بالبعث، لأنّ المؤمن يعلم ذلك ولاينكر وقوعه. والكافر الّذي لايقرّ بالبعث ولايعرف صدق كون القيامة يقول: ماللأرض! تعجّبًا من شأنها.

وقيل: في الآية تقديم وتأخير، تقديره: يومئذٍ تُحدّث أخبارها، فيقول الإنسان: مالها. (١٠: ٥٧٧)

الطّبْرِسيّ: قيل: إنّ المراد بـ(الإنسان) الكافر، لأنّ المؤمن معترف بها لايسأل عنها، أي يقول الكافر الّذي لم يؤمن بالبعث: أيّ شيء زلزلها، وأصارها إلى هذه الحالة. (٥: ٥٢٦)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٥٧١)، وأبوحيّان (٨: ٥٠١)، والنّيسابوريّ (٣٠: ١٥٦).

القُرطُبيّ: أي ابن آدم الكافر.

فروى الضّحّاك عن ابن عبّاس قال: هو الأسود بن عبد الأسد.

وقيل: أراد كلّ إنسان يشاهد ذلك عند قيام السّاعة في النّفخة الأُولى، من مؤمن وكافر. وهذا قول من جعلها في الدّنيا من أشراط السّاعة، لأنّهم لايعلمون جميعًا من أشراط السّاعة في ابتداء أمرها حتّى يتحقّقوا عمومها، فلذلك سأل بعضهم بعضًا عنها.

وعلى قول من قال: إنّ المراد بـ(الإنسان) الكفّار خاصّة، جعلها زلزلة القيامة، لأنّ المؤمن معترف بها، فهو لايسأل عنها، والكافر جاحد لها، فلذلك يسأل عنها. (٢٠: ١٤٨)

نحوه الخازن. (٧: ٢٣٣)

الآلوسيّ: أي كلّ فرد من أفراد الإنسان لما يبهرهم من الطّامّة التّامّة ويدهمهم من الدّاهية العامّة.

[إلى أن قال:]

وذهب غير واحدٍ إلى أنّ المراد بـ(الإنسان) الكافر، غير المؤمن بالبعث. والأظهر هو الأوّل على أنّ المؤمن يقول ذلك بطريق الاستعظام، والكافر بطريق التعجّب. (٣٠: ٢٠٩)

٣٩ـ وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. العصر: ١، ٢

ابن عبّاس: المراد به الكافر. (القُرطُبيّ ٢٠: ١٧٩)

يريد جماعة من المشركين: الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل، والأسود بن عبد المطّلب بن أسد بن عبد العُزّى، والأسود بن عبد يغوث.

(القُرطُبيّ ١٩: ١٧٩)

الإمام الصّادق عليه السلام: يعني أعداءنا.

(الكاشانيّ ٥: ٣٧٢)

المُبَرِّد: الإنسان هاهنا جمعٌ، في معنى الأناسيّ والنّاس، ولو كان واحدًا لم يَجُز الاستثناء منه. وأصل إنسان «إنسِيان» وتصغيره «أُنَيْسِيان».

(ابن خالَوَيه: ١٧٥)

المَيْبُديّ: قيل: أراد بـ(الإنسان) الكافر، بدليل أنّه استثنى المؤمنين.

قالوا: نزلت في الأسود بن شريق القرشيّ، وقيل: في الوليد بن المغيرة، وقيل: في رجل من قريش اسمه جميل.

(١٠: ٦٠٥)

الفَخْرالرّازيّ: الألف واللّام في (الإنسان) يحتمل أن تكون للجنس، وأن تكون للمعهود السّابق، فلهذا ذكر المفسّرون فيه قولين:

الأوّل: أنّ المراد منه الجنس، وهو كقولهم: كثر الدّرهم في أيدي النّاس. ويدلّ على هذا القول استثناء (الّذين آمنوا) من الإنسان.

والقول الثّاني: المراد منه شخص معيّن. قال ابن عبّاس: يريد جماعة من المشركين، كالوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل، والأسود بن عبد المطّلب.

وقال مُقاتِل: نزلت في أبي لهب، وفي خبر مرفوع أنّه أبوجهل.

رُوي أنّ هؤلاء كانوا يقولون: إنّ محمّدًا لفي خُسر، فأقسم تعالى أنّ الأمر بالضّدّ ممّا يتوهّمون. (٣٢: ٨٦)

نحوه الخازن. (٧: ٢٤٠)

الطُّرَيحيّ: قد اختلف النّاس في معرفته اختلافًا كثيرًا لايكاد ينضبط. لكن يرجع حاصله إلى أنّه إمّا جوهر أو عرض، والجوهر إمّا جسمانيّ أو روحانيّ، فالأقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون عرضًا، فقيل: هو المزاج المعتدل، وقيل: الحياة، وقيل: تخاطيط الأعضاء وتشكّل البدن.

الثّاني: أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا، فقيل: الهيكل المحسوس، وقيل: الأربعة، وقيل: أحد العناصر الأربعة، فكلّ ذهب إليه قوم.

وقال النّظّام: جسم لطيف داخل البدن. وقال الرّاوَنديّ: جزء لايتجزّأ في القلب، وقيل: الرّوح، وهو جسم مركّب من ناريّة الأخلاط.

والمحقّقون من المتكلّمين قالوا: إنّه أجزاء أصليّة في البدن، باقية من أوّل العمر إلى آخره، لايتطرّق إليها الزّيادة والنّقصان، ومَن أحبّ الوقوف على دلائل هذه

الأقوال فليطلبها من مظانّها.

والإنسان ـ على ماقيل ـ مركّب من صفات بهيميّة وصفات سبعيّة وشيطانيّة وربوبيّة، فيصدر من البهيميّة الشّهوة والشّرَه والفجور، ومن السّبعيّة الغضب والحسد والعداوة والبغضاء، ومن الشّيطانيّة المكر والحيلة والخداع، ومن الرّبوبيّة الكبر والعزّ وحبّ المدح. وأُصول هذه الأخلاط هذه الأربع، وقد عجنت في طينة الإنسان عجنًا محكمًا، لايكاد يتخلّص منها، وإنّما ينجو من ظلماتها بنور الإيمان المستفاد من العقل والشّرع.

فأوّل مايُخلَق في الآدميّ البهيميّة، فيغلب عليه الشّرَه والشّهوة كما في الصّبيّ، ثمّ يُخلَق فيه السّبعيّة فيغلب عليه المُعاداة والمُنافسة، ثمّ يُخلق فيه الشّيطانيّة فيغلب عليه المكر والخِداع، ثمّ تظهر بعد ذلك صفات الرّبوبيّة والكِبر والاستيلاء، ثمّ بعد ذلك يُخلَق العقل فيه، ويظهر الإيمان، وهو من حزب الله وجنود الملائكة، وتلك الصّفات من جنود الشّيطان.

وجنود العقل تكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند البُلوغ. وأمّا سائر جنود الشّيطان تكون قد سبقت إلى القلب قبل البلوغ، واستولت عليه وألفتها النّفس، واسترسلت في الشّهوات متابعة لها، إلى أن يرد نور العقل، فيقوم القتال والتّطارد في معركة القلب. فإن ضعف جند العقل ونور الإيمان لم يقو على إزعاج جنود الشّيطان، فتبقى جنود الشّيطان مستقرّة في القلب آخرًا كما سبقت إلى النّزول فيه أوّلًا، وقد سلم للشّيطان مملكة القلب.

وقال بعض الأفاضل: إعلم أيّها الإنسان أنّك نسخة مختصرة من العالم، فيك بسائطه ومركّباته ومادّيّاته ومجرّداته، بل أنت العالم الكبير بل الأكبر، كما قال أمير المؤمنين:

دواؤك فيك وماتشعرُ
وداؤك منك وماتبصر
وتزعم أنّك جِرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

(٤: ٤٧)

إِنْسِيًّا

﴿فَكُلِى وَاشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقُولِى اِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾. مريم: ٢٦

الطَّبَريّ: يقول: فقولي: إنّي أوجبتُ على نفسي لله صَمْتًا ألّا أُكلّم أحدًا من بني آدم اليوم. (١٦: ٧٤)

نحوه القُرطُبيّ (١١: ٩٨) والنّسفيّ (٣: ٣٣) والبُرُوسَويّ (٥: ٣٢٨).

الطُّوسيّ: فإن قيل: كيف تكون نذرت الصّمت وألّا تكلّم أحدًا مع قولها وإخبارها عن نفسها بأنّها نذرت وهل ذلك إلّا تناقض؟

قيل: من قال: إنّه أذن لها في هذا القدر فحسب، يقول: إنّها نذرت لاتكلّم بما زاد عليه. ومن قال: إنّها نذرت نذرًا عامًّا، قال: أومأت بذلك ولم تتلفّظ به. (٧: ١٢١)

البَغَويّ: يقال: كانت تكلّم الملائكة ولاتكلّم

الإنس. (٤: ١٩٨)

نحوه الزّمخشريّ (٢: ٥٠٧)، وأبوالسّعود (٣: ٢٨٠)، والآلوسيّ (١٦: ٨٧).

الشّربينيّ: فلاأكلّم إلّا الملائكة أو الخالق بالتّسبيح والتّقديس وسائر أنواع الذّكر. (٢: ٤٢٢)

الطّباطَبائيّ: والإنسيّ منسوب إلى الإنس مقابل الجنّ، والمراد به الفرد من الإنسان. (١٤: ٤٤)

الوجوه والنّظائر

الدّامغانيّ: الإنسان على عشرين وجهًا: آدم، وُلْد آدم، وليد بن المغيرة، قُرْط بن عبد الله، أبو جهل، النّضر بن الحارث، بَرصيصا، بديل بن ورقاء، أخنس بن شَريق، أسيد بن خَلَف، كلدة بن أسيد، عقبة بن الوليد، أبوطالب، عُتبة بن أبي لهب، عَديّ بن رَبيعة، سعد بن أبي وقّاص، عبد الرّحمان بن أبي بكر، عُتبة بن رَبيعة، أُبيّ بن خَلَف، أُميّة بن خَلَف.

فوجه منها: (الإنسان) يعني آدم عليه السلام، قوله تعالى: ﴿هَلْ اَتى عَلَى الْاِنْسانِ﴾ الدّهر: ١، يعني آدم عليه السلام ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ﴾ المؤمنون: ١٢، مثلها ﴿خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخّارِ﴾ الرّحمن: ١٤.

والوجه الثّاني: (الإنسان) يعني ولد آدم، قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ وَنَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ ق: ١٦، وكقوله: ﴿اِنّا خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ الدّهر: ٢، يعني أولاد آدم وحوّاء، ونحوه كثير.

والوجه الثّالث: (الإنسان) يعني وليد بن المغيرة، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ فى اَحْسَنِ تَقْويمٍ﴾ التّين: ٤، يعني الوليد بن المغيرة، كقوله تعالى: ﴿وَاِذا مَسَّ الْاِنْسانَ الضُّرُّ﴾ يونس: ١٢، يعني الوليد، ويقال: هشام بن المغيرة.

والوجه الرّابع: (الإنسان) يعني قُرْط بن عبد الله بن عمروبن أبي حاجب، فذلك قوله: ﴿اِنَّ الْاِنْسانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ العاديات: ٦، يعني قُرْط بن عبد الله.

والوجه الخامس: (الإنسان) يعني أبا جهل بن هشام، قوله تعالى: ﴿كَلّا اِنَّ الْاِنْسانَ لَيَطْغى﴾ العلق: ٦، يعني أباجهل.

والوجه السّادس: (الإنسان) يعني النّضر بن الحارث، قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسانُ بِالشَّرِّ دُعاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ الإسراء: ١١.

والوجه السّابع: (الإنسان) يعني بَرصيصا العابد، قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطانِ اِذْ قالَ لِلْاِنْسانِ اكْفُرْ﴾ الحشر: ١٦، يعني بَرصيصا.

والوجه الثّامن: (الإنسان) يعني بديل بن ورقاء، قوله عزّوجلّ: ﴿اِنَّ الْاِنْسانَ لَكَفُورٌ﴾ الحجّ: ٦٦، يعني بديل بن ورقاء.

والوجه التّاسع: (الإنسان) يعني أخنس بن شَريق، قوله تعالى: ﴿اِنَّ الْاِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ المعارج: ١٩، أخنس بن شَريق.

والوجه العاشر: (الإنسان) أسيد بن خَلَف، قوله تعالى: ﴿يا اَيُّهَا الْاِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَريمِ﴾ الانفطار: ٦.

والوجه الحادي عشر: (الإنسان) كلدة بن أسيد، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ فى كَبَدٍ﴾ البلد: ٤، يعني

كلدة بن أسيد.

والوجه الثّاني عشر: (الإنسان) عقبة بن الوليد، قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ الفرقان: ٢٩.

والوجه الثّالث عشر: (الإنسان) أبوطالب، قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ الطّارق: ٥، يعني أباطالب.

والوجه الرّابع عشر: (الإنسان) عُتْبة بن أبي لهب، قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ عبس: ١٧، يعني عُتْبة بن أبي‌لهب، كقوله في هذه السّورة أيضًا: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ عبس: ٢٤، يعني عُتبة.

والوجه الخامس عشر: (الإنسان) يعني عديّ بن ربيعة، قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ القيمة: ٣، يعني عديّ بن ربيعة.

والوجه السّادس عشر: (الإنسان) يعني سعد بن أبي وقّاص، قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ لقمان: ١٤، يعني سعدًا.

الوجه السّابع عشر: (الإنسان) يعني عبد الرّحمان ابن أبي بكر، قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ الأحقاف: ١٥، يعني عبد الرّحمان بن أبي بكر.

والوجه الثّامن عشر: (الإنسان) عُتْبة بن رَبيعة، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ الإسراء: ٨٣، والسّجدة: ٥٣، يعني عُتبة، وكقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً﴾ هود: ٩.

والوجه التّاسع عشر: (الإنسان) يعني أُبَيّ بن خَلَف الجُمَحيّ، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ﴾ مريم: ٦٧، يعني أُبَيّ بن خَلَف، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ﴾ يس: ٧٧، يعني أُبَيّ بن خَلَف الجُمَحيّ.

والوجه العشرون: (الإنسان) يعني أُميّة بن خَلَف، قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ﴾ الفجر: ١٥، يعني أُميّة بن خَلَف، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ الفجر: ٢٣، يعني أُميّة بن خَلَف. (٥٠)

الفَيْرُوزاباديّ: [مثل الدّامغانيّ إلّا في ماذكرها:]

العاشر: أُبَيّ بن خَلَف الجُمَحيّ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ الانفطار: ٦...

الثّاني عشر: عُقْبة بن أبي مُعَيْط ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ الفرقان: ٢٩...

الثّامن عشر: عيّاش بن أبي رَبيعة: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ﴾ الإسراء: ٨٣...

العشرون: النّبيّ ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ الإنشقاق: ٦، أي في دعوة الخلق إلى الحقّ ﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ الزّلزال: ٣.

يروى عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: أنا أوّل من يُشَقّ عنه الأرض، وأنا أوّل من يركب البُراق. فإذا قوائم البراق لاتستقرّ يوم القيامة من شدّة زلزالها. فأقول: ياجبريل مالأرض ربّي تَزلزلُ! فيقول: هذا يوم القيامة وإنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٣٤)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو «الأُلفة» سواء مايؤلف بقلب أم بحاسّة. فمايؤلف بالقلب: القرب، يقال: فلان ابن

إنس فلان، أي صفيّه وخاصّته. ومنه: إنسيّ القوس، وهو ماأقبل عليك، ووحشيّه: ماأدبر عنك.

والفرح والاطمئنان، يقال: أنست بفلان. ومنه: المؤنسات: الأسلحة، والأنيسة: النّار، وهي المأنوسة أيضًا.

والغزل والتّحدّث إلى النّساء، يقال: هذه جارية آنسة من جوارٍ أوانس، وهي الطّيّبة النّفس، المحبوب قربها وحديثها، ومنه: الأُنس: الغزل.

وأمّا مايُؤلف بالحاسّة فهو السّمع، يقال: آنست الشّيء: سمعته.

والرّؤية، يقال: آنست شخصًا من مكان كذا: رأيت. ومنه: إنسان العين: ناظرها، أو المِثال الّذي يُرى في السّواد.

وممّا يُؤلف بالحواسّ أيضًا قولهم: آنست من فلان ضعفًا أو حزمًا: علمته، وآنست فزعًا، إذا أحسسته ووجدته في نفسك، واذهب فاستأنس، هل ترى أحدًا؟ ومنه: الإنسان، أي الأنملة.

٢ـ وأمّا الإنسان ـ أي الحيوان النّاطق ـ فقد اختلفوا فيه؛ قال فريق: إنّه مشتقّ من الأُنس: ضدّ الوحشة، أو الإنس: جماعة النّاس، فهو على وزن (فِعْلان)، وهذا قول البصريّين. وكان أصله «إنسيان»، على وزن «فِعليان»، مثل: جِرِصيان، وهو الجلد الأصلي من الحيوان، وجِذرِيان: الشّخص الحَذِر، وصِلّيان: اسم بنت، وقد حذفت ياؤه، والدّليل على أصالة الياء ظهورها عند تصغيره، فيقال: أُنيسيان.

وقال فريق آخر: مشتقّ من النّسيان، فهو على وزن «إفعلان»، وحُذفت منه الياء للخِفّة. وهذا قول الكوفيّين.

وقيل: مشتقّ من النّوس، أي الحركة، وهو ليس بشيء.

واختلفوا أيضًا في جمعه على أقوال عديدة، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ تصغيره «أُنَيْسِيان» على غير قياس، وقياسه «أُنَيْسان».

٣ـ ويبدو أنّ قول الكوفيّين أقرب لفظًا من قول البصريّين، لأنّ الياء الثّانية في «أُنَيْسِيان» يلزم أن تكون لام الكلمة. أمّا الياء الأُولى، فهي ياء التّصغير، تقع بين فاء الكلمة وعينها عادة، مثل: رُجَيل، تصغير رجل. ولاعبرة بقول البصريّين بأنّ الياء الثّانية زائدة، كياء «رُوَيجِل»، والياء الثّالثة في «لُيَيلِيَة»، لأنّ «رُوَيجِلًا» مصغّر «راجل»، وهو من قول العامّة. والياء الأخيرة في «لُيَيلِيَة» أصليّة، كما قالوا.

ولكنّ قول البصريّين أقرب معنى من قول الكوفيّين؛ إذ الإنسان اجتماعيّ الطّبع، يأنس ببني جنسه، فحريّ بهذا اللّفظ أن يكون مشتقًّا من «الإنس» أو «الأُنس». وليس كما قال الكوفيّون بأنّه سمّي إنسانًا لأنّه عهد إليه فنسي، أي عهد الله تعالى إلى آدم. وهو قول واهٍ، لأنّ العرب لم تكن على علم بهذا العهد حينما وضعت هذا اللّفظ.

ثمّ إنّ ماجاء في العربيّة من الأسماء والصّفات على وزن «إفْعِلان» قليل، كما قال سِيبَوَيْه، فذكر من الأسماء إسحِمان، وهو جبل، وإِبِدّان: الماء الشّديد الملوحة. وذكر السُّيوطيّ في «المزهر» اسمًا ثالثًا، وهو إِرْبِيان: نوع من

السّمك، وعزاه إلى سِيبَوَيْه، ولكنّنا لم نعثر عليه في «الكتاب».

٤ـ ورد الإنسان في العربيّة بلفظ «أنوش»، وجمعه «أناشيم»، وفي الآراميّة «إناش»، وهذا يؤيّد قول البصريّين.

٥ ـ وقد حكي عن طيّئ أنّهم يُبدلون نون «إنسان» ياء، فيقولون: إيسان، ويجمعونه «أياسيّ» و«أياسين». وهذا الضّرب من الإبدال لم تألفه العربيّة، وليس لغة معروفة عند القبائل، كَعَجْعَجَة قُضاعة، وعَنْعَنَة قَيس وتَميم. ولعلّها لغة عبريّة، فقد ورد فيها لفظ «إيشون» بمعنى إنسان العين، فيحتمل أن يكون «إيسان» معرّب «إيشون»، ثمّ أُطلق على الإنسان. سيّما وأنّ الألف الزّائدة تُبدل واوًا باطّراد في العبريّة، وتُبدل السّين فيها شينًا، فيقولون في «سلطان»: «شلطون»، وتعتبر الألف والنّون زائدتين في سائر اللّغات السّاميّة أيضًا، فيقال: «إيش» في «إيشون»، وهي قريبة من لغة طيّئ.

٦ـ ومن الألفاظ الّتي اختُلف في اشتقاقها على قولين لفظا «أُناس» و«ناس»، وكان مَن تصدّر هذين القولين سِيبَوَيْه، قطب مدرسة البصرة، والكِسائيّ، قطب مدرسة الكوفة.

قال سِيبَوَيْه: الأصل في «النّاس» «الأُناس».

وقال الكِسائيّ: «الأُناس» و«النّاس» لغتان بمعنى واحد، وليس أحدهما مشتقًّا من الآخر. ورغم أنّ جمًّا غفيرًا من اللّغويّين دعم رأي سِيبَوَيْه، ولكن كفّة الكِسائيّ قد رُجّحت، وأصبح رأيه مشهورًا.

بيد أنّنا نرى أنّ رأي سِيبَوَيْه هو الأقرب إلى الصّواب، بدليل الاشتقاق؛ إذ أنّ جميع مشتقّات مادّة «أن س» ـ سواء كانت مفتوحة الهمزة كالأَنس، أم مضمومتها كالأُنس، أم مكسورتها كالإنس ـ تشير إلى أنّ «النّاس» من فصيلتها، ولاتدلّ مادّة «ن و س» إلّا على الحركة والاضطراب، وهذا المعنى على طرفي نقيض مع «النّاس».

فضلًا عن ذلك، فإنّ اللّغات السّاميّة تستعمل هذين اللّفظين استعمال العربيّة لها، فبعضها يهمل فاءه ألفًا، وبعضها يجعله نونًا، وهذا يعني أنّ «ناسًا» مخفّف «أُناس»، كما قال سِيبَوَيْه.

٧ـ واختلفوا أيضًا في «أناسيّ»: أهو جمع «إنسان» أم «إنسيّ»؟

فمن ذهب إلى القول الأوّل، جمله على مثال: سِرحان وسَراحين، على فرض أن يكون أصل «أناسيّ» هو «أناسين»، فأُبدل من النّون ياء.

ومن ذهب إلى القول الثّاني، جمله على مثال: كُرسيّ وكَراسيّ.

ولكن ينبغي على القول الأوّل أن يكون جمع سِرحان «سراحيّ» بياءين، وهو لم يرد في السّماع. ويؤخذ على القول الثّاني عدم انطباق مثال «كُرسيّ» على «إنسيّ»، لكون فاء الأوّل مضمومًا، وفاء الثّاني مكسورًا.

وقد تنبّه اللّغويّون الحُذّاق على ذلك، إلّا أنّهم لم يأتوا بمثال لكلا القولين، لعدم وجوده في السّماع بتاتًا، فسكتوا على كُرْه.

٨ ـ ولكنّنا نرى رأيًا مخالفًا لكلّ من ذينك القولين،

ألا وهو أنّ لفظ «الإنس» يأتي مفردًا وجمعًا، فالمفرد يجمع على «أُناس»، مثل: رِخْل ورُخال، وظِئْر وظُؤار، والجمع مفرده «إنسيّ»، مثل: جِنّ وجِنّيّ، وزِنْج وزِنْجيّ.

ومثال إفراد «الإنس» في اللّغة قولهم: كيف ترى ابن إنسك؟ فالإنس: النّفس.

ومثاله في القرآن قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمن: ٣٩، وقوله أيضًا: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمن: ٥٦و٧٤، فجعل لفظ (إنس) نقيض (جانّ)، وهو كالإنس، يستعمل مفردًا وجمعًا. وجاء في هذه الآيات الثّلاث مفردًا؛ إذ قيل: هو أبو الجنّ، أو أبو الشّياطين، أو إبليس. كما أفرد الفعلين (يُسئل) و(يطمثهنّ)، ووحّد الضّمير في (ذنبه)، دلالة على كونهما مفردين.

أمّا «أناسي» و«أناسية» ـ بتخفيف الياء فيهما وتشديدهما ـ فهما جمعًا «إنسان» فحسب، على أحد القولين الآنفي الذّكر.

٩ـ ويبدو ممّا ذكر أنّ لفظ «إنسان» كمعناه في غاية الغموض، فإنّه كما قيل: «موجود مجهول»، رغم كونه مشتقًّا من «الأُنس»، وأنّه موجود اجتماعيّ، أبرز خصائصه الاستئناس ببني نوعه.

الاستعمال القرآنيّ

تدور هذه المادّة في القرآن حول ستّة محاور: أفعال ومشتقّات، وإنس، وإنسيّ، وأُناس، وإنسان، وأناسيّ. وأمّا «النّاس»، فنصوصه التّفسيريّة تؤخّر إلى حرف النّون، تبعًا للمعجم المفهرس وغيره من المعجمات، وقد جاءت نصوصه اللّغويّة وأُصولها هنا تبعًا لمعاجم اللّغة.

١ـ الأفعال: «آنس» وماشتقّ منه خمس مرّات، و«الاستئناس» لفظان: تستأنسون ومستأنسين، كلّ واحد مرّة:

﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ القصص: ٢٩

﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾ طه: ١٠، والنّمل: ٧، والقصص: ٢٩

﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ النّساء: ٦

﴿لَاتَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النّور: ٢٧

﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَامُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ الأحزاب: ٥٣

يلاحظ أوّلًا: أنّ «الإيناس» و«الاستئناس» هنا لايقتصران على الرّؤية فحسب، بل يشوبهما معنى السّكون والرّكون والأُنس أيضًا، وقد تقدّم في النّصوص قول الطّوسيّ في تفسير (آنس): أبصرَ أمرًا يؤنس به، وقول الرّضيّ: وحقيقة الإيناس هي الإحساس بالشّيء من جهة يؤنس بها مع سكون النّفس، وكذلك كلام بنت الشّاطئ مبسوطًا، وفيه: الاستئناس: حسّ الإيناس لأهل البيت قبل دخوله، ولايقال في رؤية عدوّ ونحوه، فلاحظ.

وقد فسّرها الآخرون بالإبصار والإحساس تارةً، وبالعلم والمعرفة تارةً أُخرى، فلَحظَ ذلك بعض المتأخّرين، فلفّق بين المعاني المذكورة بحسّ ظريف،

وتعبير لطيف، فقال: بأنّ معناها إبصار الشّيء مع الاطمئنان إليه.

ثانيًا: ومعنى الإبصار والعلم نلحظه بوضوح في الألفاظ الأُخرى الدّالّة عليه، إلّا أنّها عارية من السّكون والاطمئنان والأُنس، كما في المعاني الآتية:

١ـ الرّؤية:

أ ـ المشاهدة: ﴿وَرَءَا الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا اَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ الكهف: ٥٣

ب ـ الفكر والنّظر: ﴿مَاكَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰى﴾ النّجم: ١١

٢ـ النّظر:

أ ـ المشاهدة: ﴿وَاِذَا مَآاُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ﴾ التّوبة: ١٢٧

ب ـ الفكر والنّظر: ﴿يَآاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَاقَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ الحشر: ١٨

٣ـ البصر:

أ ـ المشاهدة: ﴿فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَايَشْعُرُونَ﴾ القصص: ١١

ب ـ الفكر والنّظر: ﴿وَفِى اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ الذّاريات: ٢١

وثالثًا: الفرق بين الإيناس والاستئناس، هو الفرق بين بابي «الإفعال» و«الاستفعال»، فالإيناس ليس فيه الطّلب، فإنّ موسى عليه السلام آنس النّار، وأنِسَ بها صدفة من دون طلب، وكذلك رشد اليتيم، إذ يكفي فيه الإيناس به من دون طلب، أمّا الاستئناس بأهل البيت قبل الدّخول، فيتحقّق بالطّلب. ومن أجل ذلك فسّره كثير منهم بالاستئذان مع وضوح الفرق بينهما، فالاستئناس أخصّ من الاستئذان، وفيه لطف وانعطاف ليس في الاستئذان، لاحظ النّصوص التّفسيريّة.

٢ـ إنس:

١ـ ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ الأنعام: ١١٢

٢ـ ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْاِنْسِ﴾ الأنعام: ١٢٨

٣ـ ﴿وَقَالَ اَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْاِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الأنعام: ١٢٨

٤ـ ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ الأنعام: ١٣٠

٥ ـ ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِى اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ الأعراف: ٣٨

٦ـ ﴿وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ الأعراف: ١٧٩

٧ـ ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَاْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَايَاْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ الإسراء: ٨٨

٨ ـ ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمٰنَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ وَالطَّيْرِ﴾ النّمل: ١٧

٩ـ ﴿فِى اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ فصّلت: ٢٥، والأحقاف: ١٨

١٠ـ ﴿رَبَّنَا اَرِنَا الَّذَيْنِ اَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾ فصّلت: ٢٩

١١ـ ﴿وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذّاريات: ٥٦

١٢ـ ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ الرّحمٰن: ٣٣

١٣ـ ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ الجنّ: ٥

١٤ـ ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾ الجنّ: ٦

١٥ـ ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمٰن: ٣٩

١٦ـ ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمٰن: ٥٦، ٧٤

ويلاحظ أوّلًا: أنّ الإنس ذكر مع الجنّ أو الجانّ في هذه الآيات، ولم ينفرد في القرآن، لكنّ الجنّ انفرد (٨)مرّات، والجانّ مرّتين، ولايُعلم وجه له سوى كثرة الجنّ، كما قال تعالى: ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾. وقد قدّم الجنّ على الإنس إلّا في ستّ آيات، لأنّهم أكثر عددًا، أو أقدم خلقًا، ولأنّ لفظ الإنس أخفّ في اللّسان من لفظ الجنّ، لسكون نونه، وهمس سينه، فكان الأثقل أولى بأوّل الكلام من الأخفّ، لنشاط المتكلّم حين يخلص إلى الأخفّ بعد الأثقل، قاله البُرُوسَويّ، كما تقدّم في النّصوص.

وأمّا وجه تقدّم الإنس في ستّ منها، أنّها أمسّ وأنسب بالإنس موضوعًا، ففي (١) شياطين الإنس أشدّ وأعتى عداء للأنبياء من شياطين الجنّ، لأنّهم من جنس الإنس ومبعوثون فيهم وبلغتهم. وكذلك في (٧)، فإنّ التّحدّي بالقرآن موجّه إلى الإنس أوّلًا، لما ذكر. وفي (١٣) موضوعها القرآن النّازل بلغة الإنس، وهم المخاطبون أوّلًا، ثمّ بلغ الجنّ، كما جاء في أوّل سورة الجنّ. وفي (١٤) رجال من الإنس يعوذون برجال من الجنّ، فقدّم الإنس. وفي (١٥) الإنس هم المكلّفون أوّلًا، فهم المسؤولون أوّلًا. وفي (١٦) بشأن الحور العين اللّاتي جُعلن للمؤمنين من الإنس، وهم يتحرّجون من طمث الإنس إيّاهنّ قبلهم أكثر من طمث الجنّ، لأنّ الإنس من جنسهم. هذا مع أنّ للرّويّ دخلًا في تأخير الجنّ مع تبديله بالجانّ في (١٥)و(١٦). فلولا هذه المزايا اللّفظيّة أو المعنويّة لتقدّم الجنّ فيها أيضًا، لأنّه الأصل في عرف القرآن، فهذه كالمستثناة منها، والله أعلم.

وثانيًا: أنّ الله تعالى شارك الإنس والجنّ خطابًا في (٢)و(٤)و(١٢)، كما شاركهما في عداوتهما للأنبياء في (١)، وفي غاية الخلقة، وهي العبادة لله في (١١)، وفي التّكليف في (٤)، والتّحدّي بالقرآن في (٧) واستمتاع بعضهم ببعض في (٣) وحشرهما في (٢) والعقاب في (٥) و(٦) و(٩) والسّؤال عن الذّنب في (١٥)، والطّمث في (١٦) والإضلال في (١٠) والعجز عن النّفوذ من أقطار السّماوات والأرض في (١٢) وكونهما جنود سليمان في (٨).

وقد خصّ الإنس بأمرين: اعتراف أوليائهم بأنّه استمتع بعضهم ببعض، وأنّ رجالًا منهم يعوذون برجال من الجنّ في (١٤) دون العكس. وخصّ الجنّ بأنّهم ظنّوا أن لن تقول الإنس والجنّ على الله كذبًا في (١٣).

وثالثًا: أنّ سياق الآيات ذمّ وإدانة ورفض

واحتجاج، سوى واحدة هي (٨)، في حشر جنود سليمان من الجنّ والإنس والطّير، إطاعة له، وخوفًا منه. أوليس معنى ذلك أنّ الجنّ غلب عليها الشّرّ والطّغيان، وقلّ فيها الخير والإحسان.

ورابعًا: المراد بالإنس الجنس، وكذلك الجنّ، دون الأفراد، فيفيد العموم نفيًا وإثباتًا، سوى ما استثني ـ وسيُتلى عليك ـ وسوى ماقيل في (١٠)، وهو قوله: ﴿رَبَّنَا اَرِنَا الَّذَيْنِ اَضَلّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ﴾، والصّواب فيه الجنس أيضًا، فلاحظ النّصوص.

وخامسًا: جاء كلّ من الإنس والجنّ معرّفًا بلام الجنس، إلّا في ثلاث آيات: (١٥) و(١٦)، حيث بدّل «جنّ» بـ «جانّ»، فجاءا منكّرين. والوجه في ذلك أنّ المراد بهما الجنس في الجميع، كما تقدّم، وفي هذه أُريد بهما الأفراد؛ إذ الجنس لايُسأل ولايُطمث، وإنّما الأفراد هم الموصوفون بذلك، وسيأتي نظيرها في ﴿كُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾، حيث إنّه وصف الأفراد بأجسامهم دون نفوسهم وسجاياهم.

٣ـ إنسيّ:

﴿اِنّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾

مريم: ٢٦

يلاحظ أوّلًا: أنّه وحيد الاستعمال في القرآن، والمراد به الإنس، فما وجه تبديل الإنس بالإنسيّ؟ ولانرى له وجهًا سوى رعاية الرّويّ، فقبله: سويًّا، عشيًّا، صبيًّا، وهكذا إلى (جنيًّا). وبعدها فريًّا، بغيًّا، صبيًّا، نبيًّا، حيًّا، شقيًّا، حيًّا.

وثانيًا: قال الطّباطبائيّ: الإنسيّ منسوب إلى الإنس، ونحن لانوافقه في ذلك، فإنّ المراد به الإنس دون المنسوب إليه، فزيدت الياء رعاية للرّويّ، ونظيره «إلياسين» في «إلياس». وقد جعله بعضهم واحد الإنس، كالجنّيّ واحد الجنّ؛ وعليه فالوجه لمجيء الفرد بدل الجنس هو الرّويّ أيضًا.

وثالثًا: وقال أيضًا: المراد به الفرد، وهو كذلك، لكنّه في سياق النّفي يفيد العموم، فلاتفاوت بين أن يراد به الفرد أو الجنس، ولهذا فسّره الآخرون بـ«أحد من بني آدم»، أو أنّ مريم كانت تكلّم الملائكة فقط، أو الخالق بالتّسبيح والتّحميد.

ورابعًا: أنّ الإنسيّ من الدّوابّ هو الأهليّ منها، والجانب الأيسر منها الّذي يُركِب الإنسَ. فالياء فيه للنّسبة، وليس كالإنسيّ الّذي أُريد به الإنس، لاحظ النّصوص.

٤ـ أُناس:

١ـ ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾

البقرة: ٦٠، والأعراف: ١٦٠.

٢ـ ﴿اَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ اِنَّهُمْ اُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ الأعراف: ٨٢

٣ـ ﴿اَخْرِجُوا اٰلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ اِنَّهُمْ اُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ النّمل: ٥٦

٤ـ ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١

ويلاحظ أوّلًا: أنّ «أُناس» جاء في الجميع بمعنى جماعة من النّاس معيّنين، ولم يأت بمعنى الجنس أصلًا، بخلاف «الإنس»، حيث جاء دائمًا بمعنى الجنس إلّا فيما استثني.

وثانيًا: جاء دائمًا في سياق الإيجاب دون النفي وما بمعناه، بخلاف الإنس، كما تقدّم.

وثالثًا: جاء في (١) في شأن طوائف بني إسرائيل الّذين علموا مشربهم. وفي (٢)و(٣) في شأن آل لوط، والأوّل حكاية مدح، والثّاني حكاية ذمّ من وجهة نظر قوم لوط. ولكنّ الواقع فيهما كان على العكس، فآل لوط هم الأطهرون الّذين قُدّر لهم النّجاة، والطّوائف من بني إسرائيل هم الّذين عصوا نبيّهم، فتاهوا أربعين سنة، فكانوا من الهالكين. وأمّا الرّابعة، فتشمل الهالك والنّاجي والصّالح والطّالح، فلكلّ منهم إمام حقّ أو باطل، وكلّ يُدعَون بإمامهم.

ورابعًا: قد تقدّم البحث اللّغويّ حول «أُناس» في الأُصول اللّغويّة، فلاحظ.

٥ ـ أناسيّ:

﴿وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا اَنْعَامًا وَاَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾

الفرقان: ٤٩

ويلاحظ أوّلًا: أنّ الأناسيّ ـ كما تقدّم ـ جمع إنسان، مثل: سِرحان وسراحيّ، أو جمع إنسيّ، مثل: كرسيّ وكراسيّ، ولكنّ الأوّل مخالف للقياس، لحذف النّون من آخره، بخلاف الثّاني.

وثانيًا: أنّه جاء مع الأنعام، وكلاهما جمع، والمناسبة بينهما ظاهرة لفظًا ومعنى، كما أنّ الإنس جاء دائمًا مع الجنّ أو الجانّ.

وثالثًا: ونظيرها آيتان:

﴿فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْاَرْضِ مِمَّا يَاْكُلُ النَّاسُ وَالْاَنْعَامُ﴾ يونس: ٢٤

﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْاَنْعَامِ﴾ فاطر: ٢٨

إلّا أنّ فيهما (النّاس) بدل الأناسيّ، مع تقديمه على الأنعام، فاللّفظان مترادفان. فهل هناك وجه لهذا التّبديل والتّقديم؟ والجواب: أنّ الآيات الثّلاث جاءت عقيب ذكر نعمة إنزال الماء من السّماء بتفاوت بينها، ففي آية الفرقان: ٤٨، ٤٩.

﴿وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا اَنْعَامًا وَاَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾

وفي آية يونس: ٢٤.

﴿اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْاَرْضِ مِمَّا يَاْكُلُ النَّاسُ وَالْاَنْعَامُ﴾

وفي آية فاطر: ٢٧، ٢٨.

﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ اَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْاَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ اَلْوَانُهُ﴾

ففي الفرقان جاء إنزال الماء كنعمة سماويّة لإحياء بلدة ميتة، وسَقْي الأنعام والأناسيّ. وفي يونس جاء إنزال الماء من السّماء كمثَل للحياة الدّنيا، وأنّه اختلط به نبات الأرض ممّا يأكل النّاس والأنعام. وفي فاطر جاء إنزال الماء من السّماء لإخراج ثمرات مختلف ألوانها، ثمّ انتقل الكلام إلى غير الثّمرات من الجبال المختلفة الألوان بالحمرة والبياض والسّواد، ومن النّاس والدّوابّ والأنعام المختلفة الألوان. ومع تفاوت السّياق، فإنّ نعمة الماء هبة للنّاس قبل الدّوابّ والأنعام، فتقديم (النّاس)

في آيتي يونس وفاطر موافق لهذا الأصل.

وأمّا تأخيره في آية الفرقان، فيحتاج إلى توجيه، والوجه فيه ـ حسب مانستشفّ من سياق الآية ـ أنّ (أَنَاسِيَّ كَثِيرًا) موافق لرويّ الآيات، فقبلها: يَسِيرًا، نُشورًا، طَهورًا. وبعدها: كَفورًا، نَذيرًا، كبيرًا، وهكذا إلى (شكورًا).

ولقد تأخّر (أَنَاسِيَّ كَثِيرًا) عن (الأنعام) على خلاف الأصل، إلّا أنّه جُبِر بأمرين: الأوّل: تبديل (النّاس) بلفظ (أناسيّ) الّذي هو جمع الكثرة، ويفهم منه الكثرة أكثر من لفظ «ناس» الّذي هو اسم جمع، مع أنّ (أناسيّ) يزيد على «ناس» بحرفين، همزة في أوّله وياءين في آخره، و«زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني». ورغم ذلك فقد وُصف بـ«كثيرًا». وهذا رأب معنويّ لصدع التّأخير من جهة، ورعاية لرويّ الآيات لفظًا من جهة أُخرى.

وهناك فرق آخر بين الآيات الثّلاث، يرجّح كفّة (أناسيّ)، ويجبُر وهن تأخيره، ألا وهو أنّ (النّاس) في آيتي الفرقان ويونس معرّف باللّام، والمعرّف باللّام في سياق الإثبات لايفيد الاستقراء والشّمول والكثرة، بخلاف (أناسيّ)، فجاء منكّرًا، ليذهب بذهن السّامع كلّ مذهب ممكن، ولاسيّما مع اتّصافه بالكثرة، والله أعلم بسرّ كتابه.

ورابعًا: ممّا يجدر ذكره هنا أنّ الألفاظ (إنس) و(أُناس) و(أناسيّ) قد استعملت بأنماط مختلفة، رغم كونها بمعانٍ مؤتلفة، فالإنس قرن بلفظ الجنّ، واتّصف القرينان بصفات واحدة، كلّها ـ عدا صفتين ـ سلبيّة، كالشّيطنة، وإنكار الرّسل، والكفر، والضّلال، والذّنب على الله وغير ذلك، إلّا أنّهما كانا جنودًا للنّبيّ سليمان عليه السلام، وأنّ الله خلقهما ليعبداه، حسب ماتقدّم.

واستعمل لفظ (أُناس) في القرآن كناية عن أسباط بني إسرائيل مرّتين، وآل لوط مرّتين أيضًا، وبمعنى النّاس عامّة ـ مؤمنهم وكافرهم على السّواء ـ مرّة واحدة.

وجاء لفظ (أناسيّ) منكّرًا مقرونًا بلفظ الأنعام بدل النّاس في آيتي يونس والفرقان، مع تفاوت بينهما كما سبق.

وخامسًا: جاءت في القرآن ألفاظ أُخرى بمعناها، إلّا أنّ لكلّ منها خصائص تناسب سياق الآيات، ستذكر في محلّها، وهي:

١ـ الأنام: (مرّة واحدة):

﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ الرّحمن: ١٠

٢ـ البريّة: (مرّتين):

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٦

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة: ٧

٣ـ البشر: (٣٧مرّة)، نحو:

﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ المائدة: ١٨

٤ـ بنو آدم: (٧مرّات)، نحو:

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ الأعراف: ٢٦

٥ ـ النّاس: (٢٤٠مرّة)، نحو:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٠٧

لاحظ «أ ن م» و «ب ر أ» و«ب ش ر» و«آ د م» و«ن و س».

٦ـ الإنسان:[1] (٦٥ مرّة)

وقد جاء الإنسان في القرآن بأطوار مختلفة، وهي:

أ ـ خلقته البدنيّة:

حدوثه: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ مريم: ٦٧

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ الدهر: ١

في أحسن تقويم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين: ٤

من طين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ المؤمنون: ١٢

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ السّجدة: ٧

من صلصال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر: ٢٦

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ الرّحمٰن: ١٤

من ماء دافق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۞ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطّارق: ٥، ٦

من نطفة: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ النّحل: ٤

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ يس: ٧٧

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ الدّهر: ٢

ب ـ خلقته الرّوحيّة:

١ ـ سجاياه الحسنة:

عدم السّأم من دعاء الخير: ﴿لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ﴾ فصّلت: ٤٩

العلم: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥

البيان: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۞ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرّحمٰن: ٣، ٤

البصيرة على نفسه: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ القيٰمة: ١٤

حمله الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢

٢ ـ سجاياه السّيّئة:

الضّعف: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النّساء: ٢٨

وسوسة النّفس: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ ق: ١٦

الهلع: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ المعارج: ١٩

الكبد: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِى كَبَدٍ﴾ البلد: ٤

مواقفه المتناقضة في السّرّاء والضّرّاء: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ يونس: ١٢

(١) عطف على ٥ ـ أناسيّ، ص ٨٧١

وعند الخير والرّحمة والشّرّ والنّقمة: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ الزّمر: ٨

﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ﴾ هود: ٩

﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ الإسراء: ٨٣

﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾ فصّلت: ٥١

﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا﴾ الشّورى: ٤٨

﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ الفجر: ١٥، ١٦

﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ الزّمر: ٤٩

الدّعوة بالخير والشّرّ عنده سيّان: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ الإسراء: ١١

الظّلم والكفر: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤

الظّلم والجهل: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢

الكفران واليأس: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ الإسراء: ٦٧

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ الحجّ: ٦٦

﴿فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾ الشّورى: ٤٨

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾ الزّخرف: ١٥

﴿إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ﴾ هود: ٩

﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ عبس: ١٧

العجلة: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ الإسراء: ١١

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ الأنبياء: ٣٧

القتر: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ الإسراء: ١٠٠

الجدل: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ الكهف: ٥٤

إنكار البعث: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ مريم: ٦٦

الفجور: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ القيمة: ٥

الظّنّ والحسبان الخاطئ: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ القيمة: ٣

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ القيمة: ٣٦

الغرور بالرّبّ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ الانفطار: ٦

الكدح إلى الرّبّ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الانشقاق: ٦

الطّغيان عند الاستغناء: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ العلق: ٦، ٧

الكند: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ العاديات: ٦

الخسران: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ٢

ج ـ عداوة الشّيطان له:

﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ يوسف: ٥

﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا

مُبِينًا﴾ الإسراء: ٥٣

﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ الفرقان: ٢٩

﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ﴾

الحشر: ١٦

د ـ إلزامه العمل ومحاسبة نفسه:

﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ۞ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ الإسراء: ١٣، ١٤

هـ ـ توصيته بوالديه:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ العنكبوت: ٨

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ لقمان: ١٤

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾

الأحقاف: ١٥

و ـ تمنّيه: ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ النّجم: ٢٤

ز ـ سعيه: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

النّجم: ٣٩

ح ـ اعتباره بطعامه: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ عبس: ٢٤

ط ـ موقفه يوم القيامة: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ﴾ القيٰمة: ١٠

﴿يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾

القيٰمة: ١٣

﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾ النّازعات: ٣٥

﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾

الفجر: ٢٣

﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ الزّلزال: ٣

يلاحظ أوّلًا: أنّه قد ذُكر للإنسان خمس سجايا حسنة، وهي: أنّه لايسأم من دعاء الخير، وأنّه أُوتي العلم، والبيان، والبصيرة على نفسه، ووُفّق لحمل الرّسالة حين امتنعت السّماوات والأرض والجبال عن حملها، احترازًا من مسؤوليّتها. وبإزاء ذلك ذُكرت له حوالي (٢٥) سجيّة سيّئة، وهي الضّعف وغيره. ومعنى ذلك أنّ سجاياه السّيّئة خمسة أضعاف سجاياه الحسنة. وهذا مايؤكّد عليه أن يزيد من المراقبة لنفسه، ويسعى إلى الكمال في سلوكه، حتّى تساوي حسناته سيّئاته، ثمّ تفوقها شيئًا فشيئًا نهاية المطاف، لتزول سيّئاته بتاتًا، وتتمّ حسناته كمالًا، ودون ذلك خرط القتاد، ولايوفّق لذلك إلّا الأنبياء والأوصياء وبعض الأولياء: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ سبأ: ١٣.

وثانيًا: أنّ سجاياه الحسنة ناشئة عن كرامته في أصل خلقته وفطرته، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء: ٧٠. وهذه الكرامة تعمّ جنس الإنسان، ولاتختصّ بفرد دون آخر، فالإنسان كريم الفطرة، مفطور على الخير ذاتًا، وهذه الفطرة هي جوهر الدّين، كما قال: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ الرّوم: ٣٠، وهي لاتتبدّل ولاتزول أبدًا. ومن أبرز معالم هذه الفطرة الكريمة تلك السّجايا الخمس الّتي صرّح بها القرآن، وكثير ممّا لم يصرّح بها.

وأمّا السّجايا السّيّئة، فهي عارضة للإنسان، وليس شيء منها ذاتيًّا في أصل خلقته، وإنّما ابتلي الإنسان بها

خلال تطوّر حياته الشّخصيّة والأُسَريّة والاجتماعيّة والوراثيّة غير الملتبسة حتّى غلبت فطرته، وحجبتها بظلماتها. فهي ـ أي الفطرة ـ ثابتة بحالها، كالشّمس وراء السّحاب، والنّور وراء الظّلمات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ التّين: ٤ـ٦، ومن أجل ذلك يدعو القرآن الإنسان مرّة بعد أُخرى إلى إزالة تلك الخصال العارضة، ليصفُو الجوّ من اللّوث، وتخلو السّاحة من الأكدار، حتّى تبرز تلك الفطرة المحجوبة، ويظهر الإنسان بمظهر كرامته الذّاتيّة.

وهذه النّكتة ـ أي التّأكيد على وجود فطرة الخير في الإنسان، وأنّه لاتبديل لها، وأنّ غيرها من السّجايا والخصال السّيّئة عارضة له، قابلة للزّوال ـ هي ركيزة التّزكية القرآنيّة للنّفس الإنسانيّة، ومدعاة للإنسان إلى الخير، وأن لاييأس من الوصول إليه، مهما تضاعفت سيّئاته، وقلّت حسناته، فإنّ العارض يزول، والفطرة هي الباقية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيهَا﴾ الشّمس: ٩. كيف وقد دعا الله فرعون ـ رغم مايكتنفه من الضّلالة والاستكبار وادّعاء الأُلوهيّة ـ إلى التّزكية: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى﴾ النّازعات: ١٨، ولاينالها الإنسان إلّا بفضل الله ورحمته: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَازَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ النّور: ٢١.

وثالثًا: تأكيدًا على عروض السّجايا السّيّئة للإنسان، أكّد أنّ الشّيطان عدوّ مبين وخذول للإنسان، وأنّه يأمره بالكفر ويزيّن له السّيّئات ويعده ويمنّيه غرورًا: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ النّساء: ١٢٠، وقد أقسم على إضلاله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ص: ٨٢، وعلى إغوائه وصرفه عن الصّراط المستقيم: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الأعراف: ١٦، فبيّن الله للإنسان أنّ تلك السّيّئات من عمل الشّيطان ومن إغوائه فليحذره، وأنّ ماتوسوس به نفسه فمن الشّيطان الخنّاس، الّذي يوسوس في صدور النّاس، وقد وسوس إلى أبيه آدم، فكيف بأبنائه: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَاآدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَايَبْلَى﴾ طٰه: ١٢٠.

ورابعًا: كذلك أكّد على الإنسان أنّه ليس له ماتمنّى، وأن ليس له إلّا ماسعى، وأنّه سوف يتذكّر يوم القيامة ماسعى، وأنّه تعالى ألزمه طائره في عنقه يوم القيامة، وينبّأ يومئذٍ بما قدّم وأخّر، ويتذكّر وأنّى له الذّكرى.

كما بيّن له الطّريق إلى التّزكية، فأوصاه بوالديه إحسانًا، ولفت انتباهه إلى طعامه نظرًا واعتبارًا.

وخامسًا: أنّه قد جاء الإنسان في القرآن (٦٥) مرّة، وبَشر (٣٧) مرّة، والفرق بينهما معنويّ ولفظيّ:

أمّا من جهة المعنى، فجُلّ ماوُصف به «الإنسان» هي السّجايا والصّفات النّفسانيّة اللّاصقة بروحه دون جسمه، ومايرتبط بجسمه من خلقته من طين وصلصال ونطفة وغيرها، فهي تذكار له بدناءة خلقته ليتواضع في نفسه وأمام ربّه، ويقدّر ما منّ به عليه حيث خلقه في أحسن تقويم وكرّمه وفضّله على كثير من مخلوقاته، وكلّ ذلك كالمقدّمة لتوجيهه إلى خصاله الرّوحيّة، وهي

الّتي تناسب أصل الكلمة، أي «الأُنس» فإنّ الإنسان يؤانس غيره ويعبد ربّه بروحه لا بجسمه.

أمّا «البشر» فهو من البَشَرة، وهي كما قال الرّاغب: «ظاهر الجلد... وعبّر عن الإنسان بالبشر اعتبارًا بظهور جلده من الشّعر أو الوَبَر بخلاف الحيوانات». ومن أجل ذلك فجُلّ ماوُصف به البَشر في القرآن يرتبط بجسمه، فالشّيطان أبَى السّجود لآدم لأنّه بشر، وقال: ﴿لَمْ اَكُنْ لِاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر: ۳۳، والملائكة أُمروا بالسّجود لآدم وهو بشر: ﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنّى خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ * فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدينَ﴾ الحجر: ۲۸، ۲۹، ومريم حين تمثّل لها الرّوح بشرًا سويًّا، وبشّرها بغلام، قال: ﴿قَالَتْ اَنّٰى يَكُونُ لى غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنى بَشَرٌ﴾ مريم: ۲۰، وقال الله لها: ﴿فَاِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقُولى اِنّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا﴾ مريم: ۲٦، ونساء مصر حين نظرن إلى حُسن يوسف وجماله في وجهه قلن: ﴿حَاشَ لِلّٰهِ مَاهٰذَا بَشَرًا اِنْ هٰذَا اِلَّا مَلَكٌ كَريمٌ﴾ يوسف: ۳۱، إلى غير ذلك.

وأكثر ماجاء «البشر» في القرآن ماتذرّعت به الأُمم لرفض دعوة أنبيائهم، لكونهم بشرًا مثلهم، كقوله: ﴿مَاهٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُريدُ اَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ المؤمنون: ۲٤، وقد اعترف الأنبياء بأنّهم بشر مثلهم، ولكن مُنّ عليهم بالنّبوّة والوحي، كما اعتذروا إليهم حين طلبوا منهم ماكان خارجًا عن طور البشر:

﴿قَالُوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُريدُونَ اَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا فَاْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا اَنْ نَاْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ...﴾ إبراهيم: ۱۰، ۱۱.

قال الرّاغب: «وخصّ في القرآن كلّ موضع اعتُبر من الإنسان جثّته وظاهره بلفظ البشر»، وذكر أمثلة من القرآن.

فظهر من ذلك أنّ القرآن حينما يتحدّث عن الإنسان باعتبار خصاله الرّوحيّة، يعبّر عنه بلفظ «الإنسان»، وحينما يتحدّث عنه باعتبار جثّته، يعبّر عنه بلفظ «البشر»، اعتبارًا بأصل اللّفظين. كما ظهر أنّ القرآن يهتمّ بروحه أكثر من جسمه بنسبة (۳۷ـ٦٥)، أي بنسبة تقرب من الضّعف، فالقرآن كتاب الإنسانيّة، ومهمّته أن يصنع الإنسان من البشر.

وأمّا من جهة اللّفظ، فإنّ «الإنسان» جاء دائمًا معرّفًا باللّام ـ إلّا مرّة واحدة ـ لتعريف الجنس، يعني ذلك أنّ القرآن يتحدّث دائمًا عن جنس الإنسان ـ كموجود معروف عند النّاس ـ وعن سجاياه الذّاتيّة والعارضة، ولايتكلّم عن الأفراد إلّا أن تؤوّل آية إلى فرد، كما جاء في النّصوص.

وجاء نكرة مرّة واحدة، لأنّ المراد به كلّ فرد دون الجنس، وسوف نوضّحه:

﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَلْقٰيهُ مَنْشُورًا * اِقْرَاْ كِتَابَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيبًا﴾ الإسراء: ۱۳، ۱٤

وأمّا «البشر»، فقد جاء نكرة، أُريد به فرد غير معيّن، إلّا أربع مرّات في سورة المدّثّر، فجاء معرّفًا باللّام،

وأُريد به الجنس:

﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٢٥

﴿لَاتُبْقِي وَلَاتَذَرُ * لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٢٨، ٢٩

﴿وَمَاهِيَ إِلَّا ذِكْرٰى لِلْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٣١

﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾

المدّثّر: ٣٥، ٣٦

فما هو وجه هذا التّنكير والتّعريف في اللّفظين؟

فنقول: أمّا التّنكير في البشر فلأنّ «بشرًا» جاء في معرض التّحقير، ولاسيّما في ماقالته الأُمم في حقّ أنبيائهم، فإنّهم أرادوا بقولهم: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ حطّ شأن نبيّهم إلى منزلة فرد عاديّ من البشر مثلهم. فاعترف نبيّهم بأنّه بشر مثلهم، إلّا أنّه يُوحَى إليه، فالسّياق يناسب التّنكير، وكذلك في ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾، فإنّ المسّ بالجسم لابالرّوح، وهكذا في غيرها، فلاحظ.

وأمّا التّعريف في آيات سورة المدّثّر، فلأنّ القائل أراد أنّ القرآن قول بشر هو محمّد، أو قول جنس البشر: ﴿فَقَالَ إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٢٤، ٢٥، فردّ الله عليه بنفس السّياق، فقال: ﴿لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ﴾، ﴿وَمَاهِيَ إِلَّا ذِكْرٰى لِلْبَشَرِ﴾، ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾، مريدًا بها الجنس دون الفرد.

ويخطر بالبال أنّ لرويّ الآيات في سورة المدّثّر دخلًا في ذلك أيضًا، باعتبار أنّ التّنكير يستدعي التّنوين، وفواصل الآيات فيها مجرّدة من التّنوين.

وأمّا وجه التّعريف في الإنسان، فهو ماسبق من إرادة الجنس به دائمًا، وأنّ اللّام لتعريف الجنس، فهذا هو الأصل بشأن «الإنسان» في عرف القرآن. وقد استثنيت آية الإسراء من هذا الأصل حسب ماتقدّم، لأنّ موضوعها إلزام الطّائر في عنق كلّ إنسان، فهو متعلّق بجسمه في ظاهر التّعبير، وإن كان كناية عن مسؤوليّته المرتبطة بنفسه، الشّاملة لكلّ فرد. فالقرآن أتى هنا بتعبير بليغ، معجز غاية الإعجاز، حيث جمع بين مسؤوليّته الإنسانيّة، فأتى بلفظ «إنسان» بدل «بشر»، وبين شمولها لكلّ فرد من أفراد الإنسان، من دون كونها سجيّة لجنسه، فأتى بتعبير ﴿كُلَّ إِنْسَانٍ﴾ بدل «الإنسان»، فتناسق السّياق مع مابعده من إلزام الطّائر في عنقه، وإخراج كتابه أمامه، فيلقاه منشورًا يقرأه ـ وكلّها مرتبطة بجسمه أكثر من روحه ـ ثمّ كفايته بكونه حسيبًا على نفسه، وهي مرتبطة بنفسه وروحه فقط، فتبارك الله، ماأعظم إعجاز كلامه!

والّذي هو نصّ على أنّ «الإنسان» أُريد به الجنس، و«البشر» أُريد به الفرد، هو اختلاف التّعبير بشأن خلقة الإنسان في هذه الآيات:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، الحجر ٢٦ـ٢٩، وتمام الكلام في «ب ش ر».

فهرس الأعلام والمصادر المنقول عنهم بلا واسطة

---

(١) هذه الأرقام تاريخ الوفيات بالهجرة.

أبو حَيّان: محمّد (۷٤٥)
البحر المحيط، ط: دار الفكر، بيروت.
أبو رزق:... (معاصر)
معجم القرآن، ط: الحجازيّ، القاهرة.
أبو زُرعة: عبدالرّحمان (٤٠٣)
حجّة القراءات، ط: الرّسالة، بيروت.
أبو زُهرة: محمّد (۱۳۹٥)
المعجزة الكبرى، ط: دار الفكر، بيروت.
أبو زيد: سعيد (۲۱٥)
النّوادر، ط: الكاثوليكيّة، بيروت.
أبو السّعود: محمّد (۹۸۲)
إرشاد العقل السّليم، ط: مصر.
أبو سهل الهَرَويّ: محمّد (٤٣٣)
التّلويح، ط: التّوحيد، مصر.
أبو عُبَيد: قاسم (٢٤٤)
غريب الحديث، ط: دار الكتب، بيروت.
أبو عُبَيدة: مَعْمَر (۲۰۹)
مجاز القرآن، ط: دار الفكر، مصر.
أبو الفتوح: حسين (٥٥٤)
روض الجنان، ط: الآستانة الرّضويّة، مشهد.
أبو الفداء: إسماعيل (۷۳۲)
المختصر، ط: دار المعرفة، بيروت.
أبو هلال: حسن (۳۹٥)
الفروق اللّغويّة، ط: بصيرتي، قم.
أحمد بدويّ: (معاصر)
من بلاغة القرآن، ط: دار النّهضة، مصر.
الأخفش: سعيد (۲۱٥)
معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.
الأزهريّ: محمّد (۳۷۰)
تهذيب اللّغة، ط: دار المصر.
الإسكافيّ: محمّد (٤٢٠)
دُرّة التّنزيل، ط: دار الآفاق، بيروت.
الأصمعيّ: عبدالملك (۲۱٦)
الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.
ايزوتسو: توشيهيكو (۱۳۷۱)
خدا و انسان در قرآن، ط: انتشار، طهران.
البحرانيّ: هاشم (۱۱۰۷)
البرهان، ط: آفتاب، طهران.
البُرُوسَويّ: إسماعيل (۱۱۲۷)
روح البيان، ط: جعفريّ، طهران.
البُستانيّ: بُطرس (۱۳۰۰)
دائرة المعارف، ط: دار المعرفة، بيروت.
البغويّ: حسين (٥١٦)
معالم التّنزيل، ط: التّجاريّة، مصر.
بنت الشّاطئ: عائشة (۱۳۷۸)
١ـ التّفسير البيانيّ، ط: دار المعارف، مصر.
٢ـ الإعجاز البيانيّ، ط: دار المعارف، مصر.
بهاء الدّين العامليّ: محمّد (۱۰۳۱)
العروة الوثقى، ط: مهر، قم.
بيان الحقّ: محمود (نحو ٥٥٥)
وَضح البرهان، ط: دار القلم، بيروت.
البيضاويّ: عبدالله (٦٨٥)
أنوار التّنزيل، ط: مصر.
التُّستريّ: محمّد تقيّ (١٤١٥)
نهج الصّباغة في شرح نهج البلاغة، ط: اميركبير، طهران.
الثّعالبيّ: عبدالملك (٤٢٩)
فقه اللّغة، ط: مصر.
ثعلب: أحمد (۲۹۱)
الفصيح، ط: التّوحيد، مصر.
الجرجانيّ: عليّ (٨١٦)
التّعريفات، ط: ناصر خسرو، طهران.
الجزائريّ: نور الدّين (۱۱٥۸)
فروق اللّغات، ط: فرهنگ اسلامى، طهران.
الجَصّاص: أحمد (۳۷۰)
أحكام القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت.
جمال الدّين عيّاد (معاصر)
بحوث في تفسير القرآن، ط: المعرفة، القاهرة.
الجواليقيّ: مَوهُوب (٥٤٠)
المعرّب، ط: دار الكتب: مصر.
الجَوهريّ: إسماعيل (۳۹۳)
صحاح اللّغة، ط: دار العلم، بيروت.
الحائريّ: سيّد علي (١٣٤٠)
مقتنيات الدّرر ط: الحيدريّة، طهران.
الحجازيّ: محمّد محمود (معاصر)
التّفسير الواضح، ط: دار الكتاب، مصر.
الحَرْبيّ: إبراهيم (۲۸٥)
غريب الحديث، ط: دار المدنيّ، جدّة.
الحريريّ: قاسم (٥١٦)
دُرّة الغوّاص، ط: المثنّى، بغداد.
حسنين مخلوف (معاصر)
صفوة البيان، ط: دار الكتاب، مصر.
حِفنيّ: محمّد شرف (معاصر)
إعجاز القرآن البيانيّ، ط:

مجمع البيان، ط: الإسلاميّة، طهران.
الطَّبَريّ: محمّد (٣١٠)
١ـ جامع البيان، ط: المصطفى البابي، مصر.
٢ـ أخبار الأمم والملوك، ط: الاستقامة، القاهرة.
الطُّريحيّ: فخر الدّين (١٠٨٥)
١ـ مجمع البحرين، ط: المرتضويّة، طهران.
٢ـ غريب القرآن، ط: النّجف.
الطَّنطاويّ: جوهريّ (١٣٥٨)
الجواهر، ط: مصطفى البابيّ، مصر.
الطُّوسيّ: محمّد (٤٦٠)
التّبيان، ط: النّعمان، النّجف.
عبدالجبّار: أحمد (٤١٥)
١ـ تنزيه القرآن، ط: دار النّهضة، بيروت.
٢ـ متشابه القرآن، ط: دار التّراث، القاهرة.
عبدالرّحمان الهمذانيّ (٣٢٩)
الألفاظ الكتابيّة، ط: دار الكتب، بيروت.
عبدالرّزّاق نوفل (معاصر)
الإعجاز العدديّ، ط: دار الشّعب، القاهرة.
عبدالفتّاح طبّارة (معاصر)
مع الأنبياء، ط: دار العلم، بيروت.
عبدالكريم الخطيب (معاصر)
التّفسير القرآنيّ، ط: دار الفكر، بيروت.
عبداللّطيف بغداديّ (٦٢٩)
ذيل الفصيح، ط: التّوحيد، القاهرة.
العَدْنانيّ: محمّد (١٣٦٠)
معجم الأغلاط، ط: مكتبة لبنان، بيروت.
العروسيّ: عبدعليّ (١١١٢)
نور الثّقلين، ط: إسماعيليان، قم.
عزّة دَرْوَزَة: محمّد (١٤٠٠)
تفسير الحديث، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة.
العُكبَريّ: عبدالله (٦١٦)
التّبيان، ط: دار الجيل، بيروت.
علي اصغر حكمت (معاصر)
نه گفتار در تاريخ أديان، ط: ادبيّات، شيراز.
العيّاشيّ: محمّد (نحو ٣٢٠)
التّفسير، ط: الإسلاميّة، طهران.
الفارسيّ: حسن (٣٧٧)
الحجّة، ط: دار المأمون، بيروت.
الفاضل المقداد: عبدالله (٨٢٦)
كنز العرفان، ط: المرتضويّة، طهران.
الفخر الرّازيّ: محمّد (٦٠٦)
التّفسير الكبير، ط: عبدالرّحمان، القاهرة.
الفرّاء: يحيى (٢٠٧)
معاني القرآن، ط: ناصر خسرو، طهران.
فريد وَجديّ: محمّد (١٣٧٣)
المصحف المفسّر، ط: دار مطابع الشّعب، بيروت.
الفيروزآباديّ: محمّد (٨١٧)
١ـ القاموس المحيط، ط: دار الجيل، بيروت.
٢ـ بصائر ذوي التّمييز، ط: دار التّحرير، القاهرة.
الفَيّوميّ: أحمد (٧٧٠)
مصباح المنير، ط: المكتبة العلميّة، بيروت.
القاسميّ: جمال الدّين (١٣٣٢)
محاسن التّأويل، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة.
القاليّ: إسماعيل (٣٥٦)
الأمالي، ط: دار الكتب، بيروت.
القُرطُبيّ: محمّد (٦٧١)
الجامع لأحكام القرآن، ط: دار إحياء التّراث، بيروت.
القُشَيريّ: عبدالكريم (٤٦٥)
لطائف الإشارات، ط: دار الكتاب، القاهرة.
القمّيّ: عليّ (٣٢٨)
تفسير القرآن، ط: دار الكتاب، قم.
القيسيّ: مكّيّ (٤٣٧)
مشكل إعراب القرآن، ط: مجمع اللّغة، دمشق.
الكاشانيّ: مُحسن (١٠٩١)
الصّافي، ط: الأعلميّ، بيروت.
الكَرمانيّ: محمود (٥٠٥)
أسرار التّكرار، ط: المحمّديّة، القاهرة.
الكُلَينيّ: محمّد (٣٢٩)
الكافي، ط: دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
لويس كوستاز (معاصر)
قاموس سريانيّ ـ عربيّ، ط: الكاثوليكيّة، بيروت.
لويس معلوف (١٣٦٦)
المنجد في اللّغة، ط: دارالمشرق، بيروت.
الماوَرديّ: عليّ (٤٥٠)
النُّكت والعيون، ط: دار الكتب، بيروت.
المبرّد: محمّد (٢٨٦)
الكامل، ط: مكتبة المعارف، بيروت.
المجلسيّ: محمّد باقر (١١١١)

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

البَرجيّ: عليّ. (؟)
البَرجميّ: ضابئ. (؟)
البَقليّ. (؟)
البلخيّ: عبدالله. (٣١٩)
البَلّوطيّ: منذر. (٣٥٥)
بوست: جورج إدوَرْد. (١٣٢٧)
التِّرمذيّ: محمّد. (٢٧٩)
ثابت البنانيّ. (١٢٧)
الثّعلبيّ: أحمد. (٤٢٧)
الثّوريّ: سفيان. (١٦١)
جابر بن زيد. (٩٣)
الجُبّائيّ: محمّد. (٣٠٣)
الجَحدريّ: كامل. (٢٣١)
جمال‌الدّين الأفغانيّ. (١٣١٥)
الجُنَيد البغداديّ: ابن محمّد. (٢٩٧)
جهم بن صفوان. (١٢٨)
الحارث بن ظالم. (٢٢ق)
الحَدّاديّ:..... (؟)
الحَرّانيّ: محمّد. (٥٦٠)
الحسن: ابن يسار. (١١٠)
حسن بن حيّ. (؟)
حسن بن زياد. (٢٠٤)
حسين بن فضل. (٥٤٨)
حَفص: بن عمر. (٢٤٦)
حمّاد بن سَلَمة. (١٦٧)
حمزة القارئ. (١٥٦)

حُمَيد: ابن قيس. (؟)
الحَوفيّ: عليّ. (٤٣٠)
خصيف:.... (؟)
الخطيب التّبريزيّ: يحيى. (٥٠٢)
الخفاجيّ: عبدالله. (٤٦٦)
خلف القارئ. (٢٩٩)
الخُوَيِّيّ: محمّد. (٦٩٣)
الخياليّ: أحمد. (٨٦٢)
الدّانيّ: عثمان. (٤٤٤)
الدّقّاق. (؟)
الدّمامينيّ: محمّد. (٨٢٧)
الدّوانيّ. (٩١٨)
الدّينوريّ: أحمد. (٢٨٢)
الرّبيع: ابن أنس. (١٣٩)
ربيعة بن سعيد (؟)
الرّضيّ الاسترابادي. (٦٨٦)
الرّمّانيّ: عليّ. (٣٨٤)
رُويس: محمّد. (٢٣٨)
الزّناتيّ. (؟)
الزُّبير: بن بكّار. (٢٥٦)
الزّجّاجيّ: عبدالرّحمان. (٣٣٧)
الزّهراويّ: (٤٢٧)
الزُّهريّ: محمّد. (١٢٨)
زيد بن أسلم. (١٣٦)
زيد بن ثابت. (٤٥)
زيد بن عليّ. (١٢٢)

السُّدّيّ: إسماعيل. (١٢٨)
سعد بن أبي وقّاص. (٥٥)
سعد المفتيّ. (؟)
سعيد بن جُبَير. (٩٥)
سعيد بن عبدالعزيز. (١٦٧)
السُّلَميّ القارئ: عبدالله. (٧٤)
السُّلَميّ: محمّد. (٤١٢)
سليمان بن جمّاز المدنيّ. (١٧٠)
سليمان بن موسى. (١١٩)
سليمان التّيميّ. (؟)
السّمين: أحمد. (٧٥٦)
سهل التّستريّ. (٢٨٣)
السّيرافيّ: حسن. (٣٦٨)
الشّاطبيّ (؟)
الشّافعيّ: محمّد. (٢٠٤)
الشّبليّ: دُلَف. (٣٣٤)
الشّعبيّ: عامر. (١٠٣)
شُعيب الجبئيّ. (؟)
الشّلوبينيّ: عمر. (٦٤٥)
شَمِر: ابن حمدويه. (٢٥٥)
الشُّمُنّيّ: أحمد (٨٧٢)
الشّهاب: أحمد. (١٠٦٩)
شهاب الدّين القرافيّ (٦٨٤)
شَهر بن حَوشب. (١٠٠)
شيبان: ابن عبدالرّحمان. (؟)
شَيبة الضّبّيّ. (؟)